

ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA

RZESZÓW 2015

VOLUME 10



Institute of Archaeology
Rzeszów University

RZESZÓWSKIEGO OŚRODKA
ARCHAEOLOGICZNEGO



FUNDACJA

RITUALS
IN THE PAST



A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

RITUALS IN THE PAST

Rytuały w przeszłości

FUNDACJA RZESZOWSKIEGO OŚRODKA ARCHEOLOGICZNEGO
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 10

RITUALS IN THE PAST

Rytuały w przeszłości

Edited by / Redakcja
Leszek Gardeła & Agnieszka Púlpánová-Reszczyńska

Rzeszów 2015

Editor

Andrzej Rozwałka
arozwalka@archeologia.rzeszow.pl

Editorial Secretary

Magdalena Rzuček
magda@archeologia.rzeszow.pl

Volume editors

Leszek Gardęła
Agnieszka Půlpánová-Reszczyńska

Editorial Council

Sylwester Czopek, Eduard Droberjar, Michał Parczewski,
Aleksandr Sytnyk, Alexandra Krenn-Leeb

Volume reviewers

Sarah Croix – Medieval and Renaissance Archaeology, School of Culture and Society,
Aarhus University / Sydstjyske Museer (Ribe), Denmark
Frog – Folklore Studies, Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies,
University of Helsinki, Finland
Dawid Kobiałka – Independent researcher
Włodzimierz Rączkowski – Institute of Prehistory,
Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Jerzy Sikora – Institute of Archaeology, University of Łódź, Poland
Sławomir Wadyl – Institute of Archaeology, University of Warsaw, Poland
Mirosława Zabilska-Kunek – Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Poland

Translation

Leszek Gardęła

Photo on the cover

Drinking horn. Photo by Klaudia Karpińska
Grave 178 from Kopparsvik, Gotland. Copyright by ATA, Riksantikvarieämbetet

Cover Design

Piotr Wisłocki (Mitel)

ISSN 2084-4409

Typesetting and Printing

Oficyna Wydawnicza ZIMOWIT

FUNDACJA



Abstracts of articles from *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* are published
in the Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Editor's Address

Institute of Archaeology Rzeszów University
Moniuszki 10 Street, 35-015 Rzeszów, Poland
e-mail: iarch@univ.rzeszow.pl
Home page: www.archeologia.rzeszow.pl

Contents / Spis treści

Articles / Artykuły

Leszek Gardela and Agnieszka Půlpánová-Reszczyńska

- Cult and Ritual in Polish Archaeology: Past Research and New Perspectives 9
- Kult i rytuał w archeologii polskiej. Zarys dziejów badań i nowe perspektywy 22

Howard Williams

- Death, Hair and Memory: Cremation's Heterogeneity in Early Anglo-Saxon England 29
- Śmierć, włosy i pamięć: Różnorodność kremacji we wczesno-anglosaskiej Anglii 58

Matthias S. Toplak

- Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik: The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages 77
- Pochówki na brzuchu i zmodyfikowane zęby na cmentarzysku w Kopparsvik w epoce wikingów. Zmiany tożsamości społecznej na progu chrześcijańskiego średniowiecza 93

Leszek Gardela

- Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland 99
- Odwroćni. Fenomen pochówków na brzuchu w Polsce wczesno-średniowiecznej 123

Tomasz Kurasiński

- Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom? 137
- Chowanie zmarłych z wiadrami we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich. Zwyczaj pogański czy chrześcijański? 179

Kamil Kajkowski

- The Dog in Pagan Beliefs of Early Medieval North-Western Slavs 199
- Pies w wierzeniach pogańskich wczesnośredniowiecznych Słowian Północno-Zachodnich 226

Anne Hofmann

- Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination 241
- Rogi do picia w kulturze ludzi Północy: Studium tradycji 258

Izabella Wenska

Sacrifices among the Slavs: Between Archaeological Evidence and 19 th Century Folklore	271
Ofiary u Słowian: pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a dzie- więtnastowiecznym folklorem	295

Seweryn Szczepański

Old Prussian "Baba" Stones: An Overview of the History of Research and Reception. Pomesanian-Sasinian Case	313
Baby pruskie – z dziejów badań i adaptacji kulturowej. Casus pome- zańsko-sasiński	346

Kamil Karski

Ritual Roots of Memory (About Things)	365
Rytualne źródła pamięci (o rzeczy)	381

Review / Recenzja

Klaudia Karpińska

Review: Bettina Braunmüller, <i>Ritual, Tradition und Konvention – Wi- kingezeitliche Opferfunde in Altdänemark</i> . Volume 1–2, Bonn 2013: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 452 pp. + 444 pp.	395
Recenzja: Bettina Braunmüller, <i>Ritual, Tradition und Konvention – Wikingezeitliche Opferfunde in Altdänemark</i> , Volume 1–2, Bonn 2013: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 452 ss. + 444 ss.	402

ARTICLES / ARTYKUŁY

Leszek Gardela, Agnieszka Půlpánová-Reszczyńska*

Cult and Ritual in Polish Archaeology: Past Research and New Perspectives

ABSTRACT

Gardela L., Půlpánová-Reszczyńska A. 2015. Cult and Ritual in Polish Archaeology: Past Research and New Perspectives. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 9–28

This paper provides a brief overview of past and recent studies on the archaeology of cult and ritual in Poland. It discusses some of the most important publications and scholarly initiatives that have been shaping current approaches to various aspects of pre-Christian beliefs and it also attempts to predict future research trajectories.

Keywords: archaeology, cult, ritual, Slavs, Poland.

Received: 1.04.2016. **Revised:** 15.05.2016. **Accepted:** 1.06.2016.

At least since the nineteenth century Polish scholars have expressed their interest in pre-Christian beliefs and ritual practices of past societies. One of the turning points in the history of this field of research was the discovery of a remarkable stone idol in the River Zbrucz in 1848 (today known as *Światowid ze Zbrucza* or Sventovit from Zbrucz) (Fig. 1). From preserved accounts we know that when it was taken to Kraków three years later, its arrival in the city on 12.05.1851 caused quite a stir and gave rise to many controversies. One of the most famous researchers who dealt with the complicated biography of the Zbrucz statue described this event in the following words (Leńczyk 1964, 18–19):

It was already known from newspapers that this was a statue of a pagan god. Pious ladies regarded it as a kind of anti-Christ and they probably prayed zealously to turn the evil away. Others, because the arrival of the statue took place during Easter, considered this as a sign of Poland's resurrection and freedom. In any case, the arrival of the statue to Kraków raised considerable interest from the public.

Although over 160 years have passed since the moment when the Zbrucz statue was brought to Kraków, it still gives rise to numerous controversies and there are many questions that await answers (Komar, Chamajko 2013). The four faces of this enigmatic statue continue to

* Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Moniuszki 10 St., 35-015 Rzeszów, Poland; leszekgardela@archeologia.rzeszow.pl; areszczyńska@archeologia.rzeszow.pl



Fig. 1. Sventovit from Zbrucz. After Leńczyk 1964, 8
Ryc. 1. Światowid ze Zbrucza. Wg Leńczyk 1964, 8

observe in solemn silence subsequent generations of scholars who, with varying effect, try to unravel the mystery of its origin, function and meaning. Although we are far from solving these problems and from providing definite answers, there is no doubt that over the years Sventovit from Zbrucz has become (rightly or not) one of the most prominent symbols of pre-Christian religion of the Slavs. In Poland and abroad its artistic reproductions and photographs can be found on the covers of numerous monographs (e.g. Shupecki 1994; Gieysztor 2006), but also on CD albums, posters and t-shirts. It is beyond doubt that its discovery was one of the most important impulses for Polish academics to take up intensified research on the beliefs of past societies and their material traces. Such interests are still reflected today in the works of archaeologists, historians and other scholars from the broad remit of the humanities.

This volume of *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* is an attempt to examine the complicated but fascinating world of past beliefs and ritual practices which were conducted by various societies in the Middle Ages among the Slavs, Anglo-Saxons, Scandinavians and Prussians. The majority of papers included in this volume have been written by early career scholars who boldly transcend the borders of their disciplines and in this way try to come closer to the world of thoughts, beliefs and sometimes also fears of people of the past.

In the following pages we will try to outline some of the major themes in Polish research on aspects of cult and ritual, predominantly with regard to the early medieval period. The studies of cult and religion in Polish archaeology have a long history and the topic is so vast that to cover it in its totality would require a separate monograph. Therefore, we will only outline those themes that are directly relevant to the papers included in this volume of *Analecta Archaeologica Ressoiviensia*.

Signals of cult: Gods and supernatural beings

Since the moment of discovery of the Zbrucz statue we may observe a growing interest in pre-Christian beliefs of the Slavs. In the late nineteenth- and early twentieth century paganism attracted the attention not only of professional scholars but also numerous artists and poets. These interests surely reflected a romantic desire to return to the roots and a highly sentimental approach towards the long gone past. A detailed

analysis of the history of these fascinations is beyond the scope of this paper but we may mention here an erudite afterword written by Leszek Śłupecki (2006) which was included in the new edition of Aleksander Gieysztor's famous monograph on Slavic mythology (Pol. *Mitologia Słowian*) originally published in 1982. In his afterword Śłupecki provides a valuable overview of how research on Slavic pre-Christian beliefs has developed over the years.

Without going into too much detail, it is worth highlighting that most of the early studies into Slavic pre-Christian beliefs focused mainly on their reconstruction on the basis of textual accounts. Scholars often complained that the available sources are laconic and they had many problems in assessing whether they reflect genuine paganism or are a Christianized vision of these beliefs. In the works of scholars such as Aleksander Brückner (1918; 1924; 1980) or Henryk Łowmiański (1979) archaeology played a rather marginal role and archaeological finds merely (if at all) served as illustrations to the text (for example on the book covers) without including them in the discussions. A more interdisciplinary approach was attempted in the publications of scholars like Leonard Pełka (1960), Małgorzata Kowalczyk (1968) and especially in the aforementioned monograph by Aleksander Gieysztor (1982; see also the new edition from 2006). After many years of skeptical approaches towards the possibility of revealing and reconstructing Slavic pre-Christian beliefs (e.g. Urbańczyk 1991), Gieysztor's work has provided new methods and perspectives for studying these matters and today many scholars still follow in his footsteps.

Although the publications on Slavic beliefs released before the 1990s focused mainly on the main pantheon of the gods and various supernatural beings, newer studies by scholars like Leszek Śłupecki (1993; 1994), Andrzej Szyjewski (2003), Jakub Zielina (2011) or Kamil Kajkowski (e.g. 2005; 2006; 2012; 2014a; 2014b; 2015a) and others attempt to present them in a much wider context and by employing a broad spectrum of ethnographic and archaeological sources. It is noteworthy that in contrast to textual and ethnographic accounts, the archaeological evidence still continues to grow and new discoveries are being made practically every year.

With regard to archaeology of cult *per se*, Leszek Śłupecki's study of Slavic pagan sanctuaries is worthy of particular attention (1994). Apart from debating textual sources, his monograph also embraced a wide

spectrum of archaeological materials including the finds of wooden and stone idols such as the so-called Sventovit from Zbrucz. Recent years have also seen the publication of several other detailed studies on various aspects related to Slavic beliefs, such as the symbolism of various objects which they used and animals that accompanied them in life and in death (e.g. Kajkowski 2012).

Also in this volume Kamil Kajkowski (2015b) contributes to this strand of research with a paper on the symbolic meaning of dogs among the Slavs. Seweryn Szczepański (2015) on the other hand discusses Prussian “baba” stones and provides a fascinating overview of the history of research on these intriguing sculptures but also offers a range of valuable remarks on their modern (re)interpretations and reception.

The archaeology of death in Poland

For most archaeologists death is something they encounter on everyday basis and many names of prehistoric cultures are based on objects that accompany the dead in their graves. Funerary archaeology in Poland has a very long history and it has long been known that analyses of graves and cemeteries can provide a lot of intriguing details not only about death but also about various aspects of life, beliefs and complicated social relations in past societies. The manner of treating the dead upon burial, but also the objects that accompanied them, can signal many intricate meanings. By employing various methods and approaching graves as ‘texts’, today’s scholars are able to reveal important details about how people in the past conceptualised death and afterlife, but sometimes they can also learn something about the deceased and those who were responsible for their burials.

In Polish archaeology aspects of dying and death in the past are debated every year during numerous conferences. An important scholarly initiative which to a large extent has been shaping the current understanding of funerary archaeology among Polish academics is a series of conferences entitled *Funeralia Lednickie* which are organized annually since 1999. Most of the papers presented during these events have been published in a series of publications (Wrzesiński 2000; 2002; Dzieduszycki, Wrzesiński 2003; 2004; 2005a; 2005b; 2006a; 2006b; 2007; 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014). Among the topics discussed so far are atypical burials, the roles of elderly people in the

past, identities of the dead and the meaning of grave-goods. On a range of occasions the differences between burials of men and women have also been discussed and there was also a special conference devoted to the burials of children. The chronological scope of the volumes published after each installment of *Funeralia Lednickie* usually spans from the Neolithic, through the Roman Period and the Middle Ages up to the early modern times.

The discussions and publications of papers presented at *Funeralia Lednickie* have certainly contributed to more nuanced approaches to past burials. Graves are not anymore regarded only as “mirrors of life” (e.g. Kaczanowski 1968, 52) that directly reflect past identities or professions of the dead (cf. the old problem of interpreting so-called warrior graves, graves of ritual specialists, blacksmiths or princesses etc.), but as being filled with complex messages and meanings which sometimes can provide more information not about the dead themselves but rather about those who buried them (e.g. Sikora 2012; 2013; 2014; Gardęła in press). In this regard the studies of Howard Williams (2006) and other British and Scandinavian scholars have been particularly inspiring and these influences can be seen very clearly in the recent publications of various young medieval archaeologists from Poland. We are convinced, however, that they will soon be reflected also in the works of other specialists who deal with various periods of the past.

Among some of the most recent academic initiatives, also largely devoted to aspects of death in past societies, are *International Interdisciplinary Meetings ‘Motifs through the Ages’* which were initiated at the West-Cassubian Museum in Bytów in 2012. The primary aim of these events is to integrate international scholars of archaeology, history, anthropology and philology and to create an open-minded international forum for discussions on human and animal bodies in the past. So far, two installments of ‘Motifs through the Ages’ have been organized – the first was devoted to the motif of the head in past societies (Gardęła, Kajkowski 2013) and the second focused on grave reopening and robbery (Gardęła, Kajkowski 2015).

Funerary archaeology is also a subject of extensive studies at the Institute of Archaeology at the University of Rzeszów as exemplified by numerous publications of cemetery reports and theoretical studies (e.g. Czopek 2012), as well as a series of academic events entitled *Rzeszów Funerary Seminars* (Pol. *Rzeszowskie Seminaria Funeralne*).

This volume of *Analecta Archaeologica Ressoviensia* also contributes to these ongoing debates and includes a range of studies associated with funerary archaeology – Howard Williams (2015) discusses the meaning of combs and toilet implements in Early Anglo-Saxon graves, Leszek Gardeła (2015) examines the phenomenon of prone burial in early medieval Poland, and Matthias Toplak (2015) looks at similar practices in late Viking Age Gotland. Kamil Karski, on the other hand, explores the Roman ritual of *salutatio* as a form of constructing and negotiating memories about the dead.

Searching for meanings: Animals and objects

The present volume also contributes to the ongoing discussions on animal remains in archaeology and animal representations in iconography. An earlier Polish publication devoted to these matters is entitled *The Animal as Sacrum in Prehistory and Antiquity* (Pol. *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*) and as its editors rightly observe (Kostuch, Rysiewska 2006, 9):

In past religions animals were regarded as mediators between the worlds of the gods and humans (...) and they were symbols and representatives of the divine (...) Paradoxically, although animals were strongly associated with the sphere of the sacred, they are rarely given special attention in academic studies (...) The aim of our conference and subsequent publication was to fill this gap.

The monograph edited by Kostuch and Rysiewska includes articles devoted to the Middle Ages but also a range of studies that concentrate on earlier periods. An interesting study is a paper by Judyta Rodzińska-Nowak (2006, 11–25) about zoomorphic finds from the cemeteries of the Przeworsk Culture. She observes that such motifs begin to occur in the same time as the practice of depositing animal remains in graves (at the turn of the early Iron Age). This practice has close parallels in other parts of Europe and in Roman provinces which might imply the spreading of similar beliefs and rituals across vast territories.

Also other objects discovered in funerary contexts from the Roman period have been given attention in Polish archaeology. A good example is a study by Katarzyna Czarnecka which focuses on the finds of keys in female graves. Czarnecka attempts to answer the question whether keys only signalled prominent social status, or whether they also had

some special magic role to play. In her analyses Czarnecka (2010, 20, 22–23) speculates whether keys could have been used in funerary contexts to protect the dead or to protect the living against them and she argues that in any case they should not be seen merely as attributes of the lady of the household.

Also various objects found in early medieval graves have been recently discussed in similar ways and seen as having many layers of symbolic meanings. Among such finds are keys but also various other small utensils. One of the volumes of the aforementioned *Funeralia Lednickie* has been wholly devoted to such issues (Dzieduszycki, Wrzesiński 2005b).

Apart from the article by Howard Williams (2015) the present volume of *Analecta Archaeologica Ressoviensia* also includes several studies that focus on the symbolism of objects and animals in funerary contexts. In her interdisciplinary paper Anne Hofmann (2015) discusses the meanings of horns in Old Norse culture and Viking Age archaeology. Tomasz Kurasiński (2015), on the other hand, examines the custom of burying the dead with buckets in early medieval cemeteries in Poland and explores the pagan and Christian undertones which such a practice may have had. Kamil Kajkowski (2015b) devotes his attention to the discoveries of dogs at various sites in north-western Slavic lands and tries to unravel whether they served as sacrifices or whether they had some other role to play. The problem of sacrifices is also taken up in the work of Izabella Wenska (2015) who discusses it in the context of ethnographic and archaeological sources. She also emphasises the necessity of mutual collaboration between archaeologists and ethnographers and demonstrates that, when conducted in a critical way, interdisciplinary analyses can bring very fruitful results.

New perspectives

This brief overview of Polish studies related to aspects of cult and ritual in the past demonstrate that scholars representing various fields in the humanities (such as history, archaeology and cultural anthropology) are very open towards interdisciplinary collaboration. It is clear that in the near future the archaeology of cult and ritual will also draw more and more inspirations from specialist analyses conducted by physical

anthropologists, archaeozoologists and other representatives natural sciences.

Funerary archaeology in particular is very suited to such multi-disciplinary studies. As we have seen, in recent years much attention has been devoted to debating past mortuary practices as complex performances and while exploring these issues scholars have referred to inspirations from various social sciences and even theatre studies. Moreover, over the last decade or so has been an increased interest in aspects of deviance and especially in atypical funerary practices in past societies. In England and Scandinavia deviant burials have recently received a lot of attention, but similar studies are also being conducted in Poland as exemplified by the papers presented at conferences such as *Funeralia Lednickie* and *Motifs through the Ages* and by a number of monographs and articles (Tempelmann-Maczyńska 1992; Wrzesiński 2000; Skóra, Kurasiński 2010; Kurasiński 2011; Ciesielski, Gardęła 2012; Gardęła, Duma 2013; Gardęła, Kajkowski 2013a; 2013b; 2015; Gardęła 2015b). What is particularly worth highlighting is the fact that Polish studies are not anymore conducted in isolation from the most recent theoretical inspirations and they often attempt to provide a very wide cross-cultural picture of the examined phenomena.

In conclusion, it is also important to emphasise that in recent years archaeology has become more “digital” than before and the constant development of new technologies allows us to present the past in very attractive ways. All this has important implications not only for our own discipline but also affects the ways in which history is displayed in museum exhibitions. Interesting and interactive ways of visualising various aspects of the past (including notions of cult and ritual) can help the public to learn and understand more about their roots and also about themselves.

We hope that despite the constant development of modern technologies people will still want to read books published in a more traditional way and through such publications discover the lives of past societies. May this volume serve as a guide through these past landscapes of the mind, and may it bring our readers closer to the intricate world of beliefs and rituals, some of which, although now forgotten, were still practiced only a few centuries ago in various parts of Europe.

References

- Brückner A. 1918. *Mitologia słowiańska*. Kraków: Akademia Umiejętności, Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brückner A. 1924. *Mitologia polska. Studium porównawcze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Brückner A. 1980. *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ciesielski Ł. and Gardela L. 2012. Włócznie śmierci. Włócznie w obrzędowości pogrzebowej w epoce żelaza. In M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Barbarzyńcy u bram. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 30–59.
- Czarnecka K. 2010. Klucze w grobach kobiecych z okresu wpływów rzymskich. Atrybut pozycji społecznej czy wyraz magicznych zabiegów? In K. Skóra and T. Kurasiński (eds.), *Wymiary inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po czasy nowożytne* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 56). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 17–26.
- Czopek S. (ed.) 2012. *Hic mortui vivunt. Z badań nad archeologią funeralną* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 20). Rzeszów: Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2003. *Kobieta-Śmierć-Mężczyzna* (= *Funeralia Lednickie* 5). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2005a. *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja* (= *Funeralia Lednickie* 7). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. 2005b. Przedmowa. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja* (= *Funeralia Lednickie* 7). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 7–8.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2006a. *Dusza maluczka, a strata ogromna* (= *Funeralia Lednickie* 6). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2006b. *Starość — wiek spełnienia*. (= *Funeralia Lednickie* 8). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, Oddział w Poznaniu.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2007. *Środowisko pośmiertne człowieka* (= *Funeralia Lednickie* 9). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2008. *Epidemie, klęski, wojny* (= *Funeralia Lednickie* 10). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2009. *Metody. Źródła. Dokumentacja* (= *Funeralia Lednickie* 11). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2010. *Tak więc po owocach poznać ich* (= *Funeralia Lednickie* 12). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2011. *Kim jesteś człowieku* (= *Funeralia Lednickie* 13). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2012. *Obcy* (= *Funeralia Lednickie* 14). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.

- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2013. *Migracje* (= *Funeralia Lednickie* 15). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2014. *Cmentarzyska — relacje społeczne i międzykulturowe* (= *Funeralia Lednickie* 17). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Gardela L. and Duma P. 2013. Untimely Death: Atypical Burials of Children in Early and Late Medieval Poland. *World Archaeology* 45(5), 314–332.
- Gardela L. and Kajkowski K. (eds.) 2013a. *The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective* (= *International Interdisciplinary Meetings 'Motifs through the Ages' 1*). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.
- Gardela L. and Kajkowski K. 2013b. Vampires, Criminals or Slaves? Reinterpreting 'Deviant Burials' in Early Medieval Poland. *World Archaeology* 45(5), 780–796.
- Gardela L. and Kajkowski K. (eds.) 2015. *Limbs, Bones and Reopened Graves in Past Societies* (= *International Interdisciplinary Meetings 'Motifs through the Ages' 2*). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.
- Gardela L. 2015a. Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 99–136.
- Gardela L. 2015b. Vampire Burials in Medieval Poland. An Overview of Past Controversies and Recent Reevaluations. *Lund Archaeological Review* 21, 109–128.
- Gardela in press. Wczesnośredniowieczne groby komorowe – lustra czy miraż życia? Rozważania nad praktykami funeralnymi na ziemiach polskich.
- Gieysztor A. 1982. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Gieysztor A. 2006. *Mitologia Słowian* (= *Communicare. Historia i Kultura*). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hofmann A. 2015. Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 241–270.
- Kaczanowski P. 1968. *Próba rekonstrukcji stosunków społecznych ludności terenu północno-wschodnich Niemiec w okresie wczesnorzymskim w świetle badań przeprowadzonych na materiałami grobowymi* (= *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Archeologiczne* 10). Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 51–68.
- Kajkowski K. 2005. Wczesnośredniowieczne święte gaje i drzewa pogańskich Słowian na terenie Polski (ze szczególnym uwzględnieniem Pomorza). *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie* 7, 125–137.
- Kajkowski K. 2006. Przejawy magii i kultu akwaticznego na wczesnośredniowiecznym Pomorzu. *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie* 8, 95–117.
- Kajkowski K. 2012. The Boar in the Symbolic and Religious System of Baltic Slavs in the Early Middle Ages. *Studia Mythologica Slavica* 15, 201–215.
- Kajkowski K. 2014a. Ritual Dance Among Western Slavs in Early Middle Ages. *Cosmos* 30, 145–165.
- Kajkowski K. 2014b. Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich. *Studia Mythologica Slavica* 17, 135–153.
- Kajkowski K. 2015a. Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians. *Studia Mythologica Slavica* 18, 15–34.

- Kajkowski K. 2015b. The Dog in Pagan Beliefs of Early Medieval North-Western Slavs. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 199–240.
- Karski K. 2015. Ritual Roots of Memory (About Things). *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 365–392.
- Komar O. and Chamajko N. 2013. *Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?* (= *Suplement do Materiałów i Sprawozdań Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego* 34). Rzeszów: Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego.
- Kostuch L. and Ryszewska K. (eds.) 2006. *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*. T. 1. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Kowalczyk M. 1968. *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kurasiński T. 2011. Łamanie, zginanie, wbijanie. O kilku nietypowych zabiegach dotyczących uzbrojenia na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych z ziem polskich. In O. Ławrynowicz, J. Maik and P. A. Nowakowski (eds.), *Non sensitis gladios. Studia ofiarowane Marianowi Głowskiemu w 70. rocznicę urodzin*. Łódź: Instytut Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego, 219–236.
- Kurasiński T. 2015. Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom? *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 137–198.
- Leńczyk G. 1964. Światowid zbruczański. *Materiały Archeologiczne* 5, 5–60.
- Łowmiański H. 1979. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pełka L. 1960. *U stóp Słowińskiego Parnasu*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Rodzińska-Nowak J. 2006. Zoomorficzna plastyka figuralna z cmentarzysk kultury przeworskiej. In L. Kostuch and K. Ryszewska (eds.), *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*. T. 1. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 11–25.
- Sikora J. 2012. Kości, zapinki, DNA czy broń? Problematyka etniczna w badaniach wczesnośredniowiecznych cmentarzysk szkieletowych w Polsce. In W. Dziechuszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Obcy* (= *Funeralia Lednickie* 14). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 297–311.
- Sikora J. 2013. Ethnos or Ethos? Some Remarks on Interpretation of Early Medieval Elite Burials in Northern Poland. In B. Stanisławski, S. Moździoch and P. Wiszewski (eds.), *Scandinavian Culture in Medieval Poland* (= *Interdisciplinary Medieval Studies* 2). Wrocław: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, 411–436.
- Sikora J. 2014. Groby wojowników, groby z bronią. Uwagi o wczesnośredniowiecznym rytuale deponowania uzbrojenia w grobach. In W. Dziechuszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Królowie i biskupi, rycerze i chłopcy – identyfikacja zmarłych* (= *Funeralia Lednickie* 16). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 297–311.
- Skóra K. 2010. Intruz w kurhanie? O pochówkach wtórnych w obrzędowości kultur wielbarskiej i przeworskiej. In K. Skóra and T. Kurasiński (eds.), *Wymiany inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po*

- czasy nowożytnie (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 56). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 27–43.
- Skóra K. and Kurasiński T. (eds.) 2010. *Wymiary inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po czasy nowożytne* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 56). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Słupecki L.P. 1993. Słowiańskie posągi bóstw. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41, 33–69.
- Słupecki L. P. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.
- Słupecki L. P. 2006. Posłowie. In A. Gieysztor, *Mitologia Słowian* (= *Communicare. Historia i Kultura*). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 323–360.
- Szczepański S. 2015. Old Prussian “Baba” Stones: An Overview of the History of Research and Reception. Pomesanian-Sasinian Case. *Analecta Archaeologica Ressoziensia* 10, 313–364.
- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian* (= *Mała Biblioteka Religii*). Warszawa: Wydawnictwo WAM.
- Tempelmann-Maczyńska M. 1992. „Specyficzne pochówki” kultury wielbarskiej. *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Archaeologica* 16, 191–199.
- Toplak M.S. 2015. Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik. The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages. *Analecta Archaeologica Ressoziensia* 10, 77–98.
- Urbańczyk S. 1991. *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Wenska I. 2015. Sacrifices among the Slavs: Between Archeological Evidence and 19th Century Folklore. *Analecta Archaeologica Ressoziensia* 10, 271–312.
- Williams H. 2006. *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams H. 2015. Death, Hair and Memory: Cremation’s Heterogeneity in Early Anglo-Saxon England. *Analecta Archaeologica Ressoziensia* 10, 29–76.
- Wrzesiński J. (ed.) 2000. *Czarownice* (= *Funeralia Lednickie* 2). Sobótka–Wrocław: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Wrzesiński J. (ed.) 2002. *Popiół i Kość* (= *Funeralia Lednickie* 4). Sobótka–Wrocław: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Zielina J. 2011. *Wierzenia Prastłowian*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.

Leszek Gardela, Agnieszka Půlpánová-Reszczyńska

Kult i rytuał w archeologii polskiej. Zarys dziejów badań i nowe perspektywy

Rozważania nad dawnymi wierzeniami podejmowane są w polskich kręgach naukowych od co najmniej dziewiętnastego wieku. Jednym z przełomowych momentów było odkrycie w 1848 r., a następnie przywiezienie do Krakowa zagadkowego, kamiennego idola, który dziś znany jest powszechnie jako Światowid ze Zbrucza (Ryc. 1). Z zachowanych przekazów wiemy, że przybycie owego posągu w dniu 12.05.1851 r. do Krakowa wzbudzało niemałe poruszenie i emocje. Jak pisał jeden z najważniejszych badaczy tego niezwykłego zabytku (Leńczyk 1964, 18–19):

Wiedziano już z gazet, że to posąg pogańskiego bożka. Pobożne damy uważały go za coś w rodzaju antychrysta, modliły się zapewne gorąco o odwrócenie złego. Inni zaś, ponieważ wjazd odbywał się w okresie wielkanocnym, uważali ten fakt za zapowiedź zmartwychwstania Polski wolnej i niepodległej. W każdym razie przybycie posągu do Krakowa wywołało w mieście ogólne poruszenie.

Choć od momentu kiedy zbruczański posąg pojawił się w Krakowie minęło ponad 160 lat, do dziś wzbudza on nieustające kontrowersje, które nadal czekają na wyjaśnienie (Komar, Chamajko 2013). Jego cztery twarze, w milczącym skupieniu, spoglądają na wciąż kolejne pokolenia badaczy, którzy z różnym skutkiem próbują rozwikłać zagadkę jego pochodzenia, funkcji i znaczenia. Jakkolwiek daleko nam jeszcze do ostatecznych odpowiedzi, nie ulega wątpliwości, że przez lata tzw. Światowid ze Zbrucza urósł (słusznie lub nie) do rangi jednego z symboli przechrześcijańskiej religii dawnych Słowian. Zarówno w Polsce jak i za granicą jego artystyczne wyobrażenia oraz fotografie zdobią stronicy licznych monografii poświęconych wierzeniom pogańskim (np. Słupecki 1994; Gieysztor 2006), ale pojawiają się one także na okładkach płyt, plakatach i koszulkach. Nie ma żadnych wątpliwości, że znalezisko to było jednym z bardzo istotnych impulsów do podjęcia w polskiej nauce szerszych rozważań nad tym, w co wierzyli ludzie przed wieloma setkami lat oraz w jaki sposób wierzenia te odzwierciedlane były w przedmiotach, które wykonywali. Tego typu naukowe zainteresowania widoczne są po dzień dzisiejszy, zarówno w pracach archeologów, historyków, jak i przedstawicieli innych dziedzin humanistyki. Z upływem kolejnych lat nabierają one coraz dojrzałego wymiaru, a przekraczanie wciąż kolejnych granic naszego poznania jest coraz częściej możliwe dzięki badaniom interdyscyplinarnym oraz otwartej międzynarodowej współpracy.

Niniejszy tom *Analecta Archeologica Ressoviensia* jest kolejną próbą odkrycia skomplikowanego, lecz fascynującego świata wierzeń i praktyk rytualnych, jakie podejmowane były przez dawnych Słowian oraz inne ludy zamieszku-

jące tereny Europy w okresie wczesnego średniowiecza – Anglosasów, Skandynawów oraz Prusów. Większość zebranych tutaj studiów opracowanych zostało przez przedstawicieli młodego pokolenia polskich i zagranicznych badaczy, którzy odważnie przekraczają granice naukowych dyscyplin oraz starają się w ten sposób zbliżyć do świata myśli, wierzeń, a czasem także leków minionych społeczności.

Chcąc wprowadzić Czytelnika do prezentowanej w naszym tomie problematyki, warto poświęcić nieco uwagi dziejom polskich badań nad aspektami kultu i rytuału w dawnych społecznościach, przede wszystkim w dobie średniowiecza. Oczywiście jest jednak, że w tym krótkim wstępie nie będziemy w stanie przedstawić tych zagadnień w całości, gdyż wymagałoby to osobnej monografii. Spróbujemy jednak zarysować szereg najważniejszych, naszym zdaniem, tematów jakie podejmowane były (i są do dziś) przez polskich badaczy, i które ściśle łączą się z treściami omawianymi w tym tomie *Analecta Archaeologica Ressoviensia*.

Przejawy kultu. Bogowie i inne istoty nadnaturalne

Od chwili odkrycia tzw. Światowida ze Zbrucza zaczyna rosnąć zainteresowanie wierzeniami dawnych Słowian. Inspirują one nie tylko profesjonalnych badaczy, ale także całe rzesze artystów i poetów. Niewątpliwie stanowią one także romantyczną próbę powrotu do korzeni i są wyrazem tęsknoty za tym, co bezpowrotnie minęło. Wnikliwe omówienie dziejów tych badań wymagałoby osobnej monografii, ale warto dodać, że dziesięć lat temu były one podsumowane w erudycyjnym posłowie Leszka Ślupeckiego (2006), które badacz ten napisał do nowej edycji słynnej monografii Aleksandra Gieysztora zatytułowanej *Mitologia Słowian* z 1982 r.

W tym miejscu warto podkreślić, że w początkowych okresach zainteresowań dawnymi wierzeniami przedchrześcijańskimi główna uwaga skupiała się na ich rekonstrukcji na podstawie przekazów pisanych. Badacze często jednak narzekali na lakoniczność informacji zawartych w tych źródłach, a także na problemy z oceną na ile są one wiarygodne, a na ile stanowią silnie przetworzoną, chrześcijańską wizję pogaństwa. We wczesnych pracach autorstwa takich badaczy jak m.in. Aleksander Brückner (1918; 1924; 1980) czy Henryk Łowmiański (1979) zasadniczo nie odnoszono się do materiałów archeologicznych, lub stanowiły one jedynie atrakcyjny wizualnie materiał ilustracyjny (np. na okładkach), lecz bez szerszego i krytycznego uwzględnienia go w dyskusjach. Bardziej interdyscyplinarne podejście do wierzeń dawnych Słowian ujęte zostało dopiero w monografiach Leonarda Pełki (1960), Małgorzaty Kowalczyk (1968), a przede wszystkim we wspomnianej wyżej pracy Aleksandra Gieysztora (1982; zob. także reedycja z 2006 r.). Po latach sceptycyzmu (por. Urbańczyk 1991) to właśnie dzieło Gieysztora nadało nowy kierunek, w jakim badania nad dawnymi wierzeniami i praktykami rytualnymi toczą się do dzisiaj. Jakkolwiek wydawane do lat 90. prace na temat religii dawnych Słowian zasadniczo skupiały się na odtworzeniu

panteonu bogów oraz roli rozmaitych istot nadnaturalnych, nowsze studia, np. Leszka Słupeckiego (1993; 1994), Andrzeja Szyjewskiego (2003), Jakuba Zieliny (2011), Kamila Kajkowskiego (np. 2005; 2006; 2012; 2014a; 2014b; 2015a) i innych badaczy starają się pokazać je w szerszym kontekście, często sięgając do materiałów etnograficznych oraz doceniając przy tym wartość źródeł archeologicznych, których liczba – w odróżnieniu od tekstów pisanych – zwiększa się z roku na rok.

W odniesieniu do *stricte* archeologii kultu i rytuału warto wspomnieć o cennym studium Leszka Słupeckiego (1994), które poświęcone było problematyce pogańskich sanktuariów słowiańskich. Oprócz omawiania źródeł pisanych, badacz ten podjął w nim również nowe rozważania nad znaleziskami drewnianych i kamiennych posągów, w tym także Światowida ze Zbrucza. Ostatnie lata przyniosły ponadto szereg bardziej szczegółowych ujęć różnych innych aspektów związanych z wierzeniami dawnych Słowian oraz symboliką używanych przez nich przedmiotów, a także zwierząt, które towarzyszyły im zarówno w życiu jak i momencie śmierci oraz pogrzebu (np. Kajkowski 2012).

Również w niniejszym tomie, w tekście Kamila Kajkowskiego (2015b) badania tego typu znajdują swoje dalsze rozwinięcie. Seweryn Szczepański (2015) natomiast szczegółowo omawia odkrycia kamiennych bab pruskich, zwracając uwagę nie tylko na zawile dzieje ich badań i interpretacji, ale także na ich współczesną recepcję.

Śmierć w badaniach polskich archeologów

Dla większości archeologów śmierć jest czymś, z czym spotykają się w swej pracy na co dzień, a liczne nazwy pradziejowych kultur bazują na określeniach charakterystycznych przedmiotów, które towarzyszyły zmarłym. W Polsce badania nad cmentarzyskami mają bardzo długą historię, a analiza dawnych grobów dostarcza wielu informacji nie tylko na temat śmierci, ale także rozmaitych aspektów życia, wierzeń oraz skomplikowanych stosunków społecznych, jakie panowały wśród minionych kultur. Sposób pochowania ciał lub szczątków zmarłych, a także różnorodne przedmioty, które im towarzyszyły to istotne komunikaty nasycone symbolicznymi znaczeniami. Stosując rozmaite metody i podchodząc do grobów oraz ich zawartości jako „tekstów”, badacze mogą próbować odczytać z nich istotne informacje na temat nie tylko śmierci i wyobrażeń eschatologicznych, ale również życia złożonej w ziemi osoby oraz tych, którzy odpowiedzialni byli za dokonanie aktu pochówku.

W Polsce problematyka śmierci i badań cmentarzysk poruszana jest na większości konferencji archeologicznych, które odbywają się w różnych ośrodkach naukowych. Jednak jako istotny przełom w badaniach nad tą tematyką, należy uznać serię spotkań-konferencji archeologiczno-antropologicznych, zatytułowanych *Funeralia Lednickie*, które organizowane są regularnie od 1999 r. Każdy tom, zawierający materiały przedstawione na kolejnych spotkaniach, poświęcony jest różnym kwestiom, skupionym wokół szeroko rozumianej problematyki funeralnej (Wrzesiński 2000; 2002; Dzieduszycki,

Wrzesiński 2003; 2004; 2005a; 2005b; 2006a; 2006b; 2007; 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014). Dotychczas rozważano m.in. temat pochówków atypowych, problematykę starości, tożsamości zmarłych czy znaczenia darów grobowych. Istotną kwestią były dyskusje dotyczące różnic i podobieństw obserwowalnych w sposobie traktowania kobiet oraz mężczyzn, a także pochówków dziecięcych. Pod kątem archeologicznym analizowano materiały od neolitu po okres wpływów rzymskich, a także te z doby średniowiecza i z późniejszych okresów. Dyskusje i publikacje będące pokłosiem *Funeraliów Lednickich* zdecydowanie przyczyniły się do bardziej ostrożnego postrzegania dawnych grobów. Dziś nie są one już jedynie uznawane za „lustra życia” (por. np. Kaczanowski 1968, 52), bezpośrednio odbijające tożsamości czy profesje zmarłych (np. problem tzw. grobów wojowników, specjalistów od rytuałów, kowali, księżniczek itd.), lecz widzi się w nich wieloznaczne komunikaty, które czasem przekazywać mogą więcej informacji nie o samej zmarłej osobie, lecz o tych, którzy odpowiedzialni byli za jej pochowanie (np. Sikora 2012; 2013; 2014; Gardela in press). W postrzeganiu dawnych pogrzebów jako performansów, podczas których istotną rolę odgrywa motyw zapamiętywania i zapominania zmarłych, inspirujące dla polskich badaczy stały się też studia Howarda Williama (2006) i innych badaczy anglosaskich oraz skandynawskich. Inspiracje te widać szczególnie w publikacjach polskich archeologów-mediewistów i można sądzić, że będą one stopniowo przyjmowane także przez badaczy zajmujących się innymi epokami.

Wśród najnowszych inicjatyw naukowych, także poświęconych w zasadniczej mierze problematyce śmierci, są również zainicjowane w 2012 r. w Muzeum Zachodnio-Kaszubskim w Bytowie *Międzynarodowe Spotkania Interdyscyplinarne 'Motywy Przez Wiek'*. Celem tych konferencji jest integracja międzynarodowego środowiska archeologów, historyków, antropologów i filologów, a przez to stworzenie wspólnego forum do dyskusji nad różnymi zagadnieniami związanymi z problematyką ludzkiego i zwierzęcego ciała od pradziejów do czasów nowożytnych. Dotychczas zorganizowano dwa spotkania, z których pierwsze poświęcone było motywowi głowy w dawnych kulturach (Gardela, Kąkolski 2013a), a drugie dotyczyło fenomenu wtórnego otwierania grobów i rozmaitych manipulacji ich zawartości (Gardela, Kąkolski 2015).

Także w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego problematyka śmierci w różnych okresach dziejowych stanowi przedmiot intensywnych badań, czego dowodem są liczne publikacje materiałów cmentarzyskowych i studiów teoretycznych (np. Czopek 2012), a także cykl spotkań zatytułowanych *Rzeszowskie Seminaria Funeralne*. Niniejszy tom *Analecta Archaeologica Ressoventia* doskonale wpisuje się zatem w te tradycje i stanowi ich naturalną kontynuację. Zawarliśmy w nim szereg studiów poświęconych tematyce związanej ze śmiercią. Howard Williams (2015) omawia znaczenie grzebieni i przedmiotów toaletowych w grobach ciałopalnych w świecie anglosaskim, Leszek Gardela (2015a) bada fenomen pochówków na brzuchu na terenie Polski, a Matthias Toplak (2015) omawia podobne praktyki

wśród społeczności zamieszkujących Gotlandię w późnej epoce wikingów. Kamil Karski natomiast rozpatruje rzymski rytuał *salutatio* jako formę konstruowania pamięci o zmarłych.

W poszukiwaniu znaczeń. Zwierzęta i przedmioty

Do naszego tomu niewątpliwie odnieść należy także opracowania poświęcone szczątkom zwierzęcym i przedstawieniom zwierząt w materiałach archeologicznych. Ciekawą pracę na ten temat stanowi zbiorcza monografia *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności* (Kostuch, Ryszewska 2006). Jak zauważali jej redaktorzy (Kostuch, Ryszewska 2006, 9):

Zwierzę w wyobrażeniach religijnych było wynoszone do roli pośrednika między światem ludzi i światem bogów (...) stawało się znakiem, symbolem i reprezentantem boskości (...) Paradoksalnie, chociaż zwierzę tak silnie było związane ze sferą sacrum, rzadko staje się przedmiotem osobnych badań naukowych (...) Celem konferencji i publikacji było częściowe uzupełnienie tego niedostatku”.

Możemy w niej odnaleźć nie tylko artykuły oparte na materiałach średniowiecznych, ale także odnoszące się do starszych epok. Jako ciekawy przykład należy przytoczyć opracowanie Judyty Rodzińskiej-Nowak (2006, 11–25) o zoomorficznej plastyce figuralnej z cmentarzysk kultury przeworskiej. Autorka zwraca uwagę na pojawienie się tego elementu w tym samym czasie, co kości zwierzęcych w grobach (przełom wczesnego i młodszego okresu rzymskiego). Analogiczne, tak samo datowane zjawisko można zaobserwować w innych środowiskach kulturowych barbarzyńskiej Europy oraz w prowincjach państwa rzymskiego, co może świadczyć o szerzeniu się wówczas pewnych interregionalnych prądów w zakresie wierzeń i obrzędów.

Również głębszych symbolicznych znaczeń zaczęto dopatrywać się w rozmaitych kategoriach przedmiotów z okresu rzymskiego. Warto tutaj przytoczyć opracowanie Katarzyny Czarneckiej (2010) poruszające problem kluczy w grobach kobiecych. Autorka podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy jest to tylko atrybut zajmowanej w społeczności pozycji, czy też także wyraz zabiegów magicznych. W swoich rozważaniach zastanawia się, czy nie należałoby kluczom przypisać również roli przedmiotów włożonych do grobu albo w celu zabezpieczenia zmarłego, albo zabezpieczenia przed zmarłym, a nie tylko jak dotychczas atrybutu funkcji kobiety-„pani domu” (Czarnecka 2010, 20, 22–23).

Także w odniesieniu do materiałów wczesnośredniowiecznych podjęto niedawno rozważania nad symboliką przedmiotów składanych wraz ze zmarłymi do grobów. Wśród nich szczególną uwagę badaczy zwracały klucze, a także rozmaite inne utensylia. W końcu cały jeden tom serii *Funeralia Lednickie* został poświęcony właśnie temu zagadnieniu (Dzieduszycki, Wrzesiński 2005b).

W niniejszym tomie *Analecta Archaeologica Ressoviensia*, oprócz wspomnianego wyżej tekstu Howarda Williamsa (2015), zawarto także szereg

innych, które dotyczą symboliki przedmiotów i zwierząt odkrywanych w kontekstach funeralnych. Anne Hofmann (2015) omawia w swoim interdyscyplinarnym studium znaczenie rogów w świecie Północy, przede wszystkim we wczesnośredniowiecznej Skandynawii. Tomasz Kurasiński (2015) rozważa czy praktyka składania do grobów wiader była zwyczajem pogańskim czy chrześcijańskim i jakie treści symboliczne mogły się z nią wiązać. Kamil Kajkowski (2015b) pochyła się natomiast nad odkryciami szczątków psów na różnych stanowiskach w obrębie Słowiańszczyzny Zachodniej – zastanawiając się czy stanowiły one ofiary, czy może pełniły jakąś inną funkcję związaną z dawnymi wierzeniami i praktykami rytualnymi. Problem składania ofiar omówiony został natomiast w artykule Izabelli Wenskiej (2015), która rozpatruje go zarówno w odniesieniu do źródeł etnograficznych, jak i archeologicznych. Zwraca ona przy tym uwagę, że wzajemna współpraca pomiędzy przedstawicielami tych dyscyplin, oczywiście niepozbawiona metodologicznego rygору, może przynieść bardzo owocne rezultaty.

Nowe perspektywy

Z powyższego przeglądu prac dotyczących problemu kultu i rytuału w przeszłości wyraźnie wylania się rosnąca chęć otwartej współpracy pomiędzy przedstawicielami różnych dyscyplin humanistycznych – przede wszystkim historii, archeologii i antropologii kulturowej. Niewątpliwie kolejnych ważnych obserwacji i wniosków mogą dostarczyć specjalistyczne analizy dokonywane przez antropologów fizycznych, archeozoologów, a także innych przedstawicieli rozmaitych nauk przyrodniczych.

Jedną z dziedzin, która szczególnie podatna jest na badania interdyscyplinarne jest właśnie archeologia funeralna. Jak widzieliśmy, w ostatnim czasie wiele uwagi poświęcano rozpatrywaniu dawnych zabiegów pogrzebowych jako złożonych performansów, a w studiach tego typu wykorzystywano inspiracje płynące z rozmaitych nauk społecznych, a nawet teatrologii. Ponadto, w przeciągu ostatnich kilkunastu lat widać ciągle rosnące, międzynarodowe zainteresowanie różnymi aspektami „odmienności” w dawnych kulturach, a szczególnie nienormatywnymi sposobami grzebania zmarłych. W krajach anglosaskich i w Skandynawii pochówkom atypowym poświęcono już sporo uwagi, ale studia nad nimi z dużą intensywnością prowadzone są także w Polsce. Wyrazem tych rosnących zainteresowań są specjalne konferencje (np. *Funeralia Lednickie*, *Motywy Przez Wieki*) oraz szereg opublikowanych niedawno monografii i artykułów (Tempelmann-Mączyńska 1992; Wrzesiński 2000; Skóra, Kurasiński 2010; Kurasiński 2011; Ciesielski, Gardela 2012; Gardela, Duma 2013; Gardela, Kajkowski 2013a; 2013b; 2015; Gardela 2015b). Co jednak znamienne, studia te nie prowadzone są – tak jak było to czynione dawniej – w izolacji od najnowszych światowych prądów myślowych i nie ignorują szerszego, międzykulturowego tła obserwowanych zjawisk.

Konkludując nasze omówienie rozmaitych tendencji w badaniach nad aspektami kultu i rytuału w archeologii, warto podkreślić, że w ostatnim czasie

nasza dyscyplina staje się coraz bardziej „cyfrowa”, a nowe technologie komputerowe pozwalają na atrakcyjne obrazowanie różnych aspektów przeszłości (w tym również kwestii kultu i rytuału). Wszystko to ma również niebagatelne znaczenie dla dynamicznie rozwijającego się w Polsce muzealnictwa, a atrakcyjnie pokazane dziedzictwo ma szansę rozbudzić wśród szerokich rzesz odbiorców pasję do poznawania dawnych dziejów, a przez to także samych siebie. Mamy jednak nadzieję, że mimo prężnemu rozwojowi nowych technologii, ludzie nadal będą chcieli sięgać do tradycyjnie wydanych książek i poprzez nie odkrywać życie oraz dzieje swoich przodków. Wierzimy, że lektura tego tomu pozwoli im na podróż w czasie oraz przybliży świat dawnych wierzeń i rytuałów, spośród których część, choć dziś już zapomniana, pozostawała żywotna jeszcze do niedawna w różnych obszarach Europy.

Howard Williams*

Death, Hair and Memory: Cremation's Heterogeneity in Early Anglo-Saxon England

ABSTRACT

Williams H. 2015. Death, Hair and Memory: Cremation's Heterogeneity in Early Anglo-Saxon England. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 29–76

This article reconsiders and extends the interpretation of the heterogeneity of early Anglo-Saxon (c. AD 425/50–570) cremation practices and their mnemonic and ideological significance. Cremation burials frequently contain grooming implements (combs, tweezers, razors and shears), often unburnt and sometimes fragmented. The addition of these items to graves can be explained as a strategy of 'catalytic commemoration' which assisted in choreographing the transformation and selective remembering and forgetting of the dead by the survivors. This article explores new evidence to reveal the varied character and fluctuating intensity of these practices among cremating communities across southern and eastern England during the fifth and sixth centuries AD. The evidence suggests new insights into how and why cremation was selected as an ideology of transformation linking the living and the dead.

Keywords: Anglo-Saxon, combs, cremation, grooming implements, memory.

Received: 3.07.2015. **Revised:** 28.01.2016. **Accepted:** 7.02.2016.

Introduction

Given the partial and unreliable historical data, archaeological sources have frequently been quarried in search of 'Anglo-Saxon paganism'. In recent work, important attention has been paid to art (e.g. Pluskowski 2011) and landscape locales with religious significance (Semple 2011). Meanwhile, amulets and artefacts (e.g. Meaney 1981; Wilson 1992; Brundle 2013) and possible shrines (Blair 1995) have been investigated. In addition, many dimensions of the burial record have received attention and reappraisal in relation to Anglo-Saxon paganism. There have been attempts to regard cremation and furnished inhumation burial as inherently 'pagan' in context and content (Wilson 1992). Meanwhile, the decline of furnished burial has been frequently linked to the influence of the Christian faith and, more particularly, to clerical intervention (Filmer-Sankey, Pestell 2001; Hoggett 2007; Hines *et al.* 2013). Exploring specific dimensions of early Anglo-Saxon mortuary

* Department of History and Archaeology, University of Chester, Parkgate Road, Chester CH1 4BJ, United Kingdom; howard.williams@chester.ac.uk

practice in terms of ritual practice and religious belief has been more profitable, including work on the sacrifice of animals in funerals (Bond 1996; Fern 2007; Pluskowski 2011), the role of art in mortuary display (e.g. Richards 1992) and artefacts added during the back-filling of graves (King 2004). Consideration has also been given to reinterpreting the religious characteristics of exceptionally high-status burials (e.g. Carver 2000; 2005; Dobat 2006; Williams 2011a; Price, Mortimer 2014) as well as bids to identify the graves of ritual specialists (Dickinson 1993; Geake 2003; Reynolds 2009, 72–75).

This article explores another avenue, taking its inspiration from the invaluable overview of Aleks Pluskowski (2011) on early Anglo-Saxon ritual and belief. Pluskowski advocates an optimistic view of the potential for the diversity of early Anglo-Saxon mortuary practice to reveal a plurality of ‘Anglo-Saxon paganisms’ entangled in practices and routines of transforming and commemorating the dead. Likewise, I advocate mortuary practice was indeed a religious environment but that this cannot be discerned by ‘reading off’ belief from furnished graves. Equally, we need to remain critical of the cultural and racial baggage inherent in the search of Anglo-Saxon paganism since Victorian times. This remains a tenacious dimension of popular understandings of ‘Germanic’ pagan religion to this day (see Content, Williams 2010). Instead our search for a plurality of ‘Anglo-Saxon paganisms’ must hinge less on exploring exceptional burials and exotic objects *per se*. More attention needs to be paid to working contextually with the data available on a range of scales, evaluating our previous arguments and adapting them in the light of new data.

To his end, I propose we adapt Neil Price’s approach to mortuary practices as ‘bodylore’ (Price 2008): the results of practical and material engagements with the person’s corporeal transformation upon death. From this perspective, the repeated, embodied and practical stages of managing the cadaver can be considered an important means by which concepts of the person and memories were constituted and reproduced among early Anglo-Saxon communities (see also Nilsson Stutz 2003; Williams 2006; Price 2010). The funeral can be theorised as a *chaine opératoire* of practical and embodied techniques by the living that served to transform the social, cosmological and ontological elements of the dead person and situate them in social memory and mythology (Williams 2010; 2011a; 2011b; 2013). Indeed, such practices might

incorporate varied scales, tempos and disposal strategies in early Anglo-Saxon funerals. Through these ritual processes, both individual identities and 'dividual' concepts of the person were created and commemorated in early Anglo-Saxon communities through the selective remembering and forgetting of the dead. Rather than simply displayed in the final arrangement of the grave, the commemoration of personhood was achieved by the interaction, exchange and transformations linking people, animals, substances and things during mortuary procedures (Fowler 2004; Back Danielsson 2007, 243–256).

Taking this perspective affords us with the potential to re-focus our attention towards the modest and practical artefacts deployed in early Anglo-Saxon mortuary practices. In the context of early Anglo-Saxon cremation burials, the transformation of bodies by fire and subsequent post-cremation disposal are themselves profitably considered as ritual practices and technologies of remembrance within a broader ideological context of corporeal display and transformation. Equally though, the variability of such practices needs to be fully tackled. Focusing on the heterogeneity rather than normative practices allows archaeologists to discern contrasting strategies of transforming and commemorating the dead within different, broadly contemporary, communities across early Anglo-Saxon England.

There are many potential applications for this approach to early medieval archaeological data. In this study, I explore hirsute heterogeneity: contrasting strategies in the significance of hair and grooming implements in early Anglo-Saxon mortuary practice. First, the article (re)evaluates previous work on this particular theme before investigating new evidence to revise and extend previous discussions of the role of hair management and transformation among the cremation burials of early Anglo-Saxon England (for broader reviews, see Williams 2003; 2007; 2014; Ashby 2014).

Rethinking combs and toilet implements in early Anglo-Saxon cremation burials

A thorough review of existing work on the role of grooming implements in early Anglo-Saxon cremation practice is an important dimension to this article. In previous work, I have analysed patterns and themes in the deployment of antler combs and toilet implements in early Anglo-

Saxon cremation graves (Williams 2001; 2002a; 2003; 2004a; 2005a; 2007; 2014). These items are the most frequent unburnt artefacts, only sometimes showing the effects of fire and hence they are in most instances 'grave-goods' rather than 'pyre-goods': they were added after the cremation and placed in urns together with burnt bones and ashes (Fig. 1).

Combs are frequently found without signs of fire damage but in fragments when retrieved from cremation burials. While often this might simply indicate their fragility, the presence of only one half in many graves has prompted the suggestion that, in some instances, the comb had been deliberately broken and the missing fragment was retained as a memento by mourners (e.g. Crummy 2007, 264).

Most commentators have regarded combs and toilet implements as symbolic of an idealised social persona in death (Richards 1987; Ravn 2003), or else they have side-stepped the specific significance of grooming implements (e.g. Wilson 1992, 139–140; King 2004, 226–227; Squires 2013). I have attempted to identify what sets these items apart and makes them important in the funeral, building on the suggestion that these were items with specific 'magic' and 'amuletic' function during funerals because of their efficacious association with hair: its cutting and management. This approach respectfully follows the lead

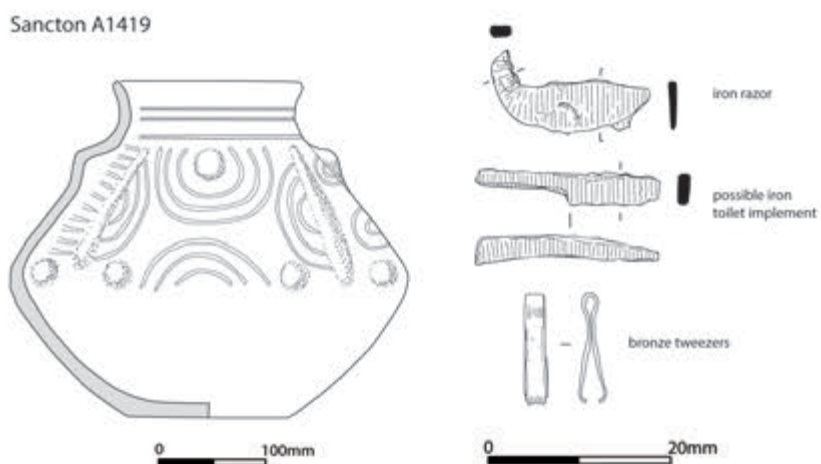


Fig. 1. An example of an early Anglo-Saxon cremation urn with toilet implements from Sancton (East Yorkshire). Redrawn after Timby 1993. Reproduced with permission **Ryc. 1.** Przykład wczesno-anglosaskiej urny z przyborami toaletowymi z Sancton (East Yorkshire). Przerysowane na podstawie Timby 1993. Reprodukacja za zgodą autora

of a brief comment by T. C. Lethbridge (1951) regarding cremation burials from Lackford (Suffolk), as well as discussions of the varied use of amulets in early Anglo-Saxon contexts by Audrey Meaney (1981).

Inspired by their comments, I have argued that toilet implements and combs were both associated with hair management during rituals of mourning and commemoration. These items mediated the parallel transformations of mourners, cadaver and the soul of the deceased during the cremation and burial of the ashes. In particular, these items' association with the post-cremation stages of early Anglo-Saxon funerals might suggest they operated as mnemonic triggers, which I refer to as 'commemorative catalysts'. This is because I propose that grooming implements need not have been particularly valued 'objects of memory' in themselves and were not the subjects of commemoration. Instead they were items that facilitated, enabled and amplified social remembrance. In particular, grooming items might be considered part of a strategy of re-building the corporeality of the dead by providing ashes with a new surface and substance for burial in the cemetery (Williams 2003; 2007).

This interpretation was initially advanced during my doctoral research (Williams 2000) and subsequently developed through two research articles (Williams 2003; 2007) as well as within broader discussions of early Anglo-Saxon mortuary practice (Williams 2002a; 2004a; 2005a; 2006; 2010; 2011b). The significance of grooming implements in early Anglo-Saxon funerals contrasts with the significance of the biographies of weapons and dress accessories in particular. For weapons, while martial implements are an integral component of inhumation graves, it appears that they were rarely included in cremation burials (Williams 2005b). In identifying this clear contrast in the biographies of artefacts within the cremation process, we can recognise how burning the dead was a means of selective remembering and forgetting, and artefacts were strategically associated and disassociated from the ashes to articulate the selective remembrance of the dead in relation to survivors. Regarding cremation as an ideology of transformation emphasises how the funerals blurred together human and animal identities (Williams 2001; 2005c) and promoted the agency of cadavers and bones as a distinctive commemorative strategy (Williams 2004b). I have also explored the implications for understanding the choice of placing the dead within ceramic urns (Nugent, Williams 2012; Williams 2005c) and the dialectic

between cremation and inhumation practices operating within the same and neighbouring burial communities (Williams 2014).

This work has broader significance within and beyond early Anglo-Saxon England. For example, I have recently explored catalytic commemoration in early medieval (late Iron Age) Scandinavia (Williams 2013). Here I have argued that certain artefacts selected for incorporation in cremation burials were not intended primarily as citations of specific identities held in life or projected onto the dead but instead to facilitate the refashioning of memories through corporeal transformation. It has also inspired a wider, cross-cultural discussion of how researchers approach the 'archaeology of cremation' (Williams 2015). It also has implications for understanding the shared theme of hair and bodily transformation that can be discerned in certain aspects of contemporary early Anglo-Saxon art (see Brundle 2013; Ashby 2014) and a broader body-centred approach to early medieval mortuary practice (Williams 2006; Nugent 2011; Nugent, Williams 2012).

Critiques and self-critique

As these ideas have developed, they have received varied responses from other researchers. There seems to have been a general acceptance of the arguments in the academic literature. Notably, in the publication of the Mucking (Essex) cemeteries, the argument regarding the significance of hair and grooming is identified in the broader discussion of 'belief and status' (Hirst, Clark 2009, 631). While Hills and Lucy's (2013, 62–68, 314) definitive presentation of the toilet-sets and associated items at Spong Hill (Norfolk) mention, but do not appraise, previous work on the same subject (Williams 2007), Riddler and Trzaska-Nartowski in the same report reflect on the partial nature of my sample and refine my inferences regarding the age and gender associations of different comb types at Spong Hill (Riddler, Trzaska-Nartowski 2013; cf. Williams 2003). Significantly, they confirm the overall picture does not vary across the chronological phases at the Spong Hill cemetery and that antler combs of different types could be found with a range of age groups and individuals attributed as male and female, with a clear predominance among adults and a slight bias towards females (Riddler, Trzaska-Nartowski 2013, 144).

Other work takes a more critical stance on my arguments. Zoë Devlin's doctoral research levelled criticisms at my earlier discussions

(Williams 2003; 2004a), suggesting that they are 'not entirely satisfying' although she does not specify why (Devlin 2007, 24). She also suggested that my work did not adequately address why jewellery and weapons operated differently from combs and toilet implements although I did directly address this point in an article she does not cite (Williams 2005b). Significantly, Devlin (2007, 38) is in agreement with my work in many regards and recognises that combs and toilet implements do provide a different mnemonic relationship with the body than that offered by brooches and other dress items in early Anglo-Saxon cremation graves.

Where this author and Devlin seem to disagree is over how to interpret the distinction between grooming implements and dress accessories in particular. Devlin characterises toilet items and combs as symbols of 'personal' identities as opposed to the 'social' identities constituted and displayed through dress and weaponry. Superficially this seems a fair argument, but relies on a modern conception of private grooming versus public dress that may not be acceptable for the Early Middle Ages (cf. Ashby 2014). There are clear overlaps between the artefact categories: both dress and grooming items were aspects of daily regimes of body management and display: technologies of the body. Upon death, both categories could be utilised to present a range of facets of social identity including age, gender and kinship ties. Moreover, all these artefacts may have been employed of articulate *rites de passage* including the mortuary arena (see Williams 2003; 2007). Where dress and grooming implements may differ is in the fact that the latter (toilet items and combs) involved intimate interactions between people within the household setting. Combing and managing the hair of siblings, children, masters and mistresses might be among the tasks shared and thus defining relationships between household and family members. Certainly the intimate caring of cadavers might have been regarded as an extension of these quotidian tasks. Hence, hair management was no less social than dress in early medieval communities, but required actions that related to the body's surface that might have relied upon interactions with others. Moreover, grooming implements were uniquely associated with hair transformation and hence could have taken on specific roles in making apparent obligations and relationships between individuals and groups in life and death through the manipulation of the body's surface.

The work by Devlin and this author both regard grooming implements and other artefacts as key components of the technologies of the remembrance by which the social person was selectively remembered and forgotten during key stages of the mortuary process. We both advocate an adaptable framework within which to explore the material cultures, spaces and landscapes of death in the early medieval period using concepts of social memory. Yet there are further and important limitations to my research that Devlin does not identify, and some self-critique is necessary if we are to take forward our understandings of grooming implements in early Anglo-Saxon mortuary practice.

First, my previous work created an unnecessarily crude contrast between the 'retrospective' mnemonics of pyre-goods as connected to the display of the deceased person's biography and social relationships (equivalent to the provision of grave-goods in inhumation graves), and grave-goods as projecting a new 'prospective' ancestral identity following cremation. Yet this distinction hinders as much as it helps our understanding of the flow and circulation of artefacts within early Anglo-Saxon funerals. Moreover, to take this further and imply that artefacts in inhumation graves have no prospective or active mnemonic role is misleading. Thus we should not over-stretch the contrast between the significance of artefact provision and the two disposal methods (see Williams 2014). There are many interconnected themes between cremation and inhumation, and grave-goods and pyre-goods may share and operate in dialectics of mnemonic transformation during funerals, as Devlin (2007) and Williams (2005a) have explored (see also Williams 2014). This point is also well-argued in the focus on corporeal containment and transformation in the research of Ruth Nugent (2011). Still, the 'pyre-goods' retrieved and interred in cinerary urns might have more significance than has so far been recognised; it is not only toilet implements, combs and cinerary urns that deserve our attention, as Julian D. Richards (1987) and Mats Ravn (2003) have already explored. Certainly, the interaction between toilet implements and cinerary urns needs further exploration in future research (see also Nugent, Williams 2012).

Second, as Devlin noted and I have conceded, it remains for further work to explore the subtle difference in messages between different types of toilet implement and comb, and their associations with other material cultures. The Romano-British and Continental predecessors to

these commemorative technologies also require additional exploration, and a shared failing of my research and others is to not explore these areas of research in more detail. Likewise, the relationships between technologies of body management (as opposed to simply 'dress') operating in contemporary inhumation practices and persisting into Conversion Period and later mortuary traditions are areas that demand further attention. The wider significance of hair, its representation in contemporary art, has only been touched upon in previous and more study of this connection is required (Williams 2003; Brundle 2013; Ashby 2014).

The importance of hair in early Anglo-Saxon cremation practices might be extended further to consider other artefacts, not least the pots themselves. For example, as Gareth Perry's (2012) recent work has shown, cinerary urns may have been used for the preparation and/or storage of beer and butter prior to their cinerary use. Thinking of Sidonius Apollinaris' disgust at the Visigoths who spread rancid butter on their hair (Brown 1988, 5), might we entertain cinerary urns as having a significance linked to their role in containing substances used to arrange beards and head-hair? If so, pots not only symbolised a new corporeality for the dead. In addition, urns could have provided the dead with a form and a surface. In this regard, pots might have also been associated with hair transformation.

Regional heterogeneity in the significance of grooming implements

This review leads us to pose a hitherto unanswered question about the significance of grooming implements in early Anglo-Saxon graves: how and why do these practices vary between cemeteries? Unfortunately, my previous work relied on only three main sites, meaning that identifying local and regional heterogeneity in comb and toilet implement provision was restricted. The sites in question were the systematic publication by Gavin Kinsley of an older excavation at Newark (Nottinghamshire) (Kinsley 1989) from the 1950s and more recent excavations with detailed osteological reports including Spong Hill (Hills 1980) and Sancton (East Yorkshire) (Myres, Southern 1973; Timby 1993). Newark contains a relatively cursory bone report but Spong Hill and Sancton both received detailed and reliable reports on the human and animal remains

(McKinley 1994; Bond 1996). Conversely, older publications were not used as they were deemed either too brief or their data unreliable (e.g. Mayes, Dean 1976; Webster 1952). The results of this necessary choice mean that regional and local variability in the practice of comb and toilet implement provision have received limited attention (see the recent work of Hills, Lucy 2013, 320–324).

This situation warrants a new study to explore regional heterogeneity in this dimension of early Anglo-Saxon mortuary practice. Therefore, this paper provides an opportunity to (a) incorporate the results of excavations published subsequent to my previous studies, (b) reflect on how this data strengthens our confidence in using some of the data from older publications and (c) thus assessing the implications of the wider variability in comb and toilet implement provision in early Anglo-Saxon cremation practice. As an update and critical reflection on my previous research, this paper serves to show how my previous arguments can be refined, qualified and extended.

This work is also inspired by recent publications of Kirsty Squires (2012; 2013; 2015) which identifies a fundamental difference in the cremation technology employed between eastern England and southern England, possibly reflecting a crude difference in the use of cremation alongside inhumation between ‘Anglian’ and ‘Saxon’ parts of south-east Britain (Williams 2002a). To this end, I evaluate sites not available for discussion in my previous publications that shed light on the heterogeneity of grooming implements in early Anglo-Saxon cremation graves. By exploring this recent work, I am able to set up a discussion of cremation both in southern and eastern England, identifying at least three, possibly four, different cremation traditions that utilise combs and toilet implements in different ways (see also Hills, Lucy 2013, 324–327, 335–338).

Cleatham

Hills and Lucy (2013, 320–324) provide a valuable comparative review of cremation in eastern England (East Midlands and East Anglia). Crucial to our understanding of cremation in these areas are the results of the near-complete excavation of an early Anglo-Saxon cemetery at Cleatham (North Lincolnshire) (Leahy 2007). 1204 urns were recovered dating to the later fifth and sixth centuries AD. Also, sixty-two inhumation graves were found and dated to the fifth, sixth and seventh centuries AD. In

conventional terminology therefore, Cleatham was a 'mixed-rite' (bi-ritual) cemetery (Meaney 1964; Lucy 2000). However, this definition is misleading and it is reasonable to regard the site as a 'cremation cemetery' (as with the minority of fifty-one contemporary inhumation graves found at Spong Hill, Norfolk (Hills 1980; 1994; 1999) – and the eleven later 'final-phase' seventh-century inhumations (as found at Caistor-by-Norwich – Myres, Green 1973; see Leahy 2007, 10–11). The cemetery was located on the crest of Lincoln Edge and may have focused upon a prehistoric burial mound on the hilltop, making it a visible and prominent location in its environs (Leahy 2007, 3–6). Leahy (2007, 25) estimates that around 86% of the cemetery was uncovered.

Of the cinerary urns from Cleatham, 960 were recovered with contents at least partially intact. 609 (63,4%) of these contained artefacts, to date the highest proportion of 'furnished' urns found in any early Anglo-Saxon cremation cemetery. This reflects the relatively high level of preservation on the site compared with other cremation cemeteries that have suffered from extensive plough-damage (e.g. Filmer-Sankey, Pestell 2001, 12), as well as the quality of the systematic table-top post-excavation analysis of the majority of the urn contents (Leahy 2007, 23).

A distinction was observed by the excavator between pyre-goods showing evidence of burning and 'grave-goods' that comprised of comb fragments and toilet implements. Combs were found in a staggering 281 urns at Cleatham, namely 29,3% of all graves and 46,1% of those graves that contained artefacts (Leahy 2007, 204, 230). This might even be a slight underestimate given that some bone and antler artefacts at Sancton and Spong Hill were only recognised by the zooarchaeologists during specialist analysis, a procedure that has yet to be conducted with the Cleatham material (see Bond 1996). Numerically speaking, fewer combs were found than at Spong Hill, but as a percentage, this amounts to around double the frequency of the practice at either Sancton or Spong Hill.

The Cleatham urns could be separated into five phases by Leahy's analysis. This showed that combs were employed throughout the history of the site's use. Distribution maps show that they were used in all areas of the site. They were clearly an indelible element of cremation rites conducted at Cleatham, albeit most commonly found in urns of Leahy's (2007, 204) first phase. It was also recognised that thirty-eight (13,5%) had been burnt suggesting they had been placed on the pyre, but the

vast majority were fragmented and added to the urn during the post-cremation rituals. Leahy (2007, 208) interprets this as 'the mourners breaking off the most easily removable part of the comb for deposition in the urn' although he refrains from discussing the possible significance of this practice. However, the association of combs with the cremation rite is further underscored by their complete absence from the sixty-two inhumation graves excavated at the cemetery (Leahy 2007, 205–206).

Toilet implements were an important but secondary element to the grave-goods recognised at Cleatham, found throughout the cemetery's use and in all parts of the site. Tweezers were found in forty-three urns (4.5% of all urns, 7.1% of furnished urns). They were mostly made of iron with four instances of copper-alloy artefacts (Leahy 2007, 208–209). Twenty-seven shears, eighteen razors were also recovered as well as ten knives, all made of iron and show now conclusive evidence of fire-damage. Finally, Leahy (2007, 209) recognised examples of iron 'scrapers' in at least two instances. Both 'miniature' and full-sized objects were recovered (e.g. Leahy 2007, 224). The frequency of these items as grave-goods stands out as comparable with other eastern English cremation cemeteries including Sancton, Newark and the unpublished site of Elsham although the frequency is notably lower for all these sites than at Spong Hill (Leahy 2007, 230).

As noted above, the analysis of the animal bones from this cemetery has yet to take place and Leahy (2007, 60) was unable to arrange for a full analysis of the human remains. Subsequently, Kirsty Squires has conducted a detailed human osteological analysis of the Cleatham material, together with the nearby cremation cemetery of Elsham. The full results of her appraisal of this site generally concurs with my arguments regarding the age-range of those receiving toilet implements and combs (Squires 2013, 191), although the sex bias for combs differed significantly between the sites: combs were more often associated with females at Elsham but had a male bias at Cleatham (Squires 2013, 192). Squires also noted that a similar male bias for toilet implements was revealed at Cleatham. Leahy (2007) does not tackle the commemorative roles of these artefacts but Squires (2013) notes their potential significance in this regard. Therefore, it appears that the Cleatham evidence augments and extends the interpretation of the significance of combs and toilet implements for those communities burying their dead in the large cremation cemeteries of eastern England.

While Squires shows clearly how two geographically proximal sites can utilise these artefacts differently, for the purposes of this discussion, Cleatham broadly confirms the thesis advocated in my previous work.

Alwalton

We can extend Squires' (2013) observations regarding the difference in mortuary practice between cemeteries by identifying further heterogeneity in the funerary use of grooming implements in eastern English mixed-rite (bi-ritual) cemeteries. Here, burial sites in which both inhumation and cremation were both repeatedly and extensively practised contemporaneously are referred to as 'mixed-rite' cemeteries. As discussed above, my definition contrasts with the use of 'mixed-rite' as a description for any cemetery that displays the presence of both forms of grave (Meaney 1964; Myres, Green 1973; Lucy 2000). Instead, I use it to refer to cemeteries where both disposal practices were regularly deployed rather than both rites being present to some significant degree (see Williams 2002a)

Previously, there has been no discussion of the provision of grave-goods in cinerary urns from mixed-rite cemeteries in eastern England (although see a brief review by Hills, Lucy 2013, 324–327). New data has allowed this situation to be remedied. Excavations at Alwalton (Cambridgeshire) in 1999 revealed a cemetery of much smaller size than Cleatham consisting of twenty-eight urned and two unurned cremation burials dated from the mid-fifth to the end of the sixth century. Also uncovered were thirty-four inhumations, many furnished with typical 'Anglian' grave-goods of the late fifth and sixth-century AD. The cemetery appears small and was perhaps relatively short-lived. Still, Alwalton seems to reflect the broadly contemporary deployment of both disposal methods (Gibson 2007).

Pyre-goods found in the cinerary urns included burnt copper-alloy brooches and glass beads. The most common grave-goods were antler combs, found in sixteen instances (59%) of the cremation graves and absent from the inhumation graves. The combs varied. There were five double-sided and eleven triangular combs. Two of the double-sided combs were complete but the remaining fourteen were fragments. In at least two instances, double-sided combs may have been deliberately fragmented. For the eleven triangular combs, only a single corner of each comb was recovered. This suggests to Nina Crummy (2007,

262, 264) that they were deliberately broken for inclusion as grave-goods. Nina Crummy and Catriona Gibson (2007, 293) explain the breaking of the combs as evidence of 'token deposits' appropriate to the fragmentation central to the cremation of the body. Only one showed signs of burning, demonstrating clearly that many were added to the urns and had not accompanied the dead onto the pyre. Importantly, the theme of tokenism at Alwalton may also extend to other artefact types, and Crummy (2007, 266) notes that iron nails in some cremations may reflect the interment of parts of larger objects.

Drawing upon Crummy's interpretation, Gibson sees the combs as 'family heirlooms', valued artefacts deliberately broken to commemorate the dead and sustain relations between the living and the dead. This she contrasts with pyre-goods which she sees more as 'personal belongings' (Gibson 2007, 293). This perspective concurs with mine in many respects since Gibson foregrounds the relationship between comb breakage and deposition as reflecting the dissolution and fragmentation of the bodies of the cremated dead. We also agree in distinguishing between the provision of artefacts on the pyre and those serving as grave-goods to commemorate the dead following cremation. However, Gibson's characterisation of pyre-goods and grave-goods does not fully explain the evidence; if anything, combs are as likely to be 'personal belongings' as the costume and food offerings placed on the pyre (and portions of these may have been kept or consumed by the survivors as well). Gibson is clearly on the right track in her insightful appraisal, but her interpretation remains unable to fully address why combs were employed as opposed to any other artefacts available to the mourners.

Toilet implements had a more restricted but significant association with cremation at Alwalton. Copper-alloy tweezers were found together with an earscoop on a ring with an inhumation of an adult male accompanied by a shield-boss (Crummy 2007, 272; Gibson 2007, 312). They were also retrieved from two cremation burials (Gibson 2007, 321–322). However, cremation 1296 (Fig. 2) that deserves particular note with regard to toilet implements. This burial comprised of a shouldered vessel with inscription and boss decorations containing the cremated remains of an adult. Immature female pig bones were found (McKinley 2007, 278). The arrangement of the bones was angled, suggesting the vessel had been laid on one side of a pile of bones collected from the ashes of the pyre (McKinley 2007, 278–279). There are also indications

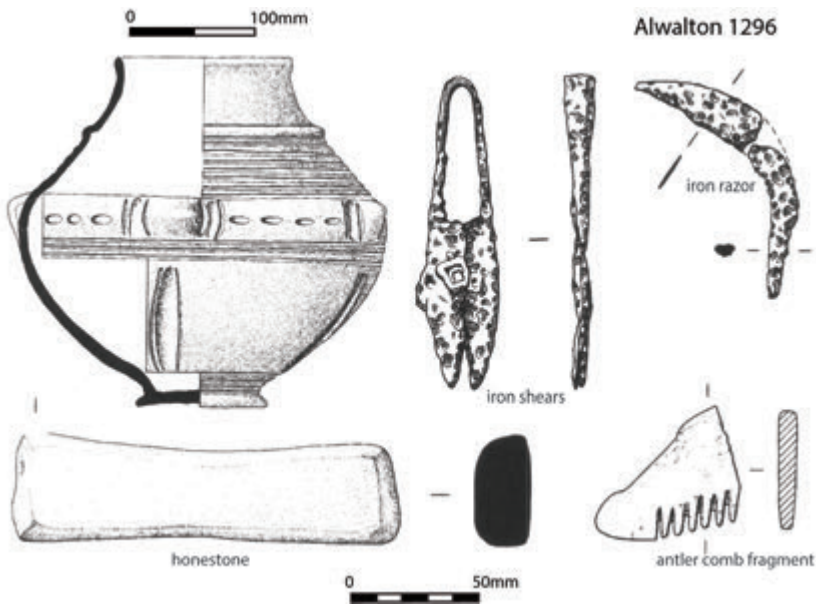


Fig. 2. Cinerary urn and artefacts from grave 1296, Alwalton (Cambridgeshire). After Gibson 2007. Reproduced with permission

Ryc. 2. Urna i przedmioty z grobu 1296 z Alwalton (Cambridgeshire). Wg Gibson 2007. Reprodukacja za zgodą autora

of copper staining on a piece of skull vault indicating other pyre-goods that were not retrieved or were recycled elsewhere rather than being buried. The urn also contained a discrete assemblage: a miniature antler comb, razor, shears and a honestone were added on top of the human and animal remains (McKinley 2007, 279). A male-gender is assumed for this burial, and razors indeed have a male bias at Spong Hill, Norfolk (Williams 2007, 84). Moreover, the pit was contained within a four-post 'mortuary house' comparable to those found elsewhere as at Apple Down, Sussex and at Alton, Hampshire (Evison 1988; Down, Welch 1990). At Alwalton it appears that miniature iron toilet implements were not commonly interred with the dead, but were restricted to a single burial that is distinctive in its vessel, animal remains, location and four-post structure.

Overall, the evidence from Alwalton goes beyond confirming the association of combs and toilet implements with post-cremation commemorative practice in eastern England. Indeed, the high frequency of the inclusion of combs suggests that, for this group, it was a 'normative' mortuary practice repeated for the majority of funerals, hence providing

a common theme that bound together successive funerary episodes. Yet simultaneously, the use of toilet implements was more restricted, perhaps exclusive to defining the identities of specific high-status individuals or ritual specialists in death. Certainly it marked as distinctive the individual in grave 1296 within the memory of those conducting, participating and observing the funerals culminating in mortuary deposition at Alwalton.

Worthy Park

Together, Cleatham and Alwalton reveal variability within the 'Anglian' cremation tradition in the provision of combs and toilet implements (Williams 2002a; Hills, Lucy 2013, 320–324). Further south, in 'Saxon' regions, we find toilet implements utilised to a different fashion again. Here cremation cemeteries are absent and cremation practices in mixed-rite cemeteries were more varied in its character (Hills, Lucy 2013, 324, 327). In particular, pots are smaller, pot decoration is rarer, unurned cremation burials are more common, artefact provision is more seldom and evidence of animal sacrifice is less consistent. Together with lower bone weights this suggests far less emphasis upon the post-cremation burial procedures. This might in part reflect chronological dimensions, since here cremation might begin later and persist longer.

Another pattern was found during Sonia Chadwick Hawkes's excavations of a mixed-rite cemetery at Worthy Park, Kingsworthy (Hampshire) between 1961 and 1962. Her project revealed ninety-four inhumation graves and forty-six urned cremation burials (Hawkes, Grainger 2003, 1–11, 113–132; see also Williams 2006, 95–96). The artefacts were not particularly frequent, but those that were placed in cinerary urns were almost exclusively combs and toilet implements. In urns 2, 3, 5, 11 and 23 (Fig. 3), there were bone or antler combs, while two combs were placed in urn 31. Moreover, a series of iron toilet implements were placed in urns 2, 11, 23 (Fig. 3) and 31. Yet the mnemonic significance of these items did not end there, for while two of the combs (urns 5 and 11) were composite combs like those found occasionally in inhumation graves and settlements, the rest (urns 2, 3, 23 and the two from 31) were single-piece miniature combs, in two cases pierced for suspension and it seems implausible to regard these as functional grooming implements. Instead, they can be considered miniatures, perhaps made for ritual use during the funeral.

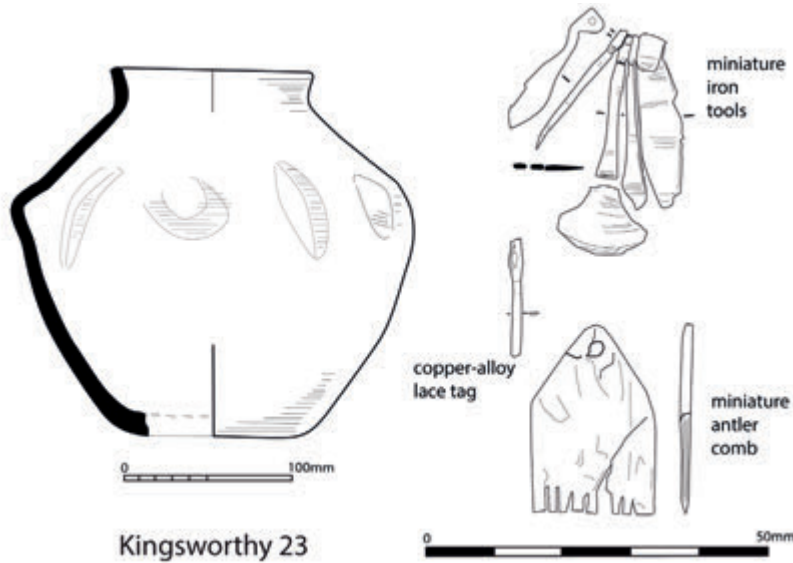


Fig. 3. Cinerary urn with miniature grooming implements from Worthy Park, Kingsworthy (Hampshire). After Hawkes, Grainger 2003. Reproduced with permission
Fig. 3. Urna z miniaturowymi przyborami toaletowymi z Worthy Park, Kingsworthy (Hampshire). Wg Hawkes, Grainger 2003. Reprodukacja za zgodą autora

Urn 2 provides the most distinctive assemblage. Here there were ten miniature toilet implements. They included an item tentatively recognised as a ‘miniature spear’. All items were suspended from an iron ring.

A different but comparable set of miniatures was found with urn 23 (Fig. 3) from which four miniature items were recovered, one of which resembles the ‘Thor’s hammers’ of later Scandinavian tradition (Hawkes, Grainger 2003, 124, 130). Indeed, this might be the earliest example of an amuletic hammer from the early medieval period (cf. Gardęła 2014).

Materiality might have also played a role in these toilet implements’ mortuary significance. In broadly contemporary inhumation graves, toilet implements are usually copper alloy (Williams 2007). Yet all those from cremation graves at Worthy Park were iron.

The vast majority of urns did not produce combs or toilet implements, so it is tempting to speculate about what circumstances singled out a minority of individuals for this distinctive treatment. It is possible that those who received the miniature objects were the graves

of ritual specialists or a particular status-group. It could even be the case that these artefacts had been utilised regularly in funerary roles before being deposited with ritual specialists (cf. Dickinson 1993; Geake 2003; see also Williams 2006, 96; 2007, 87; 2013). Given the partial nature of the burial evidence, we cannot be sure. What is evident is that there was little else that marked them out and therefore, whoever they were, this was a practice embedded within community ritual practices. Other mixed-rite cemeteries of central and southern England show that the Worthy Park graves are not unique, although these other instances of toilet implements are mainly known from isolated and/or poorly excavated graves. One of the better-excavated cemeteries to produce similar collections of iron miniatures in a minority of cremation burials is the Saxton Road, Abingdon (Oxfordshire) cemetery (Leeds, Harden 1936).

In her discussion of miniaturisation, Back Danielsson (2007, 172–175) has highlighted the ability of miniatures to prompt metaphorical thinking. In the specific context of cremation in these southern English sites, we see a far more restricted and yet distinctive use of the tools and grooming implements in only some graves in contrast to the more widespread evidence from eastern England. These items might have had a significance in relation to the fiery destruction and rebuilding of the body after death, with the ferrous and miniature dimensions of the artefacts serving to metaphorically equate cremation with metalworking and other technologies of transformation in which things are reconstituted by fire. Certainly the miniaturisation might be seen as condensing and enhancing the qualities of these artefacts when deployed with the dead, perhaps to consolidate the regenerative theme of post-cremation rituals.

Absence of evidence as context

If the recently published evidence for Cleatham, Alwalton and Worthy Park reveal that the significance of combs and toilet implements is variable, then there are further cemeteries where the absence of emphasis upon these items cannot be explained away with recourse to poor excavation or preservation. For older excavations, it is easy to dismiss lack of evidence as a result of poor preservation or the inadequate examination and recording of the urn contents (e.g. Leahy 2007, 208). However, a number of well-excavated and published cemeteries

are slowly building a picture that the placing of these items was not synonymous with the practice of cremation in all parts of later fifth and sixth-century England. Rather than weakening the argument for their significance, this evidence further shows that presence or absence of these artefacts was not simply a result of taphonomic factors. Indeed, there have been long-recognised instances, however, where combs and toilet implements have been conspicuous by their absence. In other words, it is increasingly evident that toilet implements and comb provision was not only variable, it was eschewed by some early Anglo-Saxon communities.

In East Anglia and the East Midlands the low frequency at South Elkington (Lincolnshire) (Webster 1952), Illington (Suffolk) (Davison *et al.* 1993) and Snape (Suffolk) (Filmer-Sankey, Pestell 2001, 161) might be dismissed on grounds of poor preservation and examination. However, the low proportion of combs and toilet implements at Thurmaston (Leicestershire) (Williams 1983) deserves further comment. Likewise, examples of well-excavated and examined cremation burials without combs and toilet implements become much more common in Essex. These include, Great Chesterford (Essex) where thirty-four cremation burials were found in the mixed-rite cemetery but they contained few artefacts (Evison 1994). Meanwhile, excavations at Springfield Lyons (also Essex) revealed a mixed-rite cemetery of 143 cremation and 114 definite inhumation burials (Tyler, Major 2005). Only twenty-three of the Springfield Lyons cremation burials contained artefacts (23/141 = 16%), even fewer than at Snape affected by poor recording in the nineteenth century. Many of these were burnt suggesting they were pyre-goods, although possible grave-goods include four unburnt copper-alloy tweezers (Mays 2005, 11). This low attention to the post-cremation rites is further reflected by the low bone-weight of the Springfield Lyons urns: many appear to be 'token' deposits while the urns were often undecorated and there were a number of unurned cremation burials (Tyler, Major 2005, 10). The recently published cremation cemetery from Rayleigh (Essex), reflects a similar picture with an overall paucity of pyre-goods and very few grave-goods (Ennis 2009). Richards' published tables of the percentage of finds from the Mucking (Essex) cremation burials suggests that there too, combs and toilet implements were rarely interred (Richards 1987, 109) and this is now confirmed by the published report (Hirst, Clark 2009; see also Squires 2015).

The same pattern applies in many of the mixed-rite cemeteries in the west and south Midlands. There were some pyre-goods but no combs and toilet implements recorded at Wasperton (Warwickshire) (Scheschkewitz 2006; Lee 2007; Carver *et al.* 2009) and the same applies to the mixed-rite cemetery at Lechlade (Gloucestershire) (Boyle *et al.* 1998). South of the Thames, a high proportion of unurned and poorly furnished cremation burials seems to be rule, including the urns from Portway, Andover (Hampshire) and Alton (Hampshire) (Cook, Dacre 1985; Evison 1988), Croydon, Surrey (McKinley 2003), Orpington (Kent) (Palmer 1984) and Apple Down (West Sussex) (Down, Welch 1990).

Hence Saxton Road, Abingdon and Worthy Park, Kingsworthy appear to have been exceptions rather than the rule in their deployment of miniature combs and iron toilet implements in selected urns. In combination, this growing negative evidence suggests that the deposition of combs and toilet implements in graves was a practice found more commonly in eastern (Anglian) districts and more rarely in southern (Saxon) areas. In broad terms, they are found in areas where greater attention was afforded to the post-cremation rites, including the proportion of decorated urns, low frequencies of unurned burials, and at or in the proximity of, large cremation cemeteries.

Conclusion

The wider investigation of hair in mortuary practices from across early medieval Europe is a potential theme for further investigation (see Brundle 2013; Williams 2013; Ashby 2014). Research could take multiple directions, focusing further on representations of the human body in art (e.g. Nugent, Williams 2012) and the evidence for implements of hair management from settlements and mortuary contexts. Together these promise to reveal fluctuations in grooming strategies for constructing senses of personhood but also broader ideologies linking life and death through metaphors and practices relating to hair. The results of this particular study show local and regional heterogeneity in the provision of combs and toilet implements with the cremated dead in early Anglo-Saxon England, a topic which has hitherto received limited attention. This picture is part of a broader appraisal of differences between a 'core' eastern England cremation phenomenon beginning in the early fifth century and those areas where cremation is found in

central and southern England identified by Hills and Lucy (2013; see also Williams 2002a). However, the specific variations within these regions have hitherto escaped attention. Aided by the publication of new data and a critical appraisal of the older evidence, in eastern England, the interpretation I have previously published appears supported and extended by the new data from the cremation cemetery of Cleatham (Leahy 2007; Squires 2013). Unpublished data from Loveden Hill demands appraisal in this regard (see Fennell 1964). I would suggest that, not only might cremation begin earlier here (Hills, Lucy 2013), but that these practices appear to be part of a complex ritual organisation of these sites. They may have perhaps been influenced by pagan ritual specialists and resulted from beliefs shared beyond and between particular families and households. Indeed, Alwalton serves to show that some groups might have made comb-deposition a near-ubiquitous practice in cremation rites.

Part of the explanation for these regional differences can be identified in the particular size and status of the larger cremation cemeteries. I have contended that large cremation cemeteries were more than burial facilities, but may have served as locales for ritual and political power – localised cult and ceremonial sites (Williams 2002b; 2004c). While evidence for these other features is inconclusive, it is possible that ritual specialists, or control of these sites by incipient elites, mobilised cremation as a strategy of distinction through an interplay of exclusion and inclusion. The rite may have drawn on remembered traditions from Continental homelands and invented/contrived identities rooted in an imagined mythical past for fluid and ethnically diverse social groups (see also Williams 2014). This form of burial organisation might have been important for immigrant groups asserting hyper-conservative identity in death in the fragmented and contested political landscape of sub-Roman Britain. A question of scale meant that this form of burial worked appropriately for localised groups with limited power networks. Certainly large cremation cemeteries of East Yorkshire, the East Midlands and East Anglia can be considered communities in death in close proximity to other groups using inhumation rather than exclusively serving coherent 'tribal' territories. Such regionally focused constellation of ritual practices that may have constituted an 'ideology of transformation' (see Williams 2001), creating and promoting a way of treating and perceiving the cadaver in death that may have

linked to a coherent eschatology and cosmology of transformation and regeneration of the dead as animated and corporeal within the landscape in their pots. This was not exclusive of inhumation, as we have seen, and indeed, inhumation was a minority rite at many of these sites that display a comparable connection between pottery and nourishing and hydrating the dead. Yet, if cremation was deployed in a climate of ethnogenesis at the local level, then mortuary practices might have been one arena where identities were linked to land, resources, myths and memories of descent.

While Hills and Lucy (2013, 329–331) explore the chronology of Spong Hill to suggest implications for our interpretations of the timing and scale of the Anglo-Saxon migration, their revised chronology also has implications for understanding why these large cremation cemeteries fall into disuse during the sixth century – far earlier than previously thought. This was far too early for direct Christian influence inspiring the decline of cremation. Instead, it might have been the rise of larger regional powers that rendered obsolete the power and significance of large cremation cemeteries.

Yet the mixed-rite cemetery at Alwalton indicates that the significance of combs and toilet implements was not restricted to the largest cremation cemeteries. Meanwhile, evidence from southern England adds new dimensions to the interpretation, showing how, in some cemeteries, miniatures were afforded to a select minority of graves. As Ashby (2014, 168) states, this reveals ‘heterogeneity’ of practice. Finally, it is becoming clear that the absence of combs and toilet implements from some sites like those in Essex and the West Midlands cannot always be dismissed as the result of poor preservation or recovery. In these cases it appears that less attention was afforded to the post-cremation procedures; perhaps the cremation itself was perceived as an adequate transformation and the below-ground placing of urns held less significance for the perception and treatment of the dead.

Hence, grave-goods in cremation burials had an enduring but variable significance. Where they were added to cinerary urns, it is argued that toilet implements and combs were elements of varied embodied beliefs in early Anglo-Saxon England. They were deployed to reconstitute social memories and create ancestors from ashes. If so, then the different treatments of the body identified within the cremation practices should not only underline the local and regional diversity of

early Anglo-Saxon mortuary practices but perhaps also differences in the kinds of personhood being remembered and/or how ritual practices extended to the mortuary arena via the medium of corporeal transformation and hair symbolism. This may reflect different Continent homelands of Germanic settlers, or differences in how these groups constructed themselves anew in the post-migration world of later fifth and sixth centuries fragmentary socio-political structures. The details of belief and practice in Anglo-Saxon paganism remain obscure and the mortuary arena will not provide us with all the answers. However, by considering the social and religious dimensions of both the form and variability in early Anglo-Saxon mortuary practices, connections between death, hair and memory can be discerned.

Acknowledgements

This paper emerges from a long-running discussion over a decade. I would like to acknowledge the discussions and feedback of numerous audiences to earlier versions of this paper presented at research seminars between 2005 and 2008 including those at the Universities of Lund, Kalmar, Stockholm and Uppsala in September 2007, the British Museum in March 2008 and the University of Gotland in May 2008. I am grateful to Martin Carver, Ruth Nugent, Tim Pestell, Martin Rundkvist, Alex Sanmark, Sarah Semple and Kirsty Squires for their comments on earlier drafts of this paper. Many thanks are due to Leszek Gardeła for his expert editorial guidance and translation.

References

- Ashby S. 2014. Technologies of Appearance: Hair Behaviour in Early Medieval Europe. *Archaeological Journal* 171, 151–84.
- Back Danielsson I.-M. 2007. *Masking Moments: The Transitions of Bodies and Beings in Late Iron Age Scandinavia* (= *Stockholm Studies in Archaeology* 40). Stockholm: University of Stockholm.
- Blair J. 1995. Anglo-Saxon Pagan Shrines and their Prototypes. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 8, 1–28.
- Bond J. 1996. Burnt Offerings: Animal Bone in Anglo-Saxon Cremations. *World Archaeology* 28(1), 76–88.
- Boyle A., Jennings D., Miles D. and Palmer S. 1998. *The Anglo-Saxon Cemetery at Butler's Field, Lechlade, Gloucestershire* (= *Thames Valley Landscapes Monograph* 10). Oxford: Oxford Archaeological Unit.

- Brown T. 1988. The Transformation of the Roman Mediterranean, 400–900. In G. Holmes (ed.), *The Oxford Illustrated History of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1–62.
- Brundle L. 2013. The Body on Display: Exploring the Role and Use of Figurines in Early Anglo-Saxon England. *Journal of Social Archaeology* 13(2), 197–219.
- Carver M. 2000. Burial as Poetry: the Context of Treasure in Anglo-Saxon Graves. In E. Tyler (ed.), *Treasure in the Medieval West*. York: York Medieval Press, 25–48.
- Carver M. 2005. *Sutton Hoo: A Seventh-Century Princely Burial Ground and its Context*. London: Society of Antiquaries of London.
- Carver M., Hills C. and Scheschkewitz J. 2009. *Wasperton. A Roman, British and Anglo-Saxon Cemetery in Central England*. Woodbridge: Boydell.
- Carver M., Sanmark A. and Semple S. 2010. *Signals of Belief in Early England: Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow.
- Content S. and Williams, H. 2010. Creating the Pagan English. In M. Carver, A. Sanmark and S. Semple (eds), *Signals of Belief in Early England: Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow, 181–200.
- Cook A. and Dacre M. 1985. *Excavations at Portway, Andover 1973–5* (= *Oxford University Committee for Archaeology Monograph* 4). Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- Crummy N. 2007. Grave and Pyre Goods from the Cremation Burials. In C. Gibson, Minerva: An Early Anglo-Saxon Mixed-rite Cemetery in Alwalton, Cambridgeshire. In S. Semple and H. Williams (eds.), *Early Medieval Mortuary Practices* (= *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14). Oxford: Oxbow, 261–275.
- Davison A., Green B. and Milligan W. F. 1993. *Illington: The Study of a Breckland Parish and its Anglo-Saxon Cemetery* (= *East Anglian Archaeology* 63). Dereham: Norfolk Museums and Archaeology Service.
- Devlin Z. 2007. *Remembering the Dead in Anglo-Saxon England: Memory Theory in Archaeology and History* (= *British Archaeological Reports British Series* 446). Oxford: Archaeopress.
- Dickinson T. 1993. An Anglo-Saxon “Cunning Woman” from Bidford-on-Avon. In M. Carver (ed.), *In Search of Cult: Archaeological Investigations in Honour of Philip Rahtz*. Woodbridge: Boydell, 45–54.
- Dobat A. S. 2006. The King and his Cult: the Axe-Hammer from Sutton Hoo and its Implications for the Concept of Sacral Leadership in Early Medieval Europe. *Antiquity* 80, 880–893.
- Down A. and Welch M. 1990. *Chichester Excavations VII*. Chichester: Chichester District Council.
- Ennis T. 2009. *An Early Saxon Cemetery at Rayleigh, Essex* (= *East Anglian Archaeology* 127). Chelmsford: Essex County Council.
- Evison V. 1988. *An Anglo-Saxon Cemetery at Alton, Hampshire* (= *Hampshire Field Club Monograph* 4). Gloucester: Alan Sutton.
- Evison V. 1994. *An Anglo-Saxon Cemetery at Great Chesterford, Essex* (= *Council for British Archaeology Research Report* 91). York: Council for British Archaeology.

- Fennell K. R. 1964. *The Anglo-Saxon Cemetery at Loveden Hill (Hough-on-the-Hill) Lincolnshire and its Significance in Relation to the Dark Age Settlement of the East Midlands*. Nottingham (Unpublished Doctoral Thesis, University of Nottingham).
- Fern C. 2007. Early Anglo-Saxon Horse Burial of the Fifth to Seventh Centuries AD. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14, 92–112.
- Filmer-Sanke W. and Pestell T. 2001. *Snape Anglo-Saxon Cemetery: Excavations and Surveys 1824–1992* (= *East Anglian Archaeology Report* 95). Ipswich: Suffolk County Council.
- Fowler C. 2004. *The Archaeology of Personhood*. London: Routledge.
- Gardela L. 2014. *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland* (= *Collectio Archaeologica Ressoiviensis* 33). Rzeszów: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Geake H. 2003. The Control of Burial Practice in Anglo-Saxon England. In M. Carver (ed.), *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*. Woodbridge: Boydell, 259–69.
- Gibson C. 2007. Minerva: An Early Anglo-Saxon Mixed-rite Cemetery in Alwalton, Cambridgeshire. In S. Semple and H. Williams (eds.), *Early Medieval Mortuary Practices* (= *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14). Oxford: Oxbow, 238–295.
- Hawkes S. C. and Grainger G. 2003. *The Anglo-Saxon Cemetery at Worthy Park, Kingsworthy, near Winchester, Hampshire* (= *Oxford University School of Archaeology Monograph* 59). Oxford: Oxford University School of Archaeology.
- Hills C. 1980. Anglo-Saxon Cremation Cemeteries, with Particular Reference to Spong Hill, Norfolk. In P. Rahtz, T. Dickinson and L. Watts (eds.), *Anglo-Saxon Cemeteries 1979* (= *British Archaeological Reports. British Series* 82). Oxford: Archaeopress, 197–208.
- Hills C. 1994. The Chronology of the Anglo-Saxon Cemetery at Spong Hill, Norfolk. In B. Stjernquist (ed.), *Prehistoric Graves as a Source of Information* (= *Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Konferenser* 29). Stockholm: Almqvist and Wiksell, 41–49.
- Hills C. 1999. Spong Hill and the Adventus Saxonum. In C. E. Karkov, K. M. Wickham-Crowley and B. K. Young (eds.), *Spaces of the Living and the Dead: An Archaeological Dialogue* (= *American Early Medieval Studies* 3). Oxford: Oxbow, 15–26.
- Hines J., Scull C. and Bayliss A. 2013. The Results and their Implications. In J. Hines and A. Bayliss (eds.), *Anglo-Saxon Graves and Grave Goods of the 6th and 7th Centuries AD: A Chronological Framework* (= *Society for Medieval Archaeology Monograph Series* 33). Leeds: Maney, 517–560.
- Hills C. and Lucy S. 2013. *Spong Hill Part IX: Chronology and Synthesis*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Hirst S. and Clark D. 2009. *Excavations at Mucking Volume 3: The Anglo-Saxon Cemeteries*. English Heritage: London.
- Hoggett R. 2007. Charting conversion: burial as a barometer of belief? *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14, 28–37.

- Jones A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King J. 2004. Grave-goods as Gifts in Early Saxon Burials. *Journal of Social Archaeology* 4(2), 214–238.
- Kinsley A. 1989. *The Anglo-Saxon Cemetery at Millgate, Newark-on-Trent, Nottinghamshire*. Nottingham: University of Nottingham.
- Lee F. 2007. Human Bone Report for the Anglo-Saxon Cemetery at Wasperton, http://ads.ahds.ac.uk/catalogue/archive/wasperton_ah_2008/. (Accessed: 8th November 2008).
- Leeds E. T. and Harden D. 1936. *The Anglo-Saxon Cemetery at Abingdon, Berkshire*. Oxford: Ashmolean Museum.
- Leahy K. 2007. 'Interrupting the Pots'. *The Excavation of Cleatham Anglo-Saxon Cemetery* (= *Council for British Archaeology Research Report* 155). York: Council for British Archaeology.
- Lethbridge T. C. 1951. *A Cemetery at Lackford, Suffolk*. Cambridge: Cambridge Antiquarian Society.
- Lucy S. 2000. *The Anglo-Saxon Way of Death*. Stroud: Sutton.
- Mayes P. and Dean M. J. 1976. *An Anglo-Saxon Cemetery at Baston, Lincolnshire* (= *Occasional Papers in Lincolnshire History and Archaeology* 3). Sleaford: Society for Lincolnshire History and Archaeology.
- Mays S. 2005. The Cremated Bone. In S. Tyler and H. Major (eds.), *The Early Anglo-Saxon Cemetery and Later Saxon Settlement at Springfield Lyons, Essex* (= *East Anglian Archaeology* 111). Chelmsford: Essex County Council, 10–11.
- McKinley J. 1994. *The Anglo-Saxon Cemetery at Spong Hill, North Elmham. Part VII: The Cremations* (= *East Anglian Archaeology* 69). Dereham: Norfolk Museums and Archaeology Service.
- McKinley J. 2003. The Early Saxon Cemetery at Park Lane, Croydon. *Surrey Archaeological Collections* 90, 1–116.
- McKinley J. 2007. Cremation Burial 1296. In C. Gibson 2007. Minerva: An Early Anglo-Saxon Mixed-rite Cemetery in Alwalton, Cambridgeshire. In S. Semple and H. Williams (eds.), *Early Medieval Mortuary Practices* (= *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14). Oxford: Oxbow, 276–279.
- Meaney A. 1964. *A Gazetteer of Early Anglo-Saxon Burial Sites*. London: Allen and Unwin.
- Meaney A. 1981. *Anglo-Saxon Amulets and Curing Stones* (= *British Archaeological Reports. British Series* 96). Oxford: Archaeopress.
- Myres J. N. L. and Green B. 1973. *The Anglo-Saxon Cemeteries of Caistor-by-Norwich and Markshall*. London: Society of Antiquaries.
- Myres J. N. L. and Southern W. H. 1973. *The Anglo-Saxon Cremation Cemetery at Sancton, East Yorkshire*. Hull: Hull Museums Service.
- Nilsson Stutz L. 2003. *Embodied Rituals and Ritualized Bodies* (= *Acta Archaeologica Lundensia* 46). Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- Nugent R. 2011. *Heads and Tails: Corporeal Transformations in the Mortuary Arena*, Chester. (Unpublished MPhil Thesis, University of Chester).
- Nugent R. and Williams H. 2012. Sighted Surfaces: Ocular Agency in Early Anglo-Saxon Cremation Burials. In I.-M. Back Danielsson, F. Fahlander and Y. Sjö-

- strand (eds.), *Encountering Images: Materialities, Perceptions, Relations* (= *Stockholm Studies in Archaeology* 57). Stockholm: Stockholm University, 187–208.
- Palmer S. 1984. *Excavations of the Roman and Saxon Site, Poverest, Orpington, Kent 1971–1978*. London: London Borough of Bromley.
- Perry G. 2012. Beer, Butter and Burial: The Pre-Burial Origins of Cremation Urns from the Early Anglo-Saxon Cemetery of Cleatham, North Lincolnshire. *Medieval Ceramics* 32, 9–21.
- Pluskowski A. 2011. The Archaeology of Paganism. In H. Hamerow, D. A. Hinton and S. Crawford (eds.), *The Oxford Handbook of Anglo-Saxon Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 742–763.
- Price N. 2008. Bodylore and the Archaeology of Embedded Religion: Dramatic License in the Funerals of the Vikings. In D. M. Whitley and K. Hays-Gilpin (eds.), *Faith in the Past: Theorizing Ancient Religion*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press, 143–165.
- Price N. 2010. Passing into Poetry: Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology. *Medieval Archaeology* 54, 123–156.
- Price N. and Mortimer P. 2014. An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo. *European Journal of Archaeology* 17(3), 517–38.
- Ravn M. 2003. *Death Ritual and Germanic Social Structure* (= *British Archaeological Report International Series* 1164). Oxford: Archaeopress.
- Reynolds A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*. Oxford: Oxford University Press.
- Richards J. D. 1987. *The Significance of Form and Decoration of Anglo-Saxon Cremation Urns* (= *British Archaeological Reports. British Series* 166). Oxford: Archaeopress.
- Richards J. D. 1992. Anglo-Saxon Symbolism. In M. Carver (ed.), *The Age of Sutton Hoo*. Woodbridge: Boydell, 131–49.
- Riddler, I. And Trzaska-Nartowski, N. 2013. Artefacts of worked bone and antler. In C. Hills and S. Lucy, *Spong Hill Part IX: Chronology and Synthesis*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 92–156.
- Scheschkewitz J. 2006. *Das spätrömische und angelsächsische Gräberfeld von Wasperton, Warwickshire*. Bonn: Dr Rudolf Habelt GmbH.
- Sanmark A. 2010. Living On: Ancestors and the Soul. In M. Carver, A. Sanmark and S. Semple (eds.), *Signals of Belief in Early England: Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow, 162–184.
- Semple S. 2011. Sacred Spaces and Places in Pre-Christian and Conversion Period Anglo-Saxon England. In H. Hamerow, D. A. Hinton and S. Crawford (eds.), *The Oxford Handbook of Anglo-Saxon Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 742–763.
- Squires K. 2012. Populating the Pots: The Demography of the Early Anglo-Saxon Cemeteries at Elsham and Cleatham, North Lincolnshire. *Archaeological Journal* 169, 312–342.
- Squires K. 2013. Piecing together Identity: A Social Investigation of Early Anglo-Saxon Cremation Practices. *Archaeological Journal* 170, 154–200.
- Squires K. 2015. The Integration of Microscopic Techniques in Cremation Studies. A New Approach to Understanding Social Identity Among Cremation Practicing Groups

- from Early Anglo-Saxon England. In T. Thompson (ed.), *The Archaeology of Cremation: Burned Human Remains in Funerary Studies*. Oxford: Oxbow, 151–72.
- Timby J. 1993. Sancton I Anglo-Saxon Cemetery. Excavations Carried Out between 1976 and 1980. *Archaeological Journal* 150, 243–365.
- Tyler S. and Major H. 2005. *The Early Anglo-Saxon Cemetery and Later Saxon Settlement at Springfield Lyons, Essex* (= *East Anglian Archaeology* 111). Chelmsford: Essex County Council.
- Webster G. 1952. An Anglo-Saxon Urnfield at South Elkington, Louth, Lincolnshire. *Archaeological Journal* 108, 25–64.
- Williams H. 2000. *'The Burnt Germans of the Age of Iron': An Analysis of Early Anglo-Saxon Cremation Practices*. Reading [unpublished doctoral dissertation, University of Reading].
- Williams H. 2001. An Ideology of Transformation: Cremation Rites and Animal Sacrifice in Early Anglo-Saxon England. In N. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*. London: Routledge, 193–212.
- Williams H. 2002a. 'The Remains of Pagan Saxondom'? Studying Anglo-Saxon Cremation Practices. In S. Lucy and A. Reynolds (eds.), *Burial in Early Medieval England and Wales* (= *Society of Medieval Archaeology Monograph Series* 17). Leeds: Maney, 47–71.
- Williams H. 2002b. Cemeteries as Central Places: Landscape and Identity in Early Anglo-Saxon England. In B. Hårdh and L. Larsson (eds.), *Central Places in the Migration and Merovingian Periods. Papers from the 52nd Sachsensymposium*. Lund: Almqvist, 341–362.
- Williams H. 2003. Material Culture as Memory: Combs and Cremation in Early Medieval Britain. *Early Medieval Europe* 12(2), 89–128.
- Williams H. 2004a. Artefacts in Early Medieval Graves – a New Perspective. In R. Collins and J. Gerrard (eds.), *Debating Late Antiquity in Britain AD300–700* (= *British Archaeological Reports. British Series* 365). Oxford: Archaeopress, 89–102.
- Williams H. 2004b. Death Warmed Up: The Agency of Bodies and Bones in Early Anglo-Saxon Cremation Rites. *Journal of Material Culture* 9(3), 263–291.
- Williams H. 2004c. Assembling the Dead. In A. Pantos and S. Semple (eds.), *Assembly Places and Practices in Medieval Europe*. Dublin: Four Courts Press, 109–134.
- Williams H. 2005a. Cremation in Early Anglo-Saxon England – Past, Present and Future Research. In H.-J. Häßler (ed.), *Studien zur Sachsenforschung* 15. Oldenburg: Isensee, 533–549.
- Williams H. 2005b. Keeping the Dead at Arm's Length: Memory, Weaponry and Early Medieval Mortuary Technologies. *Journal of Social Archaeology* 5(2), 253–275.
- Williams H. 2005c. Animals, Ashes and Ancestors. In A. Plusowski (ed.), *Beyond Skin and Bones? New Perspectives on Human-Animal Relations in the Historical Past* (= *British Archaeological Reports. International Series* 1410). Oxford: Archaeopress, 19–40.
- Williams H. 2006. *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams H. 2007. Transforming Body and Soul: Toilet Implements in Early Anglo-Saxon Graves. In S. Semple and H. Williams (eds.), *Early Medieval Mortuary*

- Practices* (= *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14). Oxford: Oxbow, 66–91.
- Williams H. 2010. At the Funeral. In M. Carver, A. Sanmark and S. Semple (eds.), *Signals of Belief in Early England: Anglo-Saxon Paganism Revisited*. Oxford: Oxbow, 67–83.
- Williams H. 2011a. The Sense of Being Seen: ocular effects at Sutton Hoo. *Journal of Social Archaeology* 11(1), 99–121.
- Williams H. 2011b. Mortuary Practices in Early Anglo-Saxon England. In H. Hamerow, D. Hinton and S. Crawford (eds.), *The Oxford Handbook of Anglo-Saxon Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 238–259.
- Williams H. 2013. Death, Memory and Material Culture: Catalytic Commemoration and the Cremated Dead. In S. Tarlow and L. Nilsson Stutz (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. Oxford: Oxford University Press, 195–208.
- Williams H. 2014. A Well-urned Rest: Cremation and Inhumation in Early Anglo-Saxon England. In I. Kuijt, C. Quinn and G. Cooney (eds.), *Fire and the Body: Cremation as a Social Context*. Tucson: University of Arizona Press, 93–118.
- Williams H. 2015. Towards an Archaeology of Cremation. In C. W. Schmidt and S. Symes (eds.), *The Analysis of Burned Human Remains*, 2nd Edition. London: Academic Press, 259–293.
- Williams P. 1983. *An Anglo-Saxon Cremation Cemetery at Thurmaston, Leicestershire* (= *Leicestershire Museums, Art Galleries and Records Service Archaeological Reports Series* 8). Leicester: Leicestershire Museums, Art Galleries and Records Service.
- Wilson D. 1992. *Anglo-Saxon Paganism*. London: Routledge.

Howard Williams

Śmierć, włosy i pamięć: Różnorodność kremacji we wczesno-anglosaskiej Anglii

Wprowadzenie

Zdając sobie sprawę ze zdawkowego i często mało wiarygodnego charakteru przekazów pisanych, źródła archeologiczne bywają często wykorzystywane w studiach nad „anglosaskim pogaństwem”. W najnowszych pracach z tego zakresu szczególną uwagę poświęcono sztuce (np. Pluskowski 2011) oraz specyficznym miejscom w przestrzeni, które najprawdopodobniej posiadały religijne znaczenie (Semple 2011). Także amulety i inne przedmioty magiczne (np. Meaney 1981; Wilson 1992; Brundle 2013) oraz możliwe świątynie (Blair 1995) objęto badaniami. Ponadto, wiele rozmaitych aspektów praktyk pogrzebowych poddanych zostało reewaluacji w odniesieniu do anglosaskiego pogaństwa. Pojawiły się także próby rozpatrywania praktyk ciałopalenia i wyposażania pochówków szkieletowych jako zabiegów o zdecydowanie pogańskim charakterze, zarówno pod względem ich kontekstu jak i znaczenia (Wilson 1992). Odejście od zwyczaju wyposażania grobów w przedmioty często związane było z nadejściem chrześcijaństwa i ingerencjami duchowieństwa (Filmer-Sankey, Pesell 2001; Hoggett 2007; Hines *et al.* 2013). Analizowanie różnych aspektów wczesno-anglosaskich praktyk pogrzebowych i wierzeń religijnych z pomocą specjalistycznych analiz okazało się bardzo owocne, szczególnie w zakresie studiów nad ofiarami zwierzęcymi składanymi w trakcie pogrzebów (Bond 1996; Fern 2007; Pluskowski 2011), a także w odniesieniu do roli sztuki w aktach funeralnych (np. Richards 1992) oraz w przypadku zabytków, które dodawano w chwili zasypywania grobów (King 2004). Ponadto podejmowane były także rozważania nad religijnym wymiarem wyjątkowo bogatych, elitarnych pochówków (np. Carver 2000; 2005; Dobat 2006; Williams 2011a; Price, Mortimer 2014), a także nad grobami tzw. „specjalistów od rytuałów” (ang. *ritual specialists*) (Dickinson 1993; Geake 2003; Reynolds 2009, 72–75).

Niniejszy artykuł podejmuje kolejny aspekt tego typu badań, czerpiąc swoje inspiracje z cennego studium Aleksa Pluskowskiego (2011) na temat wczesno-anglosaskich rytuałów i wierzeń. Pluskowski w optymistyczny sposób widzi możliwości odkrycia mnogości wariantów anglosaskiego pogaństwa dzięki studiom nad różnorodnością praktyk pogrzebowych – w tym różnych zabiegów mających na celu transformację i komemorację zmarłych. Moim zdaniem praktyki pogrzebowe zdecydowanie miały religijny charakter, ale trudno jest „odczytywać” dawne wierzenia ze sposobów wyposażenia grobów. Powinniśmy także być krytyczni wobec naszego własnego, niezwykłego tła kulturowego, które, poczynszy od czasów wiktoriańskich, wpływa na wszel-

kie badania nad anglosaskim pogaństwem. Pozostaje to również słabością współczesnych prób rekonstrukcji „germańskich” wierzeń pogańskich (por. Content, Williams 2010). Wobec tego, aby poszukiwać różnych wariantów anglosaskiego pogaństwa, musimy w mniejszym stopniu skupiać się na analizie wyjątkowych pochówków i egzotycznych przedmiotów. Znacznie więcej uwagi powinno się poświęcać kontekstualnym badaniom nad materiałami, które przypisać można różnego typu pochówkom, a także rewidować nasze wcześniejsze poglądy i adaptować je do wyników nowych odkryć.

W tym kontekście jestem zwolennikiem podejścia do praktyk pogrzebowych jako tzw. *bodylore*, które zaproponował Neil Price (2008). Są one rezultatem praktycznych i materialnych interakcji z ciałem zmarłej osoby oraz przekształceń jakim jest ono poddawane w kontekście śmierci. W tym ujęciu, zabiegi związane z ciałem i dokonywane na ciele zmarłego człowieka mogą być uznane za bardzo istotne akty, poprzez które konstituowano i reprodukowano wyobrażenia i pamięć o danej osobie wśród społeczności anglosaskich (por. także Nilsson Stutz 2003; Williams 2006; Price 2010). W teoretycznym ujęciu pogrzeb może być postrzegany jako *chaîne opératoire* (łańcuch operacji) praktycznych oraz ucieleśnionych technik, które dokonywane były przez żyjących członków danej społeczności i które miały na celu transformację społecznych, kosmologicznych oraz ontologicznych elementów zmarłej osoby w taki sposób, aby usytuować je w społecznej pamięci i mitologii (Williams 2010; 2011a; 2011b; 2013). Bez wątplenia podczas anglosaskich pogrzebów tego rodzaju praktyki mogą mieć różną skalę, tempo oraz strategię. W trakcie tych rytualnych procesów, zarówno indywidualne tożsamości jak i częściowe koncepcje dotyczące danej osoby były tworzone przez anglosaskie społeczności poprzez selektywne wspominanie i zapominanie. Zamiast dążenia jedynie do finalnego rezultatu jakim jest grób, proces wspominania danej jednostki dokonywał się poprzez interakcję, wymianę i rozmaite transformacje, które łączyły ludzi, zwierzęta, substancje i rzeczy podczas praktyk pogrzebowych (Fowler 2004; Back Danielsson 2007, 243–256).

Przyjęcie zarysowanej wyżej perspektywy daje nam możliwość przeniesienia naszej uwagi na bardziej skromne i praktyczne przedmioty wykorzystywane w anglosaskich praktykach związanych ze śmiercią. W kontekście anglosaskich grobów ciałałpalnych, transformacje ciał poprzez ogień i następujące po tym deponowanie ich w ziemi były zapewne postrzegane jako praktyki rytualne oraz „technologie pamiętania” (ang. *technologies of remembrance*) w obrębie szerszego ideologicznego kontekstu ekspozycji ciała i jego transformacji. Różnorodność tego rodzaju praktyk również powinna zostać poddana uważnym studiom. Skupianie się na różnorodności zamiast jedynie na tym co normatywne pozwala archeologom dostrzec rozmaite strategie transformowania i wspominania zmarłych wśród różnych, choć w dużej mierze równoczesowych, społeczności zamieszkujących terytory anglosaskiej Anglii.

Istnieje wiele potencjalnych aplikacji tego rodzaju perspektyw badawczych w odniesieniu do materiałów archeologicznych z okresu średniowie-

cza. W niniejszym studium pragnę zająć się motywem włosów oraz rozpatrzyć różne sposoby postrzegania przedmiotów higienicznych, które używane były w praktykach pogrzebowych wśród Anglosasów. Najpierw dokonana zostanie reewaluacja wcześniejszych prac poświęconych podobnym zagadnieniom, a następnie analizie poddane zostaną nowe źródła, które pomogą zweryfikować i pogłębić dotychczasowe dyskusje nad rolą włosów (w tym ich układania i transformacji) w pochówkach ciałałpalnych we wczesno-anglosaskiej Anglii (szersze dyskusje por. Williams 2003; 2007; 2014; Ashby 2014).

Nowe spojrzenie na grzebień i przedmioty toaletowe we wczesno-anglosaskich pochówkach ciałałpalnych

Szczegółowy przegląd dotychczasowych prac na temat roli przedmiotów higienicznych odkrywanych w grobach ciałałpalnych z okresu wczesno-anglosaskiego stanowi istotny element niniejszego artykułu. W moich wcześniejszych pracach analizowałem sposoby i motywy używania rogowych grzebieni oraz przedmiotów toaletowych w anglosaskich grobach ciałałpalnych (Williams 2001; 2002a; 2003; 2004a; 2005a; 2007; 2014). Przedmioty te zazwyczaj nie noszą śladów ognia, a przepalenie występuje na nich jedynie sporadycznie. W związku z tym są one raczej w większości przypadków „darami grobowymi” a nie „darami stosowymi” (tzn. składanymi na stosie) – były one składane po akcie ciałałpalenia i umieszczane w urnach wraz z przepalonymi kośćmi i prochami (Ryc. 1).

W pochówkach ciałałpalnych grzebień zwykle znajdowane są we fragmentach, ale bez jakichkolwiek uszkodzeń spowodowanych działaniem ognia. Jakkolwiek może to może wskazywać jedynie na kruchość tego rodzaju przedmiotów, znalezienie tylko jednej połówki grzebienia w wielu grobach skłoniło do przypuszczenia, że w niektórych przypadkach grzebień został celowo przełamany i jego druga połowa została zatrzymana przez żałobników jako pamiątka (np. Crummy 2007, 264).

Większość badaczy tego zagadnienia uznawała grzebień i przedmioty toaletowe jako symbolizujące wyidealizowany, społeczny obraz danej osoby w momencie jej śmierci (Richards 1987; Ravn 2003), albo całkowicie pomiąła specyficzne znaczenie przedmiotów toaletowych (np. Wilson 1992, 139–140; King 2004, 226–227; Squires 2013). W moich wcześniejszych studiach starałem się zidentyfikować co odróżnia od siebie te zestawy przedmiotów i czyni je ważnymi w trakcie pogrzebu, bazując na sugestii, że posiadały one specyficzne, „magiczne” lub „amuletyczne” funkcje podczas zabiegów funeralnych ze względu na ich ścisły związek z włosami – ich czesaniem, układaniem i obcinaniem. Studia te zostały zainspirowane krótkim komentarzem T. C. Lethbridge (1951) odnośnie pochówków ciałałpalnych z Lackford (Suffolk) i rozważaniami nad różnorodnym zastosowaniem amuletów w kontekstach anglosaskich, jakich podjęła się Audrey Meaney (1981).

Pod wpływem prac wspomnianych badaczy sugerowałem, że zarówno przedmioty toaletowe jak i grzebień były związane z włosami podczas ry-

tuałów żałobnych. Przedmioty te stanowiły część równoległych transformacji jakim ulegali żałobnicy, ciało oraz dusza zmarłego podczas aktu kremacji i pochówku spalonych szczątków. W szczególności, związek tych przedmiotów z procesami następującymi tuż po kremacji zwłok, może sugerować, że działały one jako mnemoniczne pomoce (ang. *commemorative catalysts*), które wspomagały możliwości wspominania zmarłych. Należy jednak podkreślić, że przedmioty toaletowe same w sobie nie były specjalnie wartościowe i nie były one też przedmiotami, które wspominano – chodzi tutaj raczej o emocje, które z nimi łączono, także w odniesieniu do osób zmarłych. Jako takie wspomagały one i amplifikowały procesy społecznej pamięci. Przede wszystkim, przedmioty toaletowe można uznać jako elementy strategii mającej na celu odbudowanie cielesności zmarłej osoby, poprzez nadanie prochom nowej warstwy i treści w trakcie pochówku na cmentarzysku (Williams 2003; 2007).

Powyższe interpretacje zostały zainicjowane w trakcie moich badań w ramach dysertacji doktorskiej (Williams 2000) i następnie rozwinięte w dwóch artykułach (Williams 2003; 2007), a także umieszczone w kontekście szerszych dyskusji nad anglosaskimi praktykami pogrzebowymi (Williams 2002a; 2004a; 2005a; 2006; 2010; 2011b). Znaczenie przedmiotów toaletowych podczas anglosaskich pogrzebów zasadniczo różni się od treści przydawanych broni i akcesoriom stroju, a także ich biografii. W przypadku broni, jakkolwiek militaria są integralnym elementem grobów szkieletowych, wygląda na to, że rzadko była ona składana do grobów ciałopalnych (Williams 2005b). Próbując zrozumieć tę jasną różnicę w biografii przedmiotów poddawanych ciałopaleniu, możemy zauważyć jak palenie zmarłych było sposobem na selektywne ich wspominanie oraz zapominanie oraz jak przedmioty były strategicznie związane (a jednocześnie oddzielone) z prochami aby jeszcze dobitniej wyrazić selektywną pamięć o zmarłych wśród żałobników. Kremacja jako ideologia transformacji pokazuje także, że tego rodzaju pogrzeby scalały ze sobą ludzkie i zwierzęce tożsamości (Williams 2001; 2005c) i wskazywały na sprawczość (*agency*) zwłok i kości w dystynktywnych strategiach komemoracji (Williams 2004b). W moich wcześniejszych studiach badałem także implikacje jakie ma w sobie sposób złożenia spalonych szczątków w urnach ceramicznych (Nugent, Williams 2012; Williams 2005c) i dialektykę pomiędzy praktykami kremacji i inhumacji, które funkcjonowały w ramach tych samych lub sąsiadujących ze sobą społeczności (Williams 2014).

Niniejsza praca ma szersze znaczenie zarówno w jak i poza terytorium wczesno-anglosaskiej Anglii. Dla przykładu, w ostatnim czasie zagadnienia związane ze „wspomaganą komemoracją” (ang. *cathalythic commemoration*) omawiałem w kontekście wczesnośredniowiecznej Skandynawii (Williams 2013). W tym przypadku argumentowałem, że niektóre przedmioty użyte w pochówkach ciałopalnych nie były pierwotnie uznawane jako mające związek ze specyficznymi tożsamościami jakie zmarli mieli za życia lub jakie inni im nadawali, lecz ich celem było raczej umożliwienie przekształcenia wspomnień o nich w trakcie pochówku, poprzez cielesną transformację. Moje studia stały się też inspiracją do szerszej, międzykulturowej dyskusji na te-

mat tego jak w ogóle podchodzimy dziś do „archeologii kremacji” (Williams 2015). Mają one także wpływ na rozumienie motywu włosów i cielesnych transformacji, który występuje we wczesnej sztuce anglosaskiej (zob. Brundale 2013; Ashby 2014), a także na szersze, skupione na aspektach cielesności podejścia do transformacji ciała we wczesnośredniowiecznych praktykach związanych ze śmiercią (Williams 2006; Nugent 2011; Nugent, Williams 2012).

Krytycy i samokrytyka

Wraz z rozwojem omówionych wyżej hipotez, spotykały się one z różną recepcją ze strony badaczy, lecz wydaje się, że moje argumenty generalnie zostały zaakceptowane. W publikacji dotyczącej znalezisk z Mucking (Essex), dyskusja odnośnie znaczenia włosów i higieny została podjęta w ramach sekcji dotyczącej „wierzeń i statusu” (Hirst, Clark 2009, 631). Jakkolwiek Hills i Lucy (2013, 62–68, 314) w swojej finalnej analizie zestawów toaletowych i związanych z nimi przedmiotów ze Spong Hill (Norfolk) nie wydają się zgadzać z wcześniejszymi moimi studiami na ten temat (Williams 2007), w tej samej pracy Riddler i Trzaska-Nartowski pozytywnie odnoszą się do moich badań i wniosków na temat zależności pomiędzy wiekiem i płcią osób pochowanych z różnymi typami grzebieni na tym cmentarzysku (Riddler, Trzaska-Nartowski 2013; por. Williams 2003). Co znamienne, potwierdzają oni także, że całościowy obraz tych kwestii pozostaje niezmienny w różnych fazach chronologicznych na cmentarzysku w Spong Hill i że wykonane z poroża grzebienie różnych typów znajdowane są wśród różnych grup wiekowych i osób, zarówno zidentyfikowanych jako mężczyźni jak i kobiety, ale z pewną ich przewagą wśród dorosłych kobiet (Riddler, Trzaska-Nartowski 2013, 144).

Inne prace w bardziej krytyczny sposób odnoszą się do moich argumentów. Praca doktorska Zoë Devlin krytycznie odnosiła się do moich wcześniejszych dyskusji (Williams 2003; 2004a) sugerując, że nie są one „całkowicie satysfakcjonujące”, choć nie sprecyzowano podstaw takiego twierdzenia (Devlin 2007, 24). Devlin uważała także, że moje wcześniejsze badania nie precyzują dlaczego biżuteria i broń używane były w kontekstach funeralnych w inny sposób niż grzebienie i przedmioty toaletowe, choć w rzeczywistości jasno omawiam te kwestie w artykule, którego ta autorka nie cytuję (Williams 2005c). Co jednak znamienne, Devlin (2007, 38) zasadniczo zgadza się w swojej dysertacji z moimi poglądami i dostrzega, że grzebienie i przedmioty toaletowe posiadają inny mnemoniczny związek z ciałem niż brosze czy inne kategorie zabytków odkrywanych we wczesno-anglosaskich grobach ciałopalnych.

Kwestią w której się jednak z Devlin nie zgadzamy jest sposób interpretowania różnicy pomiędzy narzędziami toaletowymi, a generalnie elementami stroju. Devlin uznaje przedmioty toaletowe i grzebienie jako symbole „osobistych” tożsamości, w odróżnieniu do „społecznych tożsamości”, które

są konstituowane i manifestowane poprzez strój i uzbrojenie. W ogólnym sensie ten argument wydaje się trafny, ale polega on zasadniczo na współczesnym rozumieniu „prywatnych” praktyk toaletowych *versus* „publicznemu” ubiorowi, co mogło w całkiem inny sposób przejawiać się we wczesnym średniowieczu (por. Ashby 2014). Istnieją dość ewidentne zbieżności pomiędzy tymi kategoriami zabytków: zarówno elementy stroju jak i przedmioty toaletowe były częścią codziennych praktyk związanych z dbaniem o ciało i jego eksponowaniem, innymi słowy z „technologiami ciała” (ang. *technologies of the body*). W momencie śmierci obie kategorie mogły zostać użyte aby przedstawić różne aspekty społecznej tożsamości, takie jak wiek, płeć (*gender*) i pokrewieństwo. Ponadto, wszystkie te przedmioty mogły być użyte aby wyrazić obrzędy przejścia (fr. *rites de passage*) w kontekście śmierci (por. Williams 2003; 2007). Różnice pomiędzy elementami stroju i przedmiotami toaletowymi są widoczne w tym, że przedmioty toaletowe (łącznie z grzebieniami) wymagały intymnych interakcji pomiędzy osobami w obrębie członków świąty lub domostwa. Czesanie, układanie i dbanie o włosy rodzeństwa, dzieci, władców i władczyń może należeć do działań, które określały związki ze świątą, domownikami i członkami rodziny. Z pewnością bardziej „intymne” działania związane z włosami zmarłych mogły być uznawane za będące niejako dalszym etapem i rozwinięciem tych bardziej codziennych zadań. W związku z tym można sądzić, że w społecznościach wczesnośredniowiecznych praktyki związane z włosami nie były w żadnym stopniu mniej „społeczne” niż ubiór, lecz wymagały działań, podczas których konieczna była interakcja z innymi osobami. Co więcej, przedmioty toaletowe były w wyjątkowy sposób związane z transformacjami włosów i poprzez to mogły one przybierać różne role w procesie tworzenia jasnych zależności pomiędzy poszczególnymi osobami bądź grupami (zarówno w życiu codziennym jak i w obliczu śmierci) poprzez różne manipulacje elementów ciała.

Praca Devlin i moje wcześniejsze studia uznają przedmioty toaletowe i inne artefakty za kluczowe elementy technologii pamiętania (ang. *technologies of remembrance*), poprzez które dana osoba była selektywnie zapamiętywana i zapominana podczas kluczowych etapów praktyk związanych ze śmiercią. Wraz z Devlin oboje przyjmujemy podobne ramy teoretyczne, które zaaplikować można do badań nad kulturą materialną, przestrzenią oraz krajobrazami śmierci w okresie wczesnego średniowiecza z wykorzystaniem koncepcji dotyczących społecznej pamięci. Istnieją jednak inne, ważne ograniczenia w moich badaniach, których Devlin nie wymienia. Moja samokrytyka jest konieczna, aby móc przesunąć dalej granice poznania przedmiotów toaletowych w praktykach związanych ze śmiercią we wczesno-anglosaskiej Anglii.

Przed wszystkim w moich wcześniejszych pracach niepotrzebnie postulowałem dość wyraźny kontrast pomiędzy „retrospektywną mnemonicznością” (ang. *retrospective mnemonics*) darów składanych na stosie jako związanych z manifestowaniem biografii zmarłej osoby i jej społecznych relacji (podobnie jak w przypadku składania darów grobowych w pochówkach szkieletowych), a darami grobowymi jako projekcjami nowej „prospektywnej” tożsamości

tworzonej po akcie ciałopalenia. To rozróżnienie jednak bardziej utrudnia niż ułatwia nasze rozumienie cyrkulacji przedmiotów podczas anglosaskich pogrzebów. Co więcej, idąc tym tropem i sugerując, że przedmioty w grobach szkieletowych nie mają żadnej prospektywnej lub aktywnej mnemonicznej roli jest nieuzasadnione. W związku z tym nie powinniśmy przeceniać różnic pomiędzy znaczeniem składania darów w tych dwóch typach praktyk pogrzebowych (tzn. kremacji i inhumacji) (por. Williams 2014). Istnieje wiele podobieństw pomiędzy kremacją i inhumacją, a dary składane na stosie i do grobów mogą dzielić i operować w obrębie dialektyki mnemonicznej transformacji podczas pogrzebów, jak już zaobserwowane to zostało w pracy Devlin (2007) i moich artykułach (Williams 2005a; zob. także Williams 2014). Kwestie te także mają związek z cielesnymi transformacjami omawianymi w badaniach Ruth Nugent (2011). Niemniej jednak, jak podkreślali już Julian D. Richards (1987) oraz Mats Ravn (2003), dary składane na stosie i pochowane w urnach mogą mieć jeszcze więcej znaczeń niż dotąd udało się rozpoznać i nie tylko przybory toaletowe, grzebienie i same urny wymagają naszej uwagi. W związku z tym, związki pomiędzy przedmiotami toaletowymi i urnami zdecydowanie wymagają w przyszłości dalszych badań (zob. także Nugent, Williams 2012).

Zarówno Devlin i ja zaznaczaliśmy, że konieczne są dalsze badania nad subtelnymi różnicami pomiędzy znaczeniem różnych rodzajów narzędzi toaletowych i grzebieni, a także nad ich związkami z podobnymi przedmiotami w kulturze materialnej różnych innych społeczności. Techniki komemoracji wśród społeczności rzymsko-brytyjskich i kontynentalnych także wymagają głębszych studiów i kontekstualizacji, której brakuje zarówno w moich pracach, jak i publikacjach innych autorów. Podobnie rzecz się ma w przypadku rozmaitych zabiegów związanych z dbaniem o ciało (w odróżnieniu od po prostu „ubioru”), które widoczne są w anglosaskich grobach szkieletowych i trwają nadal w okresie konwersji oraz później – one również wymagają pogłębionych studiów. Szersze znaczenia włosów, ich przedstawienia w sztuce, tylko sporadycznie analizowane były w literaturze przedmiotu i zdecydowanie problematyka ta także wymaga dalszej uwagi (Williams 2003; Brundle 2013; Ashby 2014).

Rozważania nad znaczeniem włosów w praktykach ciałopalenia we wczesno-anglosaskiej Anglii można też poszerzyć i uwzględnić w nich inne przedmioty, nie tylko same urny. Na przykład, w swojej niedawno wydanej pracy, Gareth Perry (2012) wskazywał, że urny mogły być pierwotnie używane do przygotowywania i/lub przechowywania piwa lub masła, a dopiero później użyte jako pojemniki na spalone szczątki. Myśląc o odrazie jaką Sidonius Apollinaris darzył Wizygotów, którzy mieli wsmarowywać zjełczałe masło w swoje włosy (Brown 1988, 5), być może da się wysnuć przypuszczenie, że urny były znaczeniowo powiązane z ich (domniemaną) wcześniejszą rolą jako pojemniki na substancje używane do układania bród i fryzur? Jeżeli tak było faktycznie, to naczynia nie tylko symbolizowały nową cielesność zmarłych. Dawały im one ponadto formę i powłokę. Czy w tym znaczeniu naczynia mogły być także związane z transformacjami jakimi poddawane były włosy?

Regionalna różnorodność i znaczenie przyborów toaletowych

Powyższy przegląd dotychczasowego stanu badań pozwala nam na postawienie pytania na temat znaczenia przyborów toaletowych w anglosaskich grobach – jak i dlaczego praktyki ich deponowania różnią się na cmentarzyskach? Moje wcześniejsze studia opierały się jedynie na trzech stanowiskach i w efekcie możliwości identyfikacji lokalnej oraz regionalnej różnorodności w zakresie sposobów deponowania grzebieni oraz przyborów toaletowych w grobach były ograniczone. Stanowiska, które poddałem analizie to badane w latach 50. cmentarzysko w Newark (Nottinghamshire), opublikowane w pracy Gavina Kinsey’a (1989), a także nowsze, mające szczegółowe analizy osteologiczne, odkryte w Spong Hill (Hills 1980) i Sancton (East Yorkshire) (Myres, Southern 1973; Timby 1993). Raport na temat szczątków kostnych z Newark jest dość ogólny, ale zarówno w przypadku Spong Hill jak i Sancton przygotowane zostały dokładne i wiarygodne analizy szczątków ludzkich i zwierzęcych (McKinley 1994; Bond 1996). Starsze publikacje nie były przeze mnie używane, ponieważ uznane zostały za zbyt lakoniczne, lub prezentujące dane, które są mało wiarygodne (np. Mayes, Dean 1976; Webster 1952). W związku z koniecznością takiego a nie innego doboru źródeł, zarówno regionalna jak i lokalna różnorodność w zakresie praktyk wyposażania grobów w grzebienie oraz przybory toaletowe nadal rozpoznana jest jedynie częściowo (zob. niedawną pracę Hills, Lucy 2013, 320–324).

Obecny stan badań pozwala na podjęcie nowych studiów nad regionalną różnorodnością w odniesieniu do wspomnianych grup zabytków we wczesno-anglosaskich praktykach pogrzebowych. W związku z tym niniejszy artykuł daje możliwość aby (a) włączyć do dyskusji rezultaty badań wykopaliskowych podjętych po opublikowanych przeze mnie wcześniej pracach, (b) rozważyć w jakim stopniu owe nowe dane wzmacniają twierdzenia na temat danych ze starszych publikacji, (c) ocenić implikacje jakie niesie w sobie większa różnorodność w zakresie składania grzebieni i przyborów toaletowych do wczesno-anglosaskich grobów ciałałpalnych. Stanowiąc uaktualnienie i krytyczną refleksję nad moimi wcześniejszymi studiami, niniejszy artykuł ma na celu także pokazanie jak moje wcześniejsze argumenty można pogłębić oraz poszerzyć.

Należy w tym miejscu dodać, że niniejsza praca została także zainspirowana ostatnimi publikacjami Kirsty Squires (2012; 2013; 2015), która dostrzegła fundamentalną różnicę w technikach kremacji jakie stosowane były we wschodniej i południowej Anglii. Prawdopodobnie odzwierciedlają one także odmienności w stosowaniu kremacji obok inhumacji pomiędzy „anglo” i „saksońskimi” partiami południowo-wschodniej Brytanii (Williams 2002a). Chciałbym więc dokonać oceny stanowisk wcześniej niepoddawanych dyskusji w moich pracach, które rzucają światło na różnorodność używania przyborów toaletowych we wczesno-anglosaskich grobach ciałałpalnych. Analizując najnowsze publikacje jestem w stanie umieścić dyskusję

na temat kremacji zarówno w obrębie południowej jak i wschodniej Anglii i zidentyfikować przynajmniej trzy, a możliwie cztery, różne tradycje ciałopalenia, gdzie na rozmaite sposoby wykorzystywano grzebienie i przybory toaletowe (zob. także Hills, Lucy 2013, 324–327, 335–338).

Cleatham

W swojej pracy Hills i Lucy (2013, 320–324) dostarczają cennego porównawczego przeglądu praktyk ciałopalenia we wschodniej Anglii (East Midlands, East Anglia). Kluczowe dla naszego zrozumienia pochówków ciałopalnych są rezultaty niemal ukończonych już wykopalisk na wczesno-anglosaskim cmentarzysku w Cleatham (North Lincolnshire) (Leahy 2007). Znalezione tam 1204 urny datowane na późny V i VI wiek n.e. Były tam także 62 groby szkieletowe datowane od V–VII wieku n.e. Używając tradycyjnej terminologii, Cleatham można uznać za cmentarzysko o mieszanym obrządku (birytualne) (Meaney 1964; Lucy 2000). Takie określenie jest jednak mylące i wydaje się bardziej sensownym uznanie tego cmentarzyska za „ciałopalne”, gdyż tylko niewielka ilość grobów (łącznie 51), które są współczesne grobom ciałopalnym, to groby szkieletowe (jak w przypadku Spong Hill, Norfolk – Hills 1980; 1994; 1999) wraz z 11 pochodzącymi z „późnej-fazy” datowanej na VII wiek (jak w przypadku Caistor-by-Norwich – Myres, Green 1973; zob. także Leahy 2007, 10–11). Cmentarzysko ulokowane było na szczycie Lincoln Edge i mogło znajdować się bezpośrednio na wcześniejszym, prehistorycznym stanowisku z kopcem na szczycie, co czyniło je widocznym punktem w okolicznym krajobrazie (Leahy 2007, 3–6). Leahy (2007, 25) ocenia, że jak dotąd przebadano aż 86% całego cmentarzyska.

Spośród urn znalezionych w Cleatham, 960 zawierało przynajmniej częściowo nienaruszone wyposażenie. 609 (63,4%) z nich posiadało przedmioty, jak dotąd stanowiąc największą liczbę „wyposażonych” urn znalezionych na jakimkolwiek anglosaskim cmentarzysku. Odzwierciedla to relatywnie dobry stopień zachowania materiałów na tym stanowisku w porównaniu do innych cmentarzysk z grobami ciałopalnymi, które ucierpiały z powodu intensywnej orki (e.g. Filmer-Sankey, Pestell 2001, 12). W przypadku Cleatham dokonano też systematycznych badań gabinetowych i analiz zawartości większości urn (Leahy 2007, 23).

W trakcie badań dostrzeżona została różnica pomiędzy darami złożonymi na stosie oraz wykazującymi ślady spalenia, a darami grobowymi, na które składały się fragmenty grzebieni i przyborów toaletowych. Grzebienie znalezione zostały w aż 281 urnach na cmentarzysku w Cleatham, czyli w 29,3% wszystkich grobów tam znalezionych i wśród 46,1% grobów zawierających wyposażenie (Leahy 2007, 204, 230). Statystyki te mogą być jednak nadal zaniżone, ponieważ na cmentarzyskach w Sancton i Spong Hill fragmenty kościanych i rogowych przedmiotów zostały odkryte dopiero wtedy, gdy do specjalistycznych analiz zaangażowano archeozoologów – tego typu wnikliwe studia powinny być podjęte także w przypadku materiałów z Cleatham

(por. Bond 1996). Generalnie, znaleziono tam mniej grzebieni niż w Spong Hill, ale w sensie procentowym oznacza to niemal dwukrotnie większą częstotliwość tej praktyki niż zarejestrowano w Sancton czy Spong Hill.

Wedle analizy Leahy, urny odkryte w Cleatham mogą być podzielone na pięć faz. Pokazuje to także, że grzebienie używane były w kontekście grobowym przez cały okres użytkowania tego stanowiska. Mapy rozmieszczenia tych przedmiotów pokazują, że występują one we wszystkich strefach omawianego cmentarzyska. Były one zdecydowanie ważnym elementem praktyk ciałopalenia dokonywanych w Cleatham, lecz najczęściej występują one w urnach należących do pierwszej fazy wyróżnionej przez Leahy (2007, 204). Stwierdzono także, że 38 (13,5%) z nich zostało spalonych, co świadczy o tym, że zostały one umieszczone na stosie, lecz większość z grzebieni była pofragmentowana i dodana do urn w trakcie rytuałów dokonanych po akcie kremacji. Leahy (2007, 208) interpretuje to jako działanie żałobników, którzy odłamywali najłatwiej usuwalną część grzebienia aby umieścić ją w urnie, ale nie próbuje on rozważyć co taka praktyka mogła oznaczać. Niemniej jednak, związek grzebieni z aktem kremacji jest dodatkowo podkreślony przez ich całkowity brak w 62 grobach szkieletowych odkrytych na tym cmentarzysku (Leahy 2007, 205–206).

Przybory toaletowe były ważnym, lecz drugorzędnym, elementem darów grobowych rozpoznanych na cmentarzysku w Cleatham, które przynależą do wszystkich jego faz i znajdowane są we wszystkich częściach tego stanowiska. Szczypce znalezione zostały w 41 urnach (4,5% wszystkich urn, 7,1% wyposażonych urn). Zazwyczaj wykonane były one z żelaza, choć znane są cztery przypadki gdzie sporządzono je ze stopów miedzi (Leahy 2007, 208–209). Znalezione ponadto 27 nożyc i 18 brzytw, a także 10 noży, wszystkie wykonane z żelaza i posiadające ślady uszkodzeń spowodowanych działaniem ognia. Ostatecznie, w przynajmniej dwóch przypadkach, Leahy (2007, 209) rozpoznał także przykłady żelaznych „drapaczy”. Odkryto także miniaturowe i pełnowymiarowe przedmioty (np. Leahy 2007, 224). Częstotliwość występowania tego rodzaju przedmiotów jako darów grobowych można porównać z innymi cmentarzyskami ciałopalnymi z terenów Anglii, jak na przykład Sancton, Newark czy nadal nieopublikowane stanowisko z Elsham, ale na wszystkich z nich częstotliwość występowania omawianych kategorii zabytków jest zdecydowanie mniejsza niż w przypadku Spong Hill (Leahy 2007, 230).

Jak wspominałem, analiza kości zwierzęcych z Cleatham nadal czeka na przeprowadzenie, a Leahy (2007, 60) nie był też w stanie przeprowadzić pełnej analizy szczątków ludzkich. Po jego badaniach, Kirsty Squires dokonała szczegółowych badań ludzkich szczątków z cmentarzyska w Cleatham, wraz z materiałami z niedalekiego cmentarzyska ciałopalnego w Elsham. Pełne rezultaty jej studiów generalnie pokrywają się z moimi argumentami dotyczącymi spektrum wieku osób, którym do grobów składano przybory toaletowe i grzebienie (Squires 2013, 191), chociaż płeć zmarłych różniła się znacząco – w przypadku Elsham grzebienie związane były z osobami płci żeńskiej, a w Cleatham z osobami płci męskiej (Squires 2013, 192). Squires

zauważyła również podobne tendencje w zakresie występowania przyborów toaletowych wśród grobów męskich na cmentarzysku w Cleatham. W swoim studium Leahy (2007) nie omawia komemoratywnych ról tych przedmiotów, ale Squires (2013) odnotowuje ich potencjalne znaczenie w tym kontekście. Wydaje się więc, że materiały z Cleatham wspomagają i poszerzają interpretacje dotyczące znaczenia grzebienników i przyborów toaletowych dla społeczności grzebiących swoich zmarłych na dużych cmentarzyskach ciałopalnych we wschodniej Anglii. Podczas gdy Squires pokazuje wyraźnie jak dwa geograficznie bliskie sobie cmentarzyska mogą ukazywać użycie podobnych przedmiotów w odmienny sposób, stanowisko z Cleatham generalnie potwierdza tezy przedstawione w moich wcześniejszych pracach.

Alwalton

Możliwe jest rozbudowanie obserwacji Squires (2013), w zakresie odmienności w praktykach pogrzebowych na różnych cmentarzyskach, poprzez dostrzeżenie dalszej różnorodności w użyciu przyborów toaletowych na cmentarzyskach o mieszanym obrządku (birytualnych) znajdujących się na obszarze wschodniej Anglii. Tutaj cmentarzyska, na których praktykowano w ciągły i równoczesowy sposób zarówno kremację jak i inhumację określane są mianem „cmentarzysk o mieszanym obrządku” (ang. *mixed-rite cemeteries*). Jak wspominałem wcześniej, moja definicja różni się jednak w zakresie użycia terminu „mieszany obrządek” do opisu jakiegokolwiek cmentarzyska posiadającego oba typy pochówków (Meaney 1964; Myres, Green 1973; Lucy 2000). W moich pracach używam owego terminu w odniesieniu do cmentarzysk gdzie regularnie stosowano takie praktyki, w odróżnieniu do miejsc gdzie oba obrządki były obecne tylko w pewnym stopniu (zob. Williams 2002a).

We wcześniejszych studiach nie prowadzono dyskusji nad wyposażaniem urn na cmentarzyskach o mieszanym obrządku z obszarów wschodniej Anglii (lecz zob. krótki przegląd w Hills, Lucy 2013, 324–327). Pozyskane niedawno dane pozwalają jednak na nowe spostrzeżenia.

Wykopaliska prowadzone w Alwalton (Cambridgeshire) w 1999 roku odsłoniły cmentarzysko o znacznie mniejszych rozmiarach niż omówione wcześniej Cleatham, w którego skład wchodziło 28 grobów z urnami i 2 groby ciałopalne pozbawione urn datowane od połowy V do końca VI wieku. Odkryto także 34 groby szkieletowe, spośród których wiele wyposażonych było w typowo „angielskie” dary grobowe datowane pomiędzy późnym V a VI wiekiem n.e. Cmentarzysko w Alwalton wydaje się małe i być może było użytkowane przez stosunkowo krótki czas. Niemniej jednak, dostrzegamy na nim praktykowanie, zasadniczo równocześnie, dwóch sposobów traktowania zmarłych, tzn. kremację i inhumację (Gibson 2007).

Dary składane na stosach i wkładane do urn grobowych to przede wszystkim przepalone brosze wykonane ze stopów miedzi i szklane paciorki. Najpopularniejszym darem grobowym były jednak rogowe grzebienie, znalezione w 16 przypadkach (59%) grobów ciałopalnych i nieobecne w grobach szkie-

letowych. Grzebienie te były dość zróżnicowane pod względem formalnym. Pięć z nich było dwustronnych, a jednaście miało trójkątny kształt. Dwa z podwójnych grzebieni były zachowane w całości, ale pozostałe 14 przetrwało jedynie we fragmentach. W przynajmniej dwóch przypadkach podwójne grzebienie mogły zostać celowo pokawałkowane. W przypadku jedenastu trójkątnych grzebieni, znaleziono tylko odłamane rogi każdego z nich. Zdaniem Niny Crummy (2007, 262, 264) oznacza to, że były one celowo połamane aby użyć je jako dary grobowe. Nina Crummy i Catriona Gibson (2007, 293) tłumaczą łamanie grzebieni jako dowód na „zastępcze depozyty” (ang. *token deposits*), związane z fragmentacją jako kluczowym elementem kremacji ciała. Tylko jeden z nich nosił ślady ognia, co jasno wskazuje, że wiele z grzebieni było dodawanych do urn i nie towarzyszyły one zmarłym na stosie pogrzebowym. Co znamienne, motyw „zastępczości” (ang. *tokenism*) na cmentarzysku w Alwaton może odnosić się także do innych typów przedmiotów i jak twierdzi Crummy (2007, 266) żelazne gwoździe odkryte w niektórych grobach ciałopalnych mogą odzwierciedlać pochówek części znacznie większych przedmiotów.

Bazując na interpretacji Crummy, Gibson postrzega grzebienie jako „rodzinne pamiątki” i cenne artefakty, które zostały celowo połamane aby upamiętnić zmarłych i podtrzymać relacje pomiędzy żywymi i umarłymi. Argument ten odnosi ona także do darów składanych na stosie, które postrzega bardziej jako „przedmioty osobiste” (Gibson 2007, 293). Ta perspektywa pokrywa się z moją w wielu przypadkach, ponieważ Gibson postrzega związek pomiędzy łamaniem grzebieni i ich depozycją jako odzwierciedlający rozkład i fragmentację ciał spalonych zmarłych. Zgadza się również w kwestii rozróżniania pomiędzy przedmiotami złożonymi na stosie a tymi, które miały być użyte w roli darów grobowych, których celem była komemoracja zmarłych po dokonanych już akcie kremacji. Tym niemniej, charakterystyka darów składanych na stosie i darów grobowych jakiej podjęła się Gibson nie wyjaśnia w pełni materiałów, które posiadamy – grzebienie mogły także być „przedmiotami osobistymi”, podobnie jak ubranie czy dary w postaci jedzenia złożone na stosie (a ich porcje mogły być zachowane lub skonsumowane przez żałobników). Gibson jest zdecydowanie na dobrym tropie w swoich wnikliwych badaniach, ale jej interpretacja nie ujmuje w pełni problemu dlaczego tak a nie inaczej używano grzebieni, w odróżnieniu do innych przedmiotów, do których mogli mieć dostęp żałobnicy.

Przybory toaletowe miały bardziej ograniczony lecz ważny związek z praktykami ciałopalenia w Alwaton. Szczypce wykonane ze stopów miedzi były znalezione wraz z łyżką/dłubaczką do uszu na wspólnym pierścieniu w grobie szkieletowym należącym do dorosłego mężczyzny, gdzie złożono także umbo tarczy (Crummy 2007, 272; Gibson 2007, 312). Szczypce znaleziono też w dwóch grobach ciałopalnych (Gibson 2007, 321–322). Grób ciałopalny 1296 (Ryc. 2) wymaga szczególnej uwagi w odniesieniu do przyborów toaletowych. Zawiera on naczynie z inskrypcją i wypukłymi dekoracjami, w którego wnętrzu znajdowały się spalone szczątki dorosłej osoby. Odkryto tam

także kości młodej świni (McKinley 2007, 278). Poprzeczne ułożenie kości sugeruje, że naczynie było ułożone na ziemi na boku kiedy kości zbierano do niego spośród prochów stosu (McKinley 2007, 278–279). Istnieją także ślady zabarwienia miedzią na odnalezionym w urnie kawałku czaszki, co wskazywać może, że inne dary złożone na stosie nie były zdeponowane do grobu lub, że zostały one w zutylizowane w jakiś inny sposób. Sama urna także zawierała interesujące wyposażenie – miniaturowy grzebień z poroża, brzytwę, nożyce i osełkę, które ułożone zostały na wierzchu ludzkich i zwierzęcych szczątków (McKinley 2007, 279). Przypuszcza się, że osoba pochowana w tym grobie była płci męskiej, i w tym kontekście warto dodać, że brzytwy na cmentarzysku w Spong Hill, Norfolk są częściej spotykane były właśnie w grobach męskich (Williams 2007, 84). Należy także nadmienić, że jama grobowa znajdowała się w obrębie struktury składającej się z czterech słupów, co przypomina tzw. „dom zmarłych” (ang. *mortuary house*), podobnych do odkryć z Alton, Hampshire (Evison 1988; Down, Welch 1990). Wydaje się, że w Alwalton miniaturowe, żelazne przybory toaletowe zasadniczo nie były grzebane ze zmarłymi, ale ograniczały się do pojedynczego pochówku w omawianym wyżej naczyniu, wraz ze złożonymi w nim szczątkami zwierzęcymi, specyficzną lokalizacją i strukturą składającą się z czterech słupów.

Generalnie, materiały z Alwalton potwierdzają związek grzebieni i przyborów toaletowych z praktykami komemoracji, które podejmowane były po kremacji zmarłych we wschodniej Anglii. Duża częstotliwość składania grzebieni do grobów sugeruje, że dla grupy ludzi zamieszkujących te obszary była to „normatywna” praktyka pogrzebowa, powtarzalna w przypadku większości pogrzebów, i stanowiąca popularny motyw łączący następujące po sobie elementy ceremonii funeralnych. Jednocześnie jednak, użycie przyborów toaletowych było bardziej ograniczone niż na innych stanowiskach (być może nawet wyjątkowe) oraz pomagało określić wysoki status zmarłych, lub być może ich rolę jako specjalistów od rytuałów (ang. *ritual specialists*). Nie ulega wątpliwości, że w pamięci ludzi przeprowadzających, aktywnie uczestniczących i obserwujących pogrzeb w Alwalton, przedmioty te wyróżniały w szczególny sposób osobę z grobu 1296.

Worthy Park

Cmentarzyska w Cleatham i Alwalton wykazują różnorodność w obrębie „angielskiej” tradycji kremacji w zakresie wykorzystywania grzebieni i przyborów toaletowych (Williams 2002a; Hills, Lucy 2013, 320–324). W bardziej odległych na południe „saksońskich” regionach, znajdujemy przybory toaletowe, które używane są w inny sposób. Brak jest tam cmentarzysk *stricte* ciałopalnych, a sama praktyka kremacji na cmentarzyskach mieszanych jest bardziej zróżnicowana (Hills, Lucy 2013, 324, 327). W szczególności mniejsze są naczynia, rzadziej są też one dekorowane, bardziej popularne są pochówki ciałopalne bez naczyń, a wyposażenie grobów w przedmioty jest rzadsze, podobnie jak obecność ofiar zwierzęcych. Wraz z niewielką wagą kości su-

geruje to znacznie mniejszą uwagę jaką przykładano do praktyk dokonywanych po akcie kremacji. Może to po części odzwierciedlać kwestie chronologiczne, ponieważ tutaj kremacja wydaje się zaczynać później i trwać dłużej.

Kolejny wariant zachowań odkryty został podczas wykopalisk podjętych pomiędzy latami 1961–1962 przez Sonię Chadwick Hawkes na cmentarzysku o mieszanym obrządku w Worthy Park, Kingsworthy. W wyniku tych badań odsłonięto 94 groby szkieletowe i 46 grobów gdzie spalone szczątki złożono do urn (Hawkes, Grainger 2003, 1–11, 113–132; zob. także Williams 2006, 95–96). Artefakty nie występowały zbyt często, a wśród tych które wkładano do urn były niemal wyłącznie grzebienie i przybory toaletowe. W urnach 2, 3, 5, 11 oraz 23 (Ryc. 3) były kościane i rogowe grzebienie, podczas gdy w urnie 31 znaleziono dwa grzebienie. Ponadto szereg różnych przyborów toaletowych umieszczono w urnach 2, 11, 23 (Ryc. 3) oraz 31. Jednak mnemoniczne znaczenie tych przedmiotów się tutaj nie kończy, ponieważ dwa grzebienie były kompozytowe (urny 5 i 11) i podobne do tych jakie znajdowane są okazjonalnie w grobach szkieletowych oraz na osadach. W pozostałych grobach (urny 2, 3, 23 i dwa z urny 31) grzebienie miały formę jednoczęściowych miniatur, w dwóch przypadkach zawierających otwór do podwieszenia. Nie wydaje się możliwym, aby przedmioty te pełniły funkcję przyborów higienicznych. Najprawdopodobniej należy uznawać je za miniatury, być może wykonane w celach rytualnych na potrzeby pogrzebu.

Urna 2 zawiera najbardziej dystynktywny zespół przedmiotów. Znajdowało się w niej dziesięć przyborów toaletowych i wszystkie zawieszono na pierścieniu. Wśród nich był też przedmiot wstępnie zinterpretowany jako „miniaturowa włócznia”.

Inny, lecz porównywalny, zestaw miniatur został znaleziony wraz z urną 23 (Ryc. 3), z której wydobyto cztery miniaturowe przedmioty, z czego jeden przypomina „młot Thora” znany z późniejszych odkryć skandynawskich (Hawkes, Grainger 2003, 124, 130). Niewykluczone, że może to być najstarszy przykład amuletu w kształcie młota z okresu wczesnego średniowiecza (por. Gardela 2014).

Materiałność również mogła odgrywać rolę w sposobach w jakie traktowano omawiane przedmioty w kontekście śmierci. W grobach szkieletowych, współczesnych z ciałopalnymi, przybory toaletowe są zazwyczaj wykonane ze stopów miedzi (Williams 2007). Natomiast wszystkie z grobów ciałopalnych znalezionych w Worthy Park wykonane były z żelaza. Przedmioty te ponadto wydają się być miniaturami.

Zdecydowana większość urn nie zawierała grzebieni oraz przedmiotów toaletowych, więc kuszące jest rozważenie okoliczności, które sprawić mogły że szereg osób pochowano wraz z nimi. Możliwe jest, że osoby, którym dawano do grobów miniaturowe przedmioty były specjalistami od rytuałów (ang. *ritual specialists*) albo członkami jakiejś innej, szczególnej grupy społecznej. Możliwe jest również, że przedmioty te były regularnie używane w trakcie pogrzebów zanim zostały pochowane z rytualnymi specjalistami (por. Dickinson 1993; Geake 2003; zob. także Williams 2006, 96; 2007, 87; 2013). Mając na uwadze ograniczony charakter materiałów funeralnych trudno być

w podobnych kwestiach pewnym. Jasne jest jednak, że praktyka ta była podejmowana w obrębie społecznych działań rytualnych. Inne cmentarzyska o mieszanym obrządku z środkowej i południowej Anglii pokazują, że groby z Worthy Park nie są unikatowe, choć inne przybory toaletowe znane są z odosobnionych i/lub słabo rozpoznanych bądź źle wyeksplorowanych grobów. Jednymi z lepiej rozpoznanych cmentarzysk, gdzie zarejestrowano podobny zbiór żelaznych miniatur w grobach ciałopalnych jest cmentarzysko w Saxton Road, Abingdon (Oxfordshire) (Leeds, Harden 1936).

W swojej dyskusji nad miniaturyzacją, Back Danielsson (2007, 172–175) podkreśliła zdolności miniatur do powodowania myślenia w sposób metaforyczny. W specyficznym kontekście pochówków ciałopalnych na stanowiskach z południowej Anglii tylko w niektórych grobach widzimy bardziej dystynktywne użycie narzędzi toaletowych, co różni się od szerzej rozpowszechnionej praktyki tego typu we wschodniej Anglii. Przedmioty te mogły zyskiwać znaczenia w związku z destrukcją ciała w ogniu i jego odbudową po śmierci. Mogło się to dokonywać poprzez żelazne i miniaturowe właściwości przedmiotów służących temu, aby w metaforyczny sposób przyrównać kremację z kowalstwem i innymi technologiami transformacji, w których rozmaite rzeczy są rekonstruowane przy pomocy ognia. Zdecydowanie miniaturyzacja może być postrzegana jako kondensująca i wzbogacająca właściwości tych przedmiotów, szczególnie wtedy gdy wykorzystywane są one w kontekście osób zmarłych, być może aby wzmocnić regenerujący aspekt rytuałów odbywających się po akcie kremacji.

Brak dowodów jako kontekst

Skoro niedawno opublikowane materiały z Cleatham, Alwalton i Worthy Park wskazują, że znaczenie grzebienni i przyborów toaletowych jest różnorodne, wobec tego istnieją zapewne kolejne cmentarzyska gdzie brak zainteresowania tą kategorią przedmiotów nie można wyjaśnić jedynie słabą ich eksploracją lub stanem zachowania. W przypadku starszych badań wykopaliskowych łatwo jest uznać brak dowodów jako wynikający ze stanu zachowania materiałów na danym cmentarzysku lub z nieuważnej eksploracji oraz niezbyt wnikliwej dokumentacji zawartości urn (np. Leahy 2007, 208). Niemniej jednak, szereg dobrze przebadanych i opublikowanych cmentarzysk stopniowo pozwala na stworzenie obrazu, w którym deponowanie omawianych przedmiotów w grobach nie było jednakowe w obrębie praktyk ciałopalenia na terenie wszystkich terytoriów wchodzących w skład późno V- oraz VI-wiecznej Anglii. Zamiast osłabiania argumentu na temat ich znaczenia, zebrane dowody wskazują, że brak takich przedmiotów w grobach nie wynikał jedynie z przyczyn tafonomicznych. Istnieją znane od dawna przypadki, gdzie brak grzebienni i przyborów toaletowych rzucał się w oczy. Innymi słowy, coraz bardziej ewidentnym jest, że wyposażanie grobów w przybory toaletowe i grzebienie było nie tylko praktyką różnorodną, ale również, że niektóre anglosaskie społeczności się jej wystrzegały.

W East Anglia i East Midlands niewielką ilość omawianych przedmiotów na cmentarzyskach w South Elkington (Lincolnshire) (Webster 1952), Illington (Suffolk) (Davison *et al.* 1993) oraz Snape (Suffolk) (Filmer-Sankey, Pestell 2001, 161) można postrzegać jako efekt słabego stanu zachowania i kiepskiej jakości badań. Niemniej jednak niewielka ilość grzebieni i przyborów toaletowych w Thurmaston (Leicestershire) (Williams 1983) wymaga komentarza. Podobnie, przykłady dobrze wyeksplorowanych i przeanalizowanych grobów ciałopalnych nieposiadających grzebieni są dość powszechne w Essex. Wśród nich wyróżnić można Great Chesterford (Essex) gdzie na cmentarzysku o mieszanym obrządku znaleziono 34 pochówki ciałopalne, które jednak zawierały kilka innych przedmiotów (Evison 1994). Wykopalska ze Springfield Lyons (także w Essex) doprowadziły do odkrycia cmentarzyska o mieszanym obrządku pogrzebowym z 143 grobami ciałopalnymi i 114 grobami szkieletowymi (Tyler, Major 2005). Tylko 23 z grobów ciałopalnych ze Springfield Lyons zawierało przedmioty ($23/141 = 16\%$) – jest ich tam nawet mniej niż na stanowisku w Snape, gdzie badania prowadzono w dziewiętnastym wieku i gdzie stan dokumentacji był wyjątkowo słaby. Wiele z przedmiotów miało ślady działania ognia co sugeruje, że były one złożone na stosie, chociaż wśród możliwych darów złożonych dopiero do grobu (tzn. nie będących na stosie) wyróżnić można szczypce wykonane ze stopów miedzi (Mays 2005, 11). Znikoma uwaga jaką przykładano do praktyk następujących po akcie kremacji jest także dodatkowo odzwierciedlona w niewielkiej wadze kości z urn ze Springfield Lyons – wiele z nich wydaje się być „zastępczymi” depozytami (ang. *token deposits*), podczas gdy urny były często niedekorowane i występował tam też szereg pochówków ciałopalnych nie posiadających urn (Tyler, Major 2005, 10). Niedawno opublikowany raport z cmentarzyska w Rayleigh (Essex) pokazuje podobny obraz ubóstwa darów składanych na stosach oraz nieliczne dary grobowe (Ennis 2009). Richards opublikował tabele określające procentową ilość znalezisk z grobów ciałopalnych z Mucking (Essex) sugerując, że także tam grzebienie i przybory toaletowe były rzadko składane do grobów (Richards 1987, 109). Zostało to również potwierdzone w najnowszym opublikowanym raporcie z tego stanowiska (Hirst, Clark 2009; zob. także Squires 2015).

Podobną sytuację dostrzec można na wielu cmentarzyskach o mieszanym obrządku pogrzebowym z zachodnich i południowych Midlands. W grobach występowały niektóre przedmioty składane pierwotnie na stosie, ale na stanowisku w Wasperton (Scheschkewitz 2006; Lee 2007; Carver *et al.* 2009) nie znaleziono żadnych grzebieni ani przyborów toaletowych. Taka sama sytuacja dotyczy cmentarzyska o mieszanym obrządku z Lechlade (Gloucestershire) (Boyle *et al.* 1998). Na południe od Tamizy, regułą wydaje się być stosunkowo duża ilość pochówków ciałopalnych bez urn i słabo wyposażonych – wśród nich są urny z Portway, Andover (Hampshire) oraz Alton (Hampshire) (Cook, Dacre 1985; Evison 1988), Croydon, Surrey (McKinley 2003), Orpington (Kent) (Palmer 1984) i Apple Down (West Sussex) (Down, Welch 1990).

W związku z tym cmentarzyska z Saxton Road, Abingdon i Worthy Park, Kingsworthy wydają się być bardziej wyjątkami niż regułą w zakresie sposobów w jakie miniaturowe grzebienie i przybory toaletowe były składane do niektórych znalezionych tam urn. Patrząc całościowo, omówione w tej sekcji niniejszego artykułu przykłady sugerują, że deponowanie grzebieni i przedmiotów toaletowych w grobach było praktyką podejmowaną częściej we wschodnich (angielskich) regionach i znacznie rzadziej w południowych (saksońskich). Na ogólnym poziomie, są one znajdowane w regionach gdzie przywiązywano większą wagę do praktyk następujących po akcie kremacji, zarówno w zakresie występowania dekorowanych urn, niewielkim procencie pochówków pozbawionych urn, a także na lub w okolicy dużych cmentarzysk ciałopalnych.

Konkluzje

Motyw włosów w praktykach pogrzebowych w różnych kulturach wczesnośredniowiecznej Europy jest z pewnością ciekawym tematem, który wymaga dalszych, pogłębionych studiów (zob. Brundle 2013; Williams 2013; Ashby 2014). W badaniach tych należy wziąć pod uwagę reprezentacje ludzkiego ciała w sztuce (np. Nugent, Williams 2012) i materiały związane z włosami pochodzące zarówno z kontekstów osadowych jak i cmentarzysk, które wspólnie mogą pokazać zróżnicowane praktyki związane z higieną, a także sposoby konstruowania tożsamości i szersze ideologie łączące życie i śmierć poprzez metafory oraz działania odnoszące się do włosów. Rezultaty niniejszego studium pokazują lokalną i regionalną różnorodność w zakresie deponowania grzebieni i przyborów toaletowych ze spalonymi zmarłymi we wczesno-anglosaskiej Anglii – praktykom tym jak dotąd poświęcono niewiele uwagi. Uzyskany obraz jest częścią szerszej analizy różnic pomiędzy „centralnymi”, wschodnio-angielskimi praktykami ciałopalenia zaczynającymi się we wczesnym V wieku, terytoriami środkowej i południowej Anglii, które omawiali w swej pracy Hills i Lucy (2013; zob. także Williams 2002a). Tym niemniej, specyficzne różnice pomiędzy tymi regionami nie poddawane były jak dotąd dyskusji. Dzięki publikacji nowych danych i krytycznej ocenie wcześniejszych materiałów ze wschodniej Anglii, interpretacja jaką wcześniej opublikowałem wydaje się nadal zasadna i podpierają ją dodatkowo nowe dane z ciałopalnego cmentarzyska w Cleatham (Leahy 2007; Squires 2013). Niepublikowane materiały z Loveden Hill wymagają jednak analiz w tym zakresie (zob. Fennell 1964). Moim zdaniem nie tylko możliwe jest, że praktyka kremacji rozpoczęła się tam wcześniej (Hills, Lucy 2013), ale zabiegi te wydają się być ponadto częścią złożonej rytualnej struktury tych stanowisk i być może wpływ mieli na nie pogańscy specjaliści od rytuałów jak również obrzędy i wierzenia niektórych rodzin oraz grup zamieszkujących rozmaite domostwa. Stanowisko w Alwalton pokazuje również, że niektóre grupy mogły uczynić z aktów deponowania grzebieni niemal powszechną praktykę, która stale towarzyszyła aktom ciałopalenia.

Częściowym wytłumaczeniem dla regionalnej różnorodności może być szczególnie rozmiar i status dużych cmentarzysk ciałopalnych. W niniejszym tekście argumentowałem, że duże cmentarzyska ciałopalne były czymś więcej niż miejscami pochówku i że mogły one także służyć jako miejsca manifestowania rytualnej i politycznej władzy – służyły wobec tego jako lokalne miejsca kultu i rozmaitych ceremonii (Williams 2002b; 2004c). Jakkolwiek materialne dowody na te cechy są wieloznaczne istnieje możliwość, że specjaliści od rytuałów, lub elity sprawujące kontrolę nad tymi miejscami, wspierały kremację jako strategię wyróżniania jednostek poprzez współgranie motywu ekskluzji i inkluzji. Rytuał mógł bazować na zapamiętanych tradycjach z kontynentu europejskiego albo bazować na wymyślonych/zaaranżowanych tożsamościach zakorzenionych w wyobrażonej mitycznej przeszłości dla zmiennych i etnicznie zróżnicowanych grup społecznych (zob. także Williams 2014). Taka forma organizacji pochówku mogła być istotna dla grup imigrantów oraz zapewniać hiper-konserwatywną tożsamość w chwili śmierci na podzielonych i politycznie kontestowanych terenach Brytanii. Kwestia skali tych zjawisk oznaczała, że ta forma pochówku działała w odpowiedni sposób dla lokalnych grup z ograniczonym aparatem władzy. Zdecydowanie duże cmentarzyska z East Yorkshire, East Midlands i East Anglia można postrzegać jako należące do społeczności, które żyły niedaleko współczesnych im grup ludzkich praktykujących inhumację i te cmentarzyska nie wydają się stanowić wyznacznika spójnego „plemiennego” terytorium. Jest jednak jasne, że regionalnie skupiony zespół praktyk rytualnych mógł stanowić „ideologię transformacji” (zob. Williams 2001), tworząc i promując sposoby traktowania i postrzegania ciała w momencie śmierci, co mogło być związane ze spójną eschatologią i kosmologią transformacji i regeneracji zmarłych osób jako postaci posiadających swoją sprawczość i cielesność w obrębie naczyń, do których ich złożono. Jak widzieliśmy, nie wykluczało to także inhumacji i jakkolwiek była ona rzadziej praktykowana na wielu cmentarzyskach to widzimy na nich podobny związek pomiędzy naczyniami oraz żywieniem i pojeniem zmarłych. Jeżeli jednak kremacja była praktykowana w kontekście etnogenetycznym na poziomie lokalnym, to działania związane ze śmiercią mogły stanowić wyraz tożsamości związanych z danym terytorium, surowcami, mitami i pamięcią o pochodzeniu.

Chociaż Hills i Lucy (2013, 329–331) zbadali chronologię cmentarzyska w Spong Hill aby zasugerować interpretacje odnośnie czasu i skali anglosaskiej migracji, to ta zrewidowana chronologia także ma implikacje dla zrozumienia dlaczego duże cmentarzyska ciałopalne przestają być używane w VI wieku, czyli znacznie wcześniej niż wcześniej sądzono. Było to zdecydowanie za wcześnie na bezpośredni wpływ chrześcijaństwa na zaprzestanie kremacji. Okres ten jednak stanowił moment kiedy do władzy dochodziły różne lokalne siły, które mogły chcieć w jakiś sposób zneutralizować moc i znaczenie tych dużych cmentarzysk. Cmentarzyska o mieszanym obrządku, takie jak Alwalton, pokazują, że znaczenie grzebienni i przyborów toaletowych nie było ograniczone jedynie do największych cmentarzysk ciałopalnych. Ma-

teriały z południowej Anglii przydają dotychczasowym interpretacjom nowych wymiarów i pokazują jak na niektórych cmentarzyskach, miniatury przedmiotów składano do niewielkiej ilości wybranych grobów. Jak twierdzi Ashby (2014, 16) pokazuje to „heterogeniczność” omawianych praktyk. Ostatecznie staje się jasne, że brak grzebieni i przyborów toaletowych na niektórych stanowiskach, takich jak te w Essex i West Midlands, nie zawsze da się uznać za rezultat słabego zachowania takich przedmiotów lub nieodpowiednich metod wykopaliskowych. W tych przypadkach wygląda na to, że dawne społeczności przykładały znacznie mniej uwagi do aktów następujących po kremacji i być może sama kremacja uznawana była za wystarczający proces transformacji, a składanie do ziemi (pod ziemię) urn nie było tak istotne dla sposobów w jakie postrzegano i traktowano zmarłych.

W obliczu powyższych ustaleń można stwierdzić, że dary grobowe w pochówkach ciała palnych miały zróżnicowane znaczenie. W przypadkach gdy były one dodawane do urn można przypuszczać, że przybory toaletowe i grzebienie były elementami zróżnicowanych wierzeń w anglosaskiej Anglii. Były one używane aby rekonstruować społeczną pamięć i z prochów „tworzyć” przodków. Wobec tego, różne sposoby traktowania ciał zmarłych w praktykach ciała palenia powinny nie tylko podkreślać lokalną i regionalną różnorodność wczesno-anglosaskich praktyk związanych ze śmiercią, ale być może także różnice w sposobach w jakie zapamiętywano dane postaci i/lub jak praktyki rytualne przenoszone były na arenę śmierci poprzez cielesną transformację i symbolikę włosów. Może to odzwierciedlać praktyki z Europy kontynentalnej lub te podejmowane przez germańskich osiedleńców, albo różnice w jakie te grupy konstruowały same siebie na nowo w post-migracyjnym świecie późnego V i VI wieku w obrębie różnych struktur społeczno-politycznych. Szczegóły odnośnie wierzeń i praktyk związanych z anglosaskim pogaństwem pozostają nam dziś nieznane, a „areny śmierci” jakimi są cmentarzyska nie dostarczą wszystkich odpowiedzi. Niemniej jednak, rozważając społeczny i religijny zakres form oraz różnorodności anglosaskich praktyk funeralnych, związek pomiędzy śmiercią, włosami i pamięcią może być uznany za zasadny.

Podziękowania

Niniejszy artykuł jest rezultatem długich dyskusji, które toczyły się przez ponad dekadę. Chciałbym w tym miejscu podziękować za wsparcie jakie otrzymałem od różnych osób podczas prezentowania tego referatu na seminariach, które odbyły się pomiędzy 2005–2008 r. na Uniwersytetach w Lund, Kalmarze, Sztokholmie i Uppsali we wrześniu 2007, a także w British Museum w marcu 2008 i na Uniwersytecie w Gotlandii w maju 2008. Podziękowania za komentarze do wcześniejszych szkiców tego artykułu kieruję do: Martina Carvera, Ruth Nugent, Tim’a Pestell, Martina Rundkvist’a, Alex Sanmark, Sarah Semple oraz Kirsty Squires. Szczególne podziękowania kieruję do dra Leszka Gardeli za profesjonalne wskazówki redakcyjne i tłumaczenie.

Matthias S. Toplak

Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik: The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages

ABSTRACT

Toplak Matthias S. 2015. Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik: The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 77–98

The article is a short summary of the author's PhD thesis, analysing the late Viking Age cemetery of Kopparsvik on the island of Gotland, Sweden. The cemetery of Kopparsvik has to be seen in close relation to an early emporium as predecessor of present-day Visby, and its evaluation and publication will give new insights into the establishment and function of an early trading community. Furthermore, many burials at Kopparsvik show unusual features – namely, an astonishingly high number of prone burials and tooth modification, that demonstrate the consolidation of new social and religious ideologies at the threshold between the heathen Scandinavian Viking Age and the Christian European Middle Ages.

Keywords: Viking Age, Gotland, Visby, prone burials, tooth modification

Received: 2.05.2016. **Revised:** 17.05.2016. **Accepted:** 30.05.2016

Kopparsvik was the largest Viking Age cemetery of Gotland and lay on the western shore of the island, south of present-day Visby (Pettersson 1966; Mälarstedt 1979). It encompassed some 330 burials, lying in what appear to be two separate areas, most of them dating from ca. 900 to 1050 AD.

One of the two striking elements at Kopparsvik is the large number of prone burials. Around 50 deceased – mostly males – were buried in prone position, the majority lying in the northern area alongside the former shoreline (Fig. 1).

The cross-cultural phenomenon of prone burials (Arcini 2009) is often regarded as an indication of so-called 'deviant burials' (see Hirst 1985, 36–37; Wilson 1992, 82; Sherlock, Welch 1992, 26; Aspöck 2008, 28; Arcini 2009, 194–195; Reynolds 2009, 68–76; Gardeła 2011; 2013a; 2013b; 2015), implying a pejorative and *post-mortem* humiliation,

* Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters, Abteilung für Archäologie des Mittelalters, Eberhard Karls Universität Tübingen, Schloss Hohentübingen, 72070 Tübingen, Germany; mtoplak@web.de

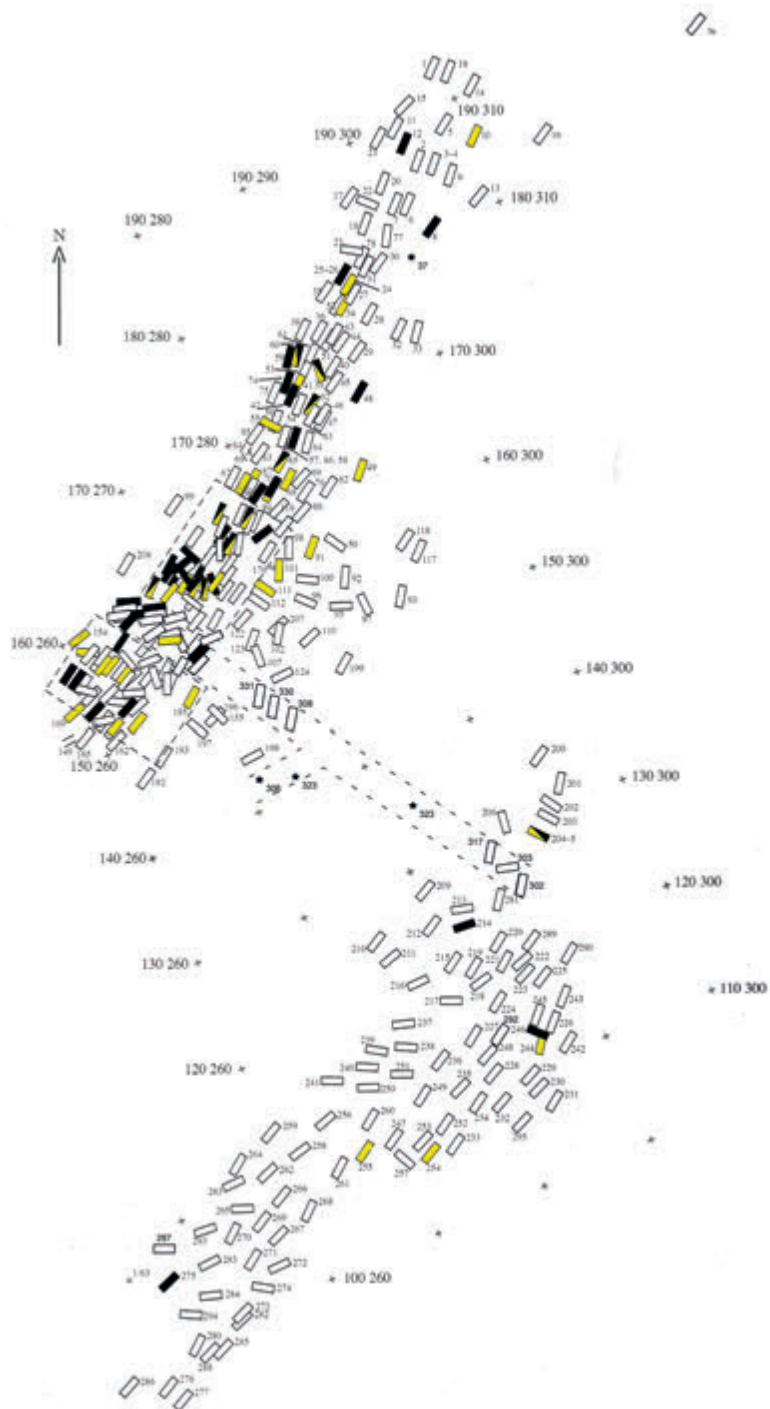


Fig. 1. Plan of cemetery of Kopparsvik. Yellow marks the graves of men with filed teeth, black marks prone burials. Copyright by Lena Thunmark-Nylén, reworked by the author. Reproduced from Thunmark-Nylén (2006, 632)

Ryc. 1. Plan cmentarzyska w Kopparsvik. Kolorem żółtym zaznaczono groby mężczyzn ze zmodyfikowanymi zębami. Na czarno zaznaczono pochówki na brzuchu. Copyright Lena Thunmark-Nylén, opracowanie autora. Wg Thunmark-Nylén (2006, 632)

an exclusion of the dead or an apotropaic rite to avert supernatural threats such as the 'evil eye' (Wilke 1931, 205; 1933, 457; Hocart 1938; Lykiardopoulos 1981) or an attempt to prevent the dead from haunting the living as revenants (Wilke 1931, 205; 1933, 460; Kyll 1964, 178).

In general, the prone burials at Kopparsvik are missing the factors that are usually associated with 'deviant burials', such as beheading, stoning or twisted posture (see Philpott 1991; Boylston *et al.* 2000; Taylor 2008, 91–92; Reynolds 2009, 62–89; Zipp 2010, 233, 244). The majority of the prone burials differed from the supine burials merely in their ventral position (Fig. 2). Many of the deceased were buried in their dress with fibulae, belts or knives and the prone burials lay between the 'normal' graves. However, they were clearly orientated towards the former shoreline.

Due to their disproportionately high number and the often carefully arranged interment of the deceased (Fig. 3), the prone burials at Kopparsvik should not to be regarded as something 'deviant', but as a variance of the norm which in most cases seems to indicate an actively intended burial-rite with a cultural or religious significance and conferring a special identity.

Parallels to these prone burials are to be found in textual as well as archaeological sources. An important example is the description of the burial of the Frankish King Pepin III the Short, father of Emperor Charlemagne, who wished to be buried prone, beneath the entrance to the cathedral of St. Denis in expiation of the sins of his father Charles Martell (Philpott 1991, 74; Speer, Binding 2000, 318–321; Arcini, Jacobsson 2008, 9; Reynolds 2009, 69).

Similar instances are known from some Merovingian cemeteries (Salin 1952, 221–222) and from high and late Medieval monastery graveyards (Ernst 1992, 142; Meier 2002, 147–148). A prone position seems to indicate a special gesture of humility towards God, a form of piety which is still visible in the Orthodox and ultraconservative Catholic Church in the so-called 'Metanie' or 'Proskynese', a prostration in front of the altar (Onasch 1981, 313–314; Kunzler 1999, 648).



Fig. 2. Prone burial of an adult male (grave 178). Copyright by ATA, Riksantikvarieämbetet. Documentation of the excavation by Mälarstedt 1964–1966

Ryc. 2. Dorosły mężczyzna pochowany na brzuchu (grób 178). Copyright ATA, Riksantikvarieämbetet. Dokumentacja polowa autorstwa Mälarstedt 1964–1966

Fig. 3. Skull with filed teeth. Copyright by Gabriel Hildebrand (SHMM 2011-12-09)

Ryc. 3. Czaszka ze spiłowanymi zębami. Copyright Gabriel Hildebrand (SHMM 2011-12-09)



The evidence for the existence of an early Christian community around Kopparsvik is provided by single Christian elements in some graves – e.g. a small cross pendant – and also by the mention of a first Christian church in the tenth century on the site of present-day Visby in *Guta saga*, a legendary compilation of the history of Gotland, written in the thirteenth century (Peel 1999, XLII–XLV, 9–10).

A probable explanation for these prone burials can be found in textual accounts, as well as in Old Norse literature, with the ritual of the ‘Primsigning’, a first benediction which signifies a convert under instruction or catechumen of the Christian community before the final sacrament of baptism (Sandholm 1965; Gräslund 1980, 85; Staecker 1999, 21, 341–342; Zimmermann 2003). The rite of the ‘Primsigning’ allowed the aspirant to trade at Christian emporia (Ebel 1987, 272; Blomkvist 2005, 492) or to be part of the retinue of a Christian king, two important aspects mentioned in several accounts in Old Norse literature:

Konungr bað Þórólf ok þá bræðr, at þeir skyldu láta prímssignast, því at þat var þá mikill siðr, bæði með kaupmönnum ok þeim mönnum, er á mála gengu með kristnum mönnum; því at þeir menn er prímssignaðir voru höfðu alt samneyti við kristna menn ok svá heiðna, enn höfðu þat átrúnaði, er þeim skapfeldast.

The king asked Thorolf and his brother that they should take the primsigning, because it was custom among traders as well as among those people that were in service of Christian men; those men that had

taken the primsigning could interact with Christian as with heathen men but had the faith that suited them most.

Egils saga Skalla-Grímssonar (50)

Text after Sigurður Nordal (1933, 128)

Translation by Matthias Toplak

Based on this account, the burial rite of prone burials in Kopparsvik can be interpreted as a special gesture of Christian humility towards God, or one which was deemed necessary in the case of the death of a catechumen, who was not yet freed from original sin by the final sacrament of baptism. This interpretation is supported by regulations in Old Norse law collections on the burial of catechumen. These had to be manifest in their burial, either by a grave outside or on the edge of the graveyard, or through burial on the shoreline between the sea and consecrated ground, for example:

Ef barn andazk primsgnt. oc hefir eigi verit scírt. oc scal þat grafa við kirkiu garð út. þar er mætisk vígð mold oc ö vígð.

If a child dies after the primsigning but has not been baptised yet, so should it be buried at the margin of the graveyard where consecrated and unconsecrated ground meet.

Grágás (I, 1)

Text after Finsen (1852, 7)

Translation by Matthias Toplak

This correlates quite well with the spatial location of many prone burials at Kopparsvik – and also with sporadic burials in some other Viking Age cemeteries on Gotland – alongside the former shoreline. The importance of the shoreline as liminal space can also be seen in a passage from *Landnámabók* (S 110) about the burial of Auð in djúpúgða who asked to be buried at the shoreline, because she did not want to lie in unconsecrated ground, as she was baptised (see Almgren 1904, 345).

An interpretation of the majority of prone burials as graves of catechumen emphasises the strikingly insignificant heathen character of the whole cemetery and taken in conjunction with the reference to a first church “under the cliffs” near Vi in *Guta saga* (Peel 1999, 9), confirms the existence of a consolidated Christian community around the harbour of Almedalen by the tenth century. The special act of prone burial as a sign of Christian humility and piety might have resulted from the endeavours of orthodox missions at Kopparsvik (see Sjöberg 1985; Staecker 1997).

The second outstanding feature of many of the Kopparsvik burials remained unknown for many decades and was discovered only recently by the Swedish anthropologist Caroline Arcini (2005; 2010). More than three dozen male burials showed horizontal filing in the form of filed grooves on their front teeth (Fig. 3). Tooth modifications are established in several cultural groups as a common form of initiation rites (Stewart, Titterington 1944; 1946; Romero Molina 1970; Milner, Larsen 1991; Alt, Pichler 1998; Finucane *et al.* 2008; Vuković *et al.* 2009; Garve 2011), but similar cases were unknown in the Scandinavian Viking Age, as in the whole of Europe until the recent discoveries in Lund and Kopparsvik. In the last few years more and more individuals, all of them male, with filed teeth have been detected, mostly in eastern Scandinavia (Arcini *et al.* 1991; Arcini 2005; Mortágua 2006; Arcini, Jacobsson 2008; Kjellström 2014). The majority of the hundred known cases come from Gotland, mainly from Kopparsvik (Fig. 4).

First popular interpretation in newspaper articles and television documentaries presented tooth modification as the mark of a Viking Age warrior elite, which was intended to give them a peculiar and grim appearance. Although this assumption fits very well with the popular image of a wild and gruesome Viking Age warrior, the hard facts point in another direction. Except for two or three individuals – such as the decapitated man in the famous mass grave from Weymouth in southern England (Loe *et al.* 2014) or the young man in one of the chamber graves at Birka (Kjellström 2014, 48) – none of the men with filed teeth showed evidence of warrior activities. Hardly any were buried with weapons or showed traces of (healed or lethal) fractures on the skeletal remains (Arcini 2005, 732; Mortágua 2006; Loe *et al.* 2014) that could indicate the participation in armed conflicts. In addition, the filings would have been scarcely visible beneath upper lips and moustache, even if they had been coloured with some kind of black paste, perhaps made of soot (Arcini 2005, 732). Based on the actual state of research on tooth modification and the available skeletal material, there is only one real pattern perceivable in the distribution of tooth modification apart from their limitation to adult males. The majority of these men were buried at important trading places such as Birka, Sigtuna, Kopparsvik near present-day Visby, Slite torg, Othems sn at the north eastern shore of Gotland, or the area



Fig. 4. Overview of currently known finds of men with filed teeth: 1 – Kopparsvik, 2 – Slite, 3 – Vibble, 4 – Broa, 5 – Hallvards, 6 – Havor, 7 – Kulle, 8 – Sigtuna, 9 – Bollstanäs, 10 – Birka, 11 – Varnhem, 12 – Sörby-Störlinge, 13 – Folkeslunda, 14 – Alby, 15 – Fjälkinge, 16 – Hammar, 17 – Tittut, 18 – Trelleborg. Map by the author

Ryc. 4. Dystrybucja grobów mężczyzn ze spiłowanymi zębami. 1 – Kopparsvik, 2 – Slite, 3 – Vibble, 4 – Broa, 5 – Hallvards, 6 – Havor, 7 – Kulle, 8 – Sigtuna, 9 – Bollstanäs, 10 – Birka, 11 – Varnhem, 12 – Sörby-Störlinge, 13 – Folkeslunda, 14 – Alby, 15 – Fjälkinge, 16 – Hammar, 17 – Tittut, 18 – Trelleborg. Opracowanie autora

of southern Sweden around Trelleborg. This potential relationship with early emporia and trading activities, and the limited visibility of the tooth modifications which unobtrusively denote a particular identity and legitimacy, allows the formulation of the thesis, that the modification of teeth should be seen as a rite of initiation and sign of identification for a closed group of merchants, similar to the later guilds. The existence of early trading communities or guilds is proved by the so-called 'Gildesteine' at Sigtuna and Östergötland (Friesen 1911, 117; Ruprecht 1958, 138; Düwel 1987, 341; 2001, 127–



Fig. 5. Triple burial of two males in supine and crouched position and a female in prone position (left side, grave 140). Copyright by ATA, Riksantikvarieämbetet. Documentation of the excavation by Mälarstedt 1964–1966

Ryc. 5. Potrójny pochówek dwóch mężczyzn w pozycji na wznak i w pozycji skurzonej oraz pochówek kobiety w pozycji na brzuchu (po lewej, grób 140). Copyright ATA, Riksantikvarieämbetet. Dokumentacja polowa autorstwa Mälarstedt 1964–1966

128; Jansson 1987, 95; Jesch 2001, 241) which explicitly mention 'Frisian gilds' and 'gild brothers' (see Floderus 1927). Following this assumption, members of this closed group of merchants could identify themselves through the teeth filings and thus received commercial advantages, protection or other privileges which were relevant to the development of the concept of trading guilds in high medieval times (see Hoffmann 1989; Anz 1998; Kattinger 1999).

The burials at Kopparsvik confirm the assumption of a close, immediate relationship between the cemetery and the establishment of the predecessor to the later Visby as a central harbour and trading place on Gotland. They indicate the existence of a heterogeneous, structured society shaped by different social communities with important external contacts and influences. In this, Kopparsvik differs considerably from the typical rural burial sites of Gotlandic farmsteads and resembles more closely those of such proto-urban settlements as Hedeby and Birka.

These conclusions can be seen as evidence for a far earlier urban consolidation of Gotlandic society and for an earlier differentiation between the urban periphery of Visby and the rural communities, than has so far been postulated in scientific research (for the discussion about Visby see Svahnström 1984; Westholm 1989; Carlsson 1990; Kyhlberg 1991; Yrwing 1992; 1994; Roslund 2001; Thunmark-Nylén 2004). The new social construction of identity at Kopparsvik, in contrast to rural traditions, points to an early establishment of Visby as a supra-regional, proto-urban trading place by the end of the 10th century and offers new stimuli to scientific discourse on the development and function of early Visby. From a decentralised rural structure with a quasi-aristocratic warrior elite as its highest ideal, the Gotlandic society emerged into a proto-urban stratified community without the traditional reference to a warrior culture. This social transformation can be considered as marking the threshold of the Middle Ages.

References

Primary sources

- Peel C. (ed.) 1999. *Guta saga. The history of the Gotlanders*. London: Viking Society for Northern Research.
- Sigurður Nordal (ed.) 1933. *Egils saga Skalla-Grímssonar* (= *Íslenzk fornrit* II). Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag.

Secondary sources

- Almgren O. 1904. Vikingatidens grafskick i verkligheten och i den fornnordiska litteraturen, *Nordiska Studier tillägnande Adolf Noreen. På hans 50-årsdag den 13 Mars 1904*. Uppsala: K. W. Appelbergs boktryckeri, 309–346.
- Alt K. W. and Pichler S. L. 1998. Artificial Modifications of Human Teeth. In K. W. Alt, F. W. Rösing and M. Teschler-Nicola (eds.), *Dental Anthropology. Fundamentals, Limits and Prospects*. Wien: Springer, 387–415.
- Anz C. 1998. *Gilden im mittelalterlichen Skandinavien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arcini C. 2005. The Vikings Bare their Filed Teeth. *American Journal of Physical Anthropology* 128, 727–733.
- Arcini C. 2009. Losing Face. The Worldwide Phenomenon of Ancient Prone Burial. In I.-M. Back Danielsson, I. Gustin, A. Larsson, N. Myrberg and S. Thedeén (eds.), *Döda personers sällskap. Gravmaterialens identiteter och kulturella uttryck / On the Threshold. Burial Archaeology in the Twenty-First Century*. Stockholm: Stockholm University, 187–202.
- Arcini C. 2010. Kopparsvik. Ett märkligt gravfält från vikingatid. *Gotländskt arkiv* 82, 11–20.
- Arcini C. and Jacobsson B. 2008. Vikingarna från Vannhög. *Ale. Historisk tidskrift för Skåneland* 1, 1–14.
- Arcini C., Jacobsson B. and Helgesson B. 1991. Vikingatida hantverkare med slitspår på tänderna. *Populär arkeologi* 9, 19–21.
- Aspöck E. 2008. What Actually is a 'Deviant Burial'? Comparing German-Language and Anglophone Research on 'Deviant Burials'. In E. M. Murphy (ed.), *Deviant Burial in the Archaeological Record (= Studies in Funerary Archaeology 2)*. Oxford: Oxbow Books, 17–34.
- Blomkvist N. 2005. *The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225)*. Leiden, Boston: Brill.
- Boylstone A., Knüsel C. J. and Roberts C. A. 2000. Investigation of a Roman-British Burial Ritual in Bedford, England. *Journal of Archaeological Science* 27, 241–254.
- Brather S. 2009. Memoria und Repräsentation. Frühmittelalterliche Bestattungen zwischen Erinnerung und Erwartung. In S. Brather, D. Geuenich and C. Huth (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, 247–284.
- Carlsson A. 1990. Gotland och Visby mellan vikingatid och medeltid. Ett debattinlägg. *Meta. Medeltidsarkeologisk tidskrift* 3, 4–15.
- Düwel K. 1987. Handel und Verkehr der Wikingerzeit nach dem Zeugnis der Runeninschriften. In K. Düwel, H. Jankuhn, H. Siems and D. Timpe (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa. Teil IV. Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 313–357.
- Düwel K. 2001. *Runenkunde*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Ebel E. 1987. Der Fernhandel der Wikingerzeit bis in das 12. Jahrhundert in Nordeuropa nach altnordischen Quellen. In K. Düwel, H. Jankuhn, H. Siems

- and D. Timpe (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa. Teil IV. Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 266–312.
- Ernst B. 1992. Ausgrabungen und Baubefunduntersuchungen in der ehemaligen Kirchenburg Neukirchen b. Hl. Blut, Lkr. Cham. Bilanz der Jahre 1989 und 1990. In K. Schmotz (ed.), *Vorträge des 10. Niederbayerischen Archäologentages*. Buch a. Erlbach; VML, 133–165.
- Finucane B. C., Manning K. and Touré M. 2008. Prehistoric Dental Modification in West Africa. Early Evidence from Karkarichinkat Nord, Mali. *International Journal of Osteoarchaeology* 18(6), 632–640.
- Floderus E. 1927. En gilleskyrka i Sigtuna? *Fornvännen* 22, 257–272.
- Finsen V. (ed.), 1852, *Grágás. Islændernes lovbog i fristatens tid. Text I – II*. Kjøbenhavn: Brødrene Berlingsbogtrykkeri.
- Friesen O. von 1911. Historiska runinskrifter. *Fornvännen* 6, 105–125.
- Gardela L. 2011. Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 4, 339–375.
- Gardela L. 2013a. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials. In L. Ślupecki and R. Simek (eds.), *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages (= Studia Medievalia Septentrionalia 23)*. Vienna: Fassbaender, 99–136.
- Gardela L. 2013b. The Headless Norsemen. Decapitation in Viking Age Scandinavia. In L. Gardela and K. Kajkowski (eds.), *The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective (=International Interdisciplinary Meetings 'Motifs through the Ages' 1)*. Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, 88–155.
- Gardela L. 2015. Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 99–136.
- Garve M. 2011. *Rituelle Deformierungen der Zähne und deren Einfluss auf das orofaziale System bei Naturvölkern am Beispiel der Bench in Südwest-Äthiopien*. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Wissenschaften in der Medizin. Greifswald: Universitätsbibliothek Greifswald.
- Gräslund A.-S. 1980. *The Burial Customs. A Study of the Graves on Björkö*. Birka IV. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Härke H. 1990. Warrior Graves? The Background of the Anglo-Saxon Weapon Burial Rite. *Past and Present* 126, 22–43.
- Härke H. 1992. Changing Symbols in a Changing Society. The Anglo-Saxon Weapon Burial Rite in the Seventh Century. In M. Carver (ed.), *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 149–165.
- Härke H. 2003. Beigabensitte und Erinnerung. Überlegungen zu einem Aspekt des frühmittelalterlichen Bestattungsrituals. In J. Jarnut and M. Wemhoff (eds.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum*. München: Wilhelm Fink Verlag, 107–125.
- Hirst S. 1985. *An Anglo-Saxon Inhumation Cemetery at Sewerby, East Yorkshire*. York: University of York Department of Archaeology.

- Hocart A. 1938. The Mechanism of the Evil Eye. *Folklore* 49(4), 156–157.
- Hoffmann E. 1989. Skandinavische Kaufmannsgilden des hohen Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der dänischen Knutsgilden. In H. Jankuhn and E. Ebel (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa. Teil VI. Organisationsformen der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 197–216.
- Jakobsson M. 1992. *Krigarideologi och vikingatida svärdstypologi*. Stockholm: Stockholms Universitet.
- Jansson S. B. F. 1987. *Runes in Sweden*. Hedemora: Royal Academy of Letters History and Antiquities.
- Jesch J. 2001. *Ships and Men in the Late Viking Age. The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*. Woodbridge: Boydell Press.
- Kattinger D. 1999. *Die gotländische Genossenschaft. Der frühhansisch-gotländische Handel in Nord- und Westeuropa*. Köln: Böhlau.
- Kjellström A. 2014. Indications of Spatial and Temporal Trends as Manifested in New Cases of Men with Modified Teeth from Sweden (AD 750–1100). *European Journal of Archaeology* 17(1), 45–59.
- Kunzler M. 1999. Prostration. In W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Achter Band - Pearson bis Samuel*. Freiburg im Breisgau: Herder, 650.
- Kyhlberg O. 1991. Verklighet eller dröm? Gotland mellan vikingatid och medeltid. *Meta. Medeltidsarkeologisk tidskrift* 3, 51–69.
- Kyll N. 1964. Die Bestattung der Toten mit dem Gesicht nach unten. *Trierer Zeitschrift* 27, 168–183.
- Loe L., Boyle A., Webb H. and Score D. 2014. 'Given to the Ground'. A Viking Age Mass Grave on Ridgeway Hill, Weymouth. Oxford: Oxford Archaeology.
- Lykiardopoulos A. 1981. The Evil Eye. Towards an Exhaustive Study. *Folklore* 92(2), 221–230.
- Mälarstedt H. 1979. Kopparsvik - ett vikingatida gravfält vid Visby. In W. Falck (ed.), *Arkeologi på Gotland*. Visby: Barry Press, 99–104.
- Meier T. 2002. Mithras im Mittelalter? Ein außergewöhnlicher Fund des 2./3. und 13. Jahrhunderts vom Petersberg, Gemeinde Flintsbach a. Inn, Landkreis Rosenheim, Oberbayern. *Das archäologische Jahr in Bayern* 2001, 146–148.
- Milner G. R. and Larsen C. S. 1991. Teeth As Artifacts of Human Behavior. Intentional Mutilation and Accidental Modification. In M. A. Kelley and C. S. Larsen (eds.), *Advances in Dental Anthropology*. New York: Wiley, 357–378.
- Mortágua A. 2006. *Mutilated Teeth. An Analysis of Eleven Vikings from Slite Square, Gotland*. Stockholm: Stockholms Universitet. [unpublished MA thesis].
- Onasch K. 1981. *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten. Unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Wien: Böhlau.
- Philpott R. 1991. *Burial Practices in Roman Britain. A Survey of Grave Treatment and Furnishing A. D. 43–410*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Pedersen A. 1997a. Similar Finds – Different Meanings? Some Preliminary Thoughts on the Viking-Age Burials with Riding Equipment in Scandinavia. In C. Jensen

- and K. Høiland Nielsen (eds.), *Burial and society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus: Aarhus University Press, 171–184.
- Pedersen A. 1997b. Weapon and Riding Gear in Burials. Evidence of Military and Social Rank in 10th Century Denmark? In A. Nørgård Jørgensen (ed.), *Military Aspects of Scandinavian Society in a European Perspective, AD 1–1300. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 2.–4. May 1996*. Copenhagen: National Museum, 123–135.
- Pedersen A. 2011. Military Organization and Offices. The Evidence of Grave Finds. In B. Poulsen (ed.), *Settlement and Lordship in Viking and Early Medieval Scandinavia*. Turnhout: Brepols Publishers, 45–62.
- Pettersson H. 1966. Undersökningen av gravfältet vid Kopparsvik. *Gotländskt arkiv* 38, 7–18.
- Reynolds A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*. Oxford: Oxford University Press.
- Romero Molina J. 1970. Dental Mutilation, Trephination, and Cranial Deformation. In T. D. Stewart (ed.), *Handbook of Middle American Indians. Vol. 9. Physical Anthropology*. Austin: University of Texas Press, 50–69.
- Roslund M. 2001. Gutar, främlingar och den förblindande vikingatiden. Om staden Visbys tidigaste datering. In A. Andrén (ed.), *Från stad till land. En medeltidsarkeologisk resa tillägnad Hans Andersson*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 241–252.
- Ruprecht A. 1958. *Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Salin É. 1952. *La civilisation mérovingienne. Deuxième partie. Les sépultures*. Paris: Picard.
- Sandholm Å. 1965. *Primsigningsriten under nordisk medeltid*. Åbo: Åbo Akademi.
- Sherlock S. J. and Welch M. G. 1992. *An Anglo-Saxon Cemetery at Norton, Cleveland. Research Report*. London: Council for British Archaeology.
- Sjöberg A. 1985. Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert?. In S.-O. Lindquist (ed.), *Society and Trade in the Baltic During the Viking Age. Papers of the VIIth Visby Symposium held at Gotlands Fornsal, Gotland's Historical Museum, Visby, August 15th - 19th, 1983*. Visby: Gotlands Fornsal, 69–78.
- Speer A. and Binding G. (eds.) 2000. *Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften. Ordinatio, De consecratione, De administratione*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Staecker J. 1997. Bremen – Canterbury – Kiev – Konstantinopel? Auf Spurensuche nach Missionierenden und Missionierten in Altdänemark und Schweden. In M. Müller-Wille (ed.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 59–81.
- Staecker J. 1998. Gotlands kyrkogårdar. Genus, mission och social hierarki. *Hilkuin* 24, 203–226.
- Staecker J. 1999. *Rex regum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

- Staecker J. 2000. Die normierten Bestattungen. Gotlands KirCHFriedhöfe im Spiegel mittelalterlicher Normen und Gesetze. In D. Ruhe and K.-H. Spieß (eds.), *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa. Symposium Greifswald 1998*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 119–159.
- Staecker J. 2004. Stellvertreter auf Erden. Studien zur Ikonographie der mittelalterlichen Grabplatten Schwedens. In J. Staecker (ed.), *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages. International Symposium of the Culture Clash or Compromise (CCC) Project and the Department of Archaeology, Lund University, Held in Lund October 13–15, 2000*. Lund: Almqvist & Wiksell, 177–208.
- Staecker J. 2009. Geschlecht, Alter und materielle Kultur. Das Beispiel Birka. In S. Brather, D. Geuenich and C. Huth (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, 475–500.
- Stewart T. D. and Titterton P. F. 1944. Filed Indian Teeth from Illinois. *Journal of the Washington Academy of Sciences* 34(10), 317–322.
- Stewart T. D. and Titterton P. F. 1946. More Filed Indian Teeth from the United States. *Journal of the Washington Academy of Sciences* 36(8), 259–261.
- Svahnström G. 1984. *Visby under tusen år*. Visby: Ödins Förlag.
- Thunmark-Nylén L. 1989. Samfund och tro på religionsskiftets Gotland. In A. Andrén (ed.), *Medeltidens födelse. Symposier på Krappertups borg*. Lund: Gyllenstiernska Krappertupsstiftelsen, 213–232.
- Thunmark-Nylén L. 1995. Churchyard Finds from Gotland (11th–12th Centuries). In I. Jansson (ed.), *Archaeology East and West of the Baltic*. Stockholm: Almqvist, 161–194.
- Thunmark-Nylén L. 2004. Visby. Ett pussel med gamla och nya pusselbitar. *Fornvännen* 99, 285–297.
- Thunmark-Nylén L. 2006. *Die Wikingerzeit Gotlands*. III:2. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Taylor A. 2008. Aspects of Deviant Burial in Roman Britain. In E. M. Murphy (ed.), *Deviant Burial in the Archaeological Record (= Studies in Funerary Archaeology 2)*. Oxford: Oxbow Books, 91–114.
- Vuković A., Bajsman A., Zukić S. and Secic S. 2009. Cosmetic Dentistry in Ancient Times – a Short Review. *Bulletin of the International Association for Paleodontology* 3, 9–13.
- Westholm, G. 1989. Visby. Bönders hamn och handelsplats. *Medeltidsstaden* 72(2), 49–114.
- Wilke G. 1931. Die Bestattung in Bauchlage. *Mannus* 23, 202–206.
- Wilke G. 1933. Die Bestattungen in Bauchlage und verwandte Bräuche. In F. M. Sarmiento (ed.), *Homenagem a Martins Sarmiento. Miscelanea de estudos em honra do investigador vimaranense. No centenário do seu nascimento (1833–1933)*. Guimaraes: Sociedade Martins Sarmiento, 449–490.
- Wilson D. M. 1992. *Anglo-Saxon Paganism*. London: Routledge.
- Yrwing H. 1992. Visbysamhällets uppkomst. Ett inslag mot Gun Westholms framställning i Medeltidsstaden. *Fornvännen* 87, 191–200.

- Yrwing H. 1994. Debatt. Gun Westholm och Visbysamhällets uppkomst. Svar på ett genmäle. *Fornvännen* 89, 165–167.
- Zimmermann C. 2003. Primsigning. In H. Beck, D. Geuenich and H. Steuer (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 23. Pfalz - Quaden*. Berlin, New York: De Gruyter, 442–444.
- Zipp K. 2010. *Anthropologische Untersuchungen der Körper- und Brandbestattungen des römischen Gräberfeldes Mainz-Kurfürstenstraße. Mit einem Beitrag zu den Bauchlagenbestattungen in der römischen Antike*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades Doktor der Naturwissenschaften. Gießen: Universitätsbibliothek Gießen.

Matthias S. Toplak

Pochówki na brzuchu i zmodyfikowane zęby na cmentarzysku w Kopparsvik w epoce wikingów. Zmiany tożsamości społecznej na progu chrześcijańskiego średniowiecza

Kopparsvik to największe gotlandzkie cmentarzysko z epoki wikingów, które położone było na zachodnim wybrzeżu wyspy, na południe od dzisiejszego Visby (Pettersson 1966; Mälarstedt 1979). W jego skład wchodziło około 330 grobów, które ulokowane były, jak się wydaje, w dwóch osobnych strefach i których większość można datować na okres pomiędzy 900–1050 AD.

Jednym z dwóch najbardziej zaskakujących zjawisk zaobserwowanych na cmentarzysku w Kopparsvik jest wyjątkowo duża liczba pochówków na brzuchu. Około pięćdziesięciu zmarłych – przede wszystkim mężczyzn – zostało pochowanych w tej pozycji, a większość z nich spoczywało w strefie znajdującej się wzdłuż dawnej linii brzegowej (Ryc. 1).

Międzykulturowy fenomen grzebania zmarłych w pozycji na brzuchu (Arcini 2009) często postrzegany jest jako wskaźnik tak zwanych „pochówków atypowych” (ang. *deviant burials*) (zob. Hirst 1985, 36–37; Wilson 1992, 82; Sherlock, Welch 1992, 26; Aspöck 2008, 28; Arcini 2009, 194–195; Reynolds 2009, 68–76; Gardela 2011; 2013a; 2013b; 2015), sygnalizujących pejoratywne znaczenia. Pochówki tego typu bywają uznawane za formę pohańbienia zwłok *post-mortem*, lub sygnał wykluczenia zmarłych bądź dokonania apotropaicznych zabiegów mających na celu zapobiegnięcie nadnaturalnym zagrożeniom, takim jak chociażby „złe oko” (Wilke 1931, 205; 1933, 457; Hocart 1938; Lykiardopoulos 1981), albo będących próbą ochrony przed powrotem zmarłych w formie żywych trupów (Wilke 1931, 205; 1933, 460; Kyll 1964, 178).

Generalnie rzecz ujmując, pochówki na brzuchu znalezione w Kopparsvik nie wykazują cech, które zwykle wiązane są z atypowymi zabiegami pogrzebowymi, takimi jak na przykład dekapitacja, kamienowanie czy wygięta pozycja ciała (zob. Philpott 1991; Boylston *et al.* 2000; Taylor 2008, 91–92; Reynolds 2009, 62–89; Zipp 2010, 233, 244). Większość z nich różniła się od pochówków na wznak jedynie odwróconą pozycją zmarłych (Ryc. 2). Co znamienne, wielu zmarłych było pochowanych w ubraniach z zapinkami, pasami i/lub nożami oraz złożeni byli oni do ziemi w bliskim otoczeniu „normalnych” grobów. Niemniej jednak, warto podkreślić, że zmarli leżący na brzuchu byli w wyraźny sposób zwrócenii w stronę dawnej linii brzegowej.

Z uwagi na wyjątkowo dużą liczbę tego typu grobów i często bardzo staranny układ zwłok (Ryc. 3), pochówki na brzuchu z Kopparsvik nie powinny być postrzegane jako przykład negatywnych „dewiacji” od przyjętych norm, lecz jako wariant normalnych zabiegów pogrzebowych, które w większości

przypadków wydają się sygnalizować intencjonalną praktykę pogrzebową o kulturowym i religijnym znaczeniu, która wyrażała szczególną tożsamość zmarłych.

Analogie do omawianych tu pochówków na brzuchu można znaleźć zarówno w źródłach pisanych jak i archeologicznych. Ważnym przykładem jest opis pogrzebu frankońskiego króla Pepina III Krótkiego, ojca Karola Wielkiego, który zapragnął być pochowany w pozycji na brzuchu pod wejściem do katedry w St. Denis. Akt ten miał stanowić formę pokuty za grzechy jego ojca, Karola Młota (Philpott 1991, 74; Speer, Binding 2000, 318–321; Arcini, Jacobsson 2008, 9; Reynolds 2009, 69).

Zabiegi tego typu znane są z cmentarzysk merowińskich (Salin 1952, 221–222) i z późnośredniowiecznych cmentarzysk przyklasztornych (Ernst 1992, 142; Meier 2002, 147–148). Pozycja na brzuchu wydaje się wskazywać na specjalny gest wyrażający pokorę wobec Boga i stanowi formę pobożności, którą nadal zaobserwować można w ortodoksyjnym i ultrakonserwatywnym kościele katolickim gdzie znana jest jako metania i proskineza oraz prostracja przed ołtarzem (Onasch 1981, 313–314; Kunzler 1999, 648).

Dowodów na istnienie wczesnochrześcijańskiej społeczności wokół Koparsvik dostarczają pojedyncze przedmioty chrześcijańskie odkryte w niektórych grobach (na przykład niewielki krzyżyk) ale świadczy o tym również wzmianka o pierwszym kościele chrześcijańskim, który powstał na terenie dzisiejszego Visby. Wspomina o nim *Guta saga*, legendarna kompilacja historii Gotlandii, spisana w trzynastym wieku (Peel 1999, xlii–xlv, 9–10).

Racjonalne wytłumaczenie dla występowania pochówków na brzuchu można znaleźć w źródłach pisanych, w tym także w literaturze staronordyckiej, gdzie pojawiają się wzmianki o rytuale *prima signatio* (naznaczenie krzyżem), czyli o pierwszym błogosławieństwie, które czynione jest na osobie przyjmującej nową wiarę lub katechumenie wśród chrześcijańskiej społeczności zanim nastąpi sakrament chrztu (Sandholm 1965; Gräslund 1980, 85; Staecker 1999, 21, 341–342; Zimmermann 2003). Rytuał *prima signatio* pozwalał danej osobie handlować w chrześcijańskich emporiach (Ebel 1987, 272; Blomkvist 2005, 492) lub być częścią drużyny chrześcijańskiego króla – są to dwa istotne aspekty wspomniane w kilku staronordyckich źródłach pisanych:

Konungr bað Þórólf ok þá bræðr, at þeir skyldu láta þrimsignast, því at þat var þá mikill siðr, bæði með kaupmönnum ok þeim mönnum, er á mála gengu með kristnum mönnum; því at þeir menn er þrimsignaðir vóru höfðu alt samneyti við kristna menn ok svá heiðna, enn höfðu þat átrúnaði, er þeim skapfeldast.

Król poprosił Thorolfa i jego brata, aby przyjęli naznaczenie krzyżem, ponieważ wśród kupców istniał taki zwyczaj, a także wśród ludzi będących na służbie u chrześcijan, że ci którzy zostali naznaczeni krzyżem mogli nawiązywać kontakty z chrześcijanami podobnie jak z poganami, ale zachowywali taką wiarę jaka najbardziej im odpowiadała.

Egils saga Skalla-Grímssonar (50)
Tekst wg Sigurður Nordal (1933, 128)
Tłumaczenie Leszek Gardeła

Na podstawie tego przekazu, pochówki na brzuchu w Kopparsvik mogą być interpretowane jako wyrażające specjalny, chrześcijański gest pokory wobec Boga, lub akt niezbędny w przypadku przedwczesnej śmierci katechumena, który nie został jeszcze uwolniony od grzechu pierworodnego. Interpretację tę wspierają również informacje zawarte w staronordyckich zbiorach praw dotyczące pochówków katechumenów. Tożsamość takich osób należało zmanifestować w określony sposób – albo poprzez ulokowanie grobu na krawędzi cmentarza, albo poprzez pogrzebanie ciała na granicy pomiędzy morzem a poświęconą ziemią:

Ef barn andazk primsgint. oc hefir eigi verit scírt. oc scal þat grafa við kirkju garð út. þar er mætisk vígð mold oc ö vígð.

Jeżeli dziecko umrze po naznaczeniu krzyżem, ale przed dokonaniem chrztu, powinno się je pochować na granicy cmentarza, w miejscu gdzie spotyka się poświęcona i niepoświęcona ziemia.

Grágás (I, 1)

Text wg Finsen (1852, 7)

Tłumaczenie Leszek Gardela

Powyższy przekaz współgra dość dobrze z przestrzennym ulokowaniem wielu pochówków na brzuchu na cmentarzysku w Kopparsvik (a także z niektórymi grobami na innych gotlandzkich cmentarzyskach) gdyż znajdują się one wzdłuż dawnej linii brzegowej. Szczególne znaczenie linii brzegowej jako miejsca liminalnego można także dostrzec w przekazie zawartym w *Landnámabók* (S 110) dotyczącym pochówku Auð in djúpúgða. Auð poprosiła aby pochowano ją na brzegu ponieważ, jako osoba, która przyjęła chrzest, nie chciała leżeć w niepoświęconej ziemi (zob. Almgren 1904, 345).

Interpretacja większości pochówków na brzuchu jako należących do katechumenów podkreśla, jak mało istotny był pogański charakter całego cmentarzyska. W powiązaniu z odniesieniem do pierwszego kościoła ulokowanego „pod klifami” niedaleko Vi, co wspomniane jest w *Guta saga* (Peel 1999, 9), poświadcza to również o istnieniu trwałej, chrześcijańskiej społeczności wokół przystani w Almedalen w dziesiątym wieku. Szczególny akt pochówku na brzuchu, jako sygnał pokory i pobożności mógł wynikać z działań podejmowanych przez ortodoksyjnych misjonarzy w Kopparsvik (zob. Sjöberg 1985; Staecker 1997).

W kontekście naszych rozważań warto zwrócić uwagę na drugą wyróżniającą się cechę wielu z pochówków z Kopparsvik, która pozostawała nieznana przez wiele dekad i została odkryta dopiero niedawno przez szwedzką antropolog Caroline Arcini (2005; 2010). Okazało się, że ponad trzy tuziny mężczyzn tam pochowanych posiadało poziomo nacięte rowki w przednich zębach (Ryc. 3). Modyfikacje zębów są praktykowane wśród różnych grup kulturowych i stanowią powszechny element rytuałów inicjacyjnych (Stewart, Titterton 1944; 1946; Romero Molina 1970; Milner, Larsen 1991; Alt, Pichler 1998; Finucane *et al.* 2008; Vuković *et al.* 2009; Garve 2011), ale do czasu niedawnych odkryć z Lund i Kopparsvik, podobne przypadki nie

znane były ze Skandynawii z epoki wikingów, jak również z pozostałych obszarów Europy. W ciągu ostatnich kilku lat odnajdowanych jest coraz więcej śladów (co znamienne, jedynie wśród mężczyzn) modyfikacji zębów, przede wszystkim we wschodniej Skandynawii (Arcini *et al.* 1991; Arcini 2005; Mortágua 2006; Arcini, Jacobsson 2008; Kjellström 2014). Większość spośród około setki przypadków z Gotlandii pochodzi właśnie z cmentarzyska w Kopparsvik (Fig. 4).

Pierwsza popularna interpretacja, która pojawiła się w prasie i filmach dokumentalnych, przedstawiała modyfikację zębów jako wyznacznik elit wojowników wikińskich, a praktyka ta miała dodawać im szczególnego, ponurego charakteru. Jakkolwiek to przypuszczenie bardzo dobrze pasuje do powszechnego wyobrażenia o wikingach jako dzikich i strasznych wojownikach, twarde fakty kierują myślenie w inną stronę. Za wyjątkiem dwóch lub trzech osobników – takich jak mężczyzna z obciętą głową ze słynnego grobu zbiorowego w Weymouth w południowej Anglii (Loe *et al.* 2014), lub młody człowiek z jednego z grobów komorowych w Birce (Kjellström 2014, 48) – żaden z mężczyzn ze spiłowanymi zębami nie wykazywał jakichkolwiek cech, które mogłyby świadczyć o jego udziale w działaniach militarnych. Niemal żaden z nich nie był pochowany z bronią lub nie posiadał śladów obrażeń (zaleczonych lub śmiertelnych) na kośćcu (Arcini 2005, 732; Mortágua 2006; Loe *et al.* 2014), które sugerowałyby udział w zbrojnych konfliktach. Ponadto, spiłowane zęby byłyby słabo widoczne pod górną wargą i wąsami, nawet jeśli byłyby one zabarwione jakąś czarną substancją, być może wykonaną z użyciem sadzy (Arcini 2005, 732). Na podstawie obecnego stanu badań nad praktyką modyfikacji zębów, za wyjątkiem tego że dokonywana była jedynie na dorosłych mężczyznach, widoczny jest na razie tylko jeden wspólny motyw w zakresie jej geograficznego rozprzestrzenienia. Większość mężczyzn ze zmodyfikowanymi zębami pochowana została w ważnych ośrodkach handlowych takich jak Birka, Sigtuna, Kopparsvik niedaleko dzisiejszego Visby, Slite torg, Othersn na północnym wybrzeżu Gotlandii, lub na terenie południowej Szwecji w Trelleborgu. Ów potencjalny związek z wczesnymi emporiami i działalnością kupiecką, a do tego ograniczona widoczność modyfikacji zębów, które zdają się wyrażać określoną tożsamość i pochodzenie, pozwalają na sformułowanie tezy, że była to praktyka stanowiąca część rytuałów przejścia i znak identyfikacyjny dla zamkniętej grupy kupców – tzn. czegoś na podobieństwo późniejszych gildii. Istnienie wczesnych społeczności kupieckich lub gildii poświadczona jest przez tak zwane *Gildsteine* w Sigtunie i Östergötland (Friesen 1911, 117; Ruprecht 1958, 138; Düwel 1987, 341; 2001, 127–128; Jansson 1987, 95; Jesch 2001, 241), które wyraźnie wspominają o „fryzyjskich gildiach” i „braciach należących do gildii” (zob. Floderus 1927). Idąc tropem tego przypuszczenia, członkowie takiej zamkniętej grupy kupców mogli rozpoznawać się poprzez spiłowane zęby i dzięki temu zyskiwali pewne korzyści handlowe, ochronę lub inne przywileje, które nawiązują do koncepcji znanych wśród gildii kupieckich z późnego średniowiecza (zob. Hoffmann 1989; Anz 1998; Kattinger 1999).

Pochówki z Kopparsvik poświadczają o istnieniu bliskiego, bezpośredniego związku z cmentarzyskiem i założeniem pierwocin późniejszego Visby jako centralnej przystani i miejsca handlu na Gotlandii. Wskazują one na istnienie różnorodnej i ustrukturyzowanej społeczności, na którą składały się różne osoby posiadające ważne kontakty i wpływy zewnętrzne. W tym zakresie Kopparsvik znacząco różni się od typowych wiejskich cmentarzysk na Gotlandii i bardziej przypomina cmentarzyska, które lokowane były w proto-miejskich ośrodkach, takich jak Hedeby czy Birka.

Powyższe konkluzje można uznać za dowód na o wiele wcześniejszą, mieszczańską konsolidację gotlandzkich społeczności i na wcześniejsze zróżnicowanie pomiędzy miejskimi peryferiami Visby a terenami wiejskimi, niż dotąd przypuszczano w badaniach naukowych (dyskusje na temat Visby zawarte są w pracach Svahnström 1984; Westholm 1989; Carlsson 1990; Kyhlberg 1991; Yrwing 1992; 1994; Roslund 2001; Thunmark-Nylén 2004). Nowe sposoby konstruowania tożsamości społecznej w Kopparsvik, w odróżnieniu od tradycji wiejskich, wskazują na wczesne powstanie Visby jako ponadregionalnego, protomiejskiego ośrodka handlu u schyłku dziesiątego wieku. Wszystko to daje także impuls do dalszego dyskursu naukowego nad rozwojem i funkcją wczesnego Visby. Z rozproszonej i zdecentralizowanej struktury wiejskiej posiadającej quasi-arystokratyczną oraz wyidealizowaną elitę wojowników, gotlandzkie społeczności przekształciły się w proto-miejskie struktury, pozbawione odniesień do tradycyjnej kultury wojowników. Ową społeczną transformację można postrzegać jako istotną zmianę jaka dokonała się na progu epoki wikingów oraz późniejszego okresu średniowiecza.

Leszek Gardeła

Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland

ABSTRACT

Gardeła L. 2015. Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 99–136

This paper examines the phenomenon of prone burial in early medieval Poland in the period between the 10th and 13th centuries. Among individuals treated this way were mainly adult men, but several examples of prone burials of females have also been discovered. Over the years prone burials from Poland have been interpreted by many archaeologists in the light of so-called ‘anti-vampire’ practices which were allegedly intended to protect the society against the living dead. By adopting an intercultural perspective, this article seeks to nuance these one-sided views and attempts to demonstrate that prone burials may have held a much wider range of meanings. It is argued that they may have been burials of criminals or various social deviants and that in some instances they could have perhaps signalled a religious and *post-mortem* act of penance.

Keywords: atypical burials, Poland, prone burials, Slavs, vampires

Received: 1.04.2016. **Revised:** 10.05.2016. **Accepted:** 1.06.2016

Introduction: Prone burial and the problem of early medieval Slavic ‘vampirism’

Prone burial is a funerary phenomenon which occurs in various parts of the world and among numerous societies (e.g. Kyll 1964; Reynolds 2009, 89–91, 160–161; Arcini 2009; Brather 2009; Barber 2010, 44–46, 49–50; Duma 2010, 80, 104–105, 108, 110; Gardeła 2011; 2012; 2013; Skóra 2014; Toplak 2015). Although prehistoric and medieval examples of interring people face down are often interpreted as reflecting fear of revenants, a cross-cultural exploration of such practices leads to the conclusion that they were endowed with a wide range of meanings, not necessarily with negative connotations. As Andrew Reynolds (2009, 89) observes, in past societies prone burial was applied “across the spectrum of gender, age, and wealth and it is likely that the rite had different motivations but with a common desired effect.”

First discoveries of prone burials in early medieval cemeteries in Poland were recorded by archaeologists already in the early 20th

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

century (Rajewski 1937, 33, 54, 68–69). Initially, scholars refrained from providing interpretations of these phenomena and merely noted that they differed from normative funerary behaviour – i.e. the common practice of burying the dead in supine position and usually orientating their bodies along the E-W axis¹. Some tentative explanations of prone burials began to appear in the 1950–1970s, when the number of discoveries of various types of atypical burials started to increase dramatically as a result of extensive excavation campaigns in Poland (e.g. Zielonka 1957; 1958)². At that time unusual graves, including prone burials, were usually regarded as reflecting fear of revenants.

A recently published analysis of the history of research on atypical burials in early medieval Poland has revealed, however, that past scholars were often very uncritical or even naive while dealing with the problem of deviant funerary behaviour (Gardela 2015). In their discussions they usually did not attempt to set the burial evidence from Poland into a wider cross-cultural context and demonstrated a very superficial understanding of past beliefs and ritual practices. Because of the deeply rooted tradition in Slavic early medieval archaeology to draw parallels from ethnography and folklore³, for some scholars it seemed justified to project nineteenth- and early twentieth century conceptions about the living dead (and ways of preventing their *post-mortem* activity) directly onto the early medieval material. This was often done uncritically and without any regard for the considerable chronological, geographical and cultural distance between the early medieval finds and ethnographic descriptions. Because prone burials in folklore are often associated with revenants, scholars assumed that their early medieval examples must have also belonged to people whom the past societies feared would rise from their graves.

¹ For overviews of funerary practices (cremations and inhumations) in early medieval Poland see, for example, Miśkiewicz (1969); Rauhut (1971); Wachowski (1975); Zoll-Adamikowa (1971; 1975; 1979); Rębkowski (2007); Buko (2011); Janowski (2015); Gardela (in press a).

² These excavations were often conducted as part of the so-called Millennial Project, a large-scale initiative associated with the celebrations of 1000 years of the Polish state.

³ Polish ethnographic accounts contain fairly detailed accounts of dealings with alleged revenants – e.g. Moszyński (1934, 660–666). Textual sources about the living dead from Silesia and Lusatia are discussed by Wojtucki (2009, 211–213). For a thorough analysis of Slavic vampirism see the important studies of Perkowski (1976; 1989; 2006).

In 1950 the archaeologist Jerzy Gąsowski was the first Polish researcher to use the term ‘vampire’ as a label for an unusual grave from an early medieval cemetery at Radom where a man had been buried on his side and covered with large stones. This catchy and sensationalist term was soon repeated in publications of other prominent academics. After the release of Helena Zoll-Adamikowaś (1971) seminal monograph on early medieval inhumation graves from the area of Lesser Poland, which included a lengthy section on so-called ‘anti-vampire burials,’ from the 1970s onwards Polish archaeologists have openly accepted the belief in ‘vampires’ as an integral feature of Slavic worldviews. The conviction in the existence of early medieval Slavic ‘vampirism’ was also repeated without any critique in several interdisciplinary publications on pre-Christian beliefs (e.g. Kowalczyk 1968, 80–84, 94; but see a more careful approach in Gieysztor 2006, 255–257).

By the end of the 1970s it seemed like the problem of interpreting atypical burials was finally solved and no further methodological debate was deemed necessary for the next twenty years or so. In the 1990s and in the first decade of the twenty-first century the arguments for the existence of ‘vampires’ in early medieval Poland were further developed in a range of influential studies published by Łukasz Maurycy Stanaszek (1998; 1999; 2001) and Przemysław Żydok (2004). Although these two scholars employed much wider interpretative- and interdisciplinary perspectives than their predecessors, they still maintained the opinion that the main reason behind early medieval atypical burials was fear of revenants. The conviction that the Slavs protected themselves against such beings has also quickly permeated into popular media and today it is often the case that new discoveries of unusual burials are immediately labelled by the press and TV as belonging to alleged vampires (see critique in Gardeła 2015). However, when the problem of atypical burials is treated more carefully, and set into a cross-cultural and interdisciplinary perspective, it becomes clear that the basis for their previous sensationalist interpretations is not very strong.

As I have demonstrated in my earlier studies (Gardeła 2015; in press b), there are no grounds for suggesting that the word *vampire* existed among the early medieval Western Slavs in the period that spanned from the sixth- to the thirteenth century. In the Polish area the word *vampire* and its derivatives (e.g. in place-names like Wąpiersk or Wąpierz) first begin to appear in the late Middle Ages (post-fourteenth

century) and in the early modern period⁴. While it is very likely that in the Early Middle Ages the Western Slavs indeed shared a widespread Indo-European belief in animated corpses (as did the Viking Age Scandinavians or other European societies of that time)⁵, and may have feared that some people could rise from their graves to hurt the living, we simply do not have any textual sources that would demonstrate by which term (if any at all) they labelled such revenants. It is also worth emphasising, however, that, to my knowledge, there are no medieval written accounts referring to the Polish area that contain passages about the living dead.

In this paper I will discuss some preliminary results of my ongoing research project entitled *Bad Death in the Early Middle Ages. Atypical Burials from Poland in a Comparative Perspective* which is funded by the National Science Centre (NCN). While the overall aim of the project is to thoroughly examine and reevaluate all instances of atypical burials from early medieval Poland, the present study will focus only on the discoveries of prone burials dated between the late tenth- and thirteenth centuries (Fig. 1). The accompanying table includes a list of all graves of this type that I have been able to trace in academic literature and archival documentation (Table 1). It is supplemented with some basic anthropological/osteological information about the deceased and includes additional remarks about objects that occasionally accompanied them in their graves. The table also provides a comprehensive bibliography. A more detailed discussion of prone burials from early medieval Poland will be included in my forthcoming monograph (Gardela in press c).

Prone burials in early medieval Poland: Similarities and differences

At this moment the corpus of prone burials from early medieval Poland includes at least thirty examples. The graves share some similarities, but there are also a range of differences between them.

⁴ For etymological analyses and discussions on the word *vampire* (Pol. *wampir*) see Moszyński (1934, 622, 664–666); Brückner (1980, 280–284); Wilson (1985); Dundes (1998); Wright (2001); Summers (2001; 2005); Kolczyński (2003); Stachowski (2005); Barber (2010); Lecouteux (2010).

⁵ On the idea of the living dead and methods of dealing with alleged revenants in various cultural milieus see, for example, Murphy (2008); Lecouteux (2009); Skóra, Kurasiński (2010); Gardela (2013).



Fig. 1. Distribution of prone burials in early medieval Poland. Map by Leszek Gardela
Ryc. 1. Znajdźiska pochówków na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej. Opracowanie Leszek Gardela

In most instances prone burials have been discovered in the so-called non-churchyard cemeteries (i.e. cemeteries which are located away from churches or other places of Christian worship). They are mainly burials of men (Figs. 4–7), but at least four prone burials of females have also been found (Fig. 2–3). Most people buried prone died at the age of c. 25–35 years, but several graves of more mature individuals (40–50 years old) have also been noted. So far only one prone burial of a 10–12 year-old child has been found in Poland in the cemetery at Wawrzeńczyce.

Most prone burials do not contain any objects, although there are a few exceptions to this rule. The woman buried prone in the cemetery at Gwiazdowo in Greater Poland had three temple rings made of lead, an iron knife in a scabbard with bronze fittings, an ornamented bronze ring and a relatively large ring (with a diameter of 2.4 cm), perhaps

Table 1. Prone burials from early medieval Poland

No.	Site	Grave number	Sex	Age	Orientation	Grave-goods	Bibliography	Comments
1.	Adolfin, woj. kujawsko-pomorskie	unnumbered	F	?	E-W	none	Zielonka 1957, 20–23; Kaszewska 1960, 147; Żydok 2004, 46; Wrzesiński 2008, 152; Gardela 2011, 39–41	–
2.	Cedynia (site 2), woj. zachodniopomorskie	1039	?	?	E-W	none	Porzeziński 2006, 17–18, 23, 36	–
3.	Cedynia (site 2a), woj. zachodniopomorskie	76	?	adult?	NE-SW	none	Żydok 2004, 46; Porzeziński 2006, 341; Gardela 2012, 30–32	Decapitated, possibly with tied legs
4.	Cedynia (site 2a), woj. zachodniopomorskie	183	?	?	SW-NE	none	Porzeziński 2008, 359; Gardela 2012, 30–32	–
5.	Cieple, woj. zachodniopomorskie	12/2005	M	adult?	E-W?	none	Ratajczyk 2011, 557; Gardela 2012, 33–34	The grave had remains of some wooden construction (coffin?) and the body may have been wrapped in a shroud as suggested by the 'compressed' appearance of the skeletal remains
6.	Dzieskanowice, woj. wielkopolskie	?	?	?	?	?	Buko 2011, 410, fig. 48	–
7.	Giecz, woj. wielkopolskie	?	?	?	?	?	Indycka 2005, 179; Gardela 2011, 39, 41	The grave has never been fully published and is only briefly mentioned in the preliminary cemetery report
8.	Gruczno (site 2), woj. kujawsko-pomorskie	502	M	adultus	E-W	–	Bogurowski 1969, 3–7; Żydok 2004, 46; Fa-lis 2013, 61–62	–
9.	Gwiżdżowo, woj. wielkopolskie	2	F	"young female"	N-S	three temple rings made of lead, iron knife in a scabbard with bronze fittings, an ornamented bronze ring, a ring (perhaps made from silver and with a diameter 2.4 cm)	Rajewski 1937, 33, 54, 68–69; Kaszewska 1960, 147; Żydok 2004, 46, 53; Wrzesiński 2008, 152; Gardela 2011, 39, 41–42	–

No.	Site	Grave number	Sex	Age	Orientation	Grave-goods	Bibliography	Comments
10.	Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie (site 1)	24/57	M	?	SW-NE	none	Kaszewska 1960, 145–147, 156, 160; Żydok 2004, 47 (mistakenly labelled as grave 42); Stawska 2006, 57–58; Wrzesiński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2004, 440, 451, 456	Probably decapitated and with healed damage to the leg (broken and healed right leg)
11.	Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie (site 4)	26/00	F	<i>maturus</i>	E-W	fragment of an iron knife	Bojarski 2003, 22; Bojarski <i>et al.</i> 2010, 444–445; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 457	–
12.	Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie (site 4)	131/01	M	<i>adultus</i>	NW-SE	none	Bojarski 2003, 22; Bojarski <i>et al.</i> 2010, 479; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 457	–
13.	Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie (site 4)	358/02	?	adult?	SE-NW?	fragment of a silver coin by the right leg	Bojarski <i>et al.</i> 2010, 558; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 457	–
14.	Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie (site 4)	383/03	M	<i>maturus</i>	NE-SW	none	Bojarski <i>et al.</i> 2010, 566; Matczak 2014, 440, 457	–
15.	Lubień, woj. łódzkie	49	M	<i>adultus</i> (20–30)	E-W	iron knife at the waist	Gardela 2012, 34–35; Kurasieński, Skóra 2012, 37–38, 180	At the margin of the cemetery
16.	Lubień, woj. łódzkie	92	M	<i>adultus</i> (20–30)	E-W	none	Gardela 2012, 34–35; Kurasieński, Skóra 2012, 37–38, 193	At the margin of the cemetery. The individual had <i>cribra orbitalia</i> and <i>sutura metopica</i>
17.	Lubień, woj. łódzkie	110	M	<i>maturus</i> (45–55)	E-W	iron knife under the pelvis	Gardela 2012, 34–35; Kurasieński, Skóra 2012, 37–38, 200	Hole in the skull (ø 20–25 mm). At the margin of the cemetery
18.	Niemcza, woj. dolnośląskie	96	M	<i>maturus</i> (40–50)	?	iron nail at the knees	Bal <i>et al.</i> 1982, 73; Żydok 2004, 47; Gardela 2012, 32–33	Perhaps with tied legs
19.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	23	?	<i>juvenis</i>	E-W	none	Pawlak 1995, 115; 1998, 246, 251; Pawlak, Pawlak 2015, 53–54	–
20.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	285	probably M	<i>juvenis</i>	E-W	none	Pawlak, Pawlak 2015, 54	At the margin of the cemetery and in an area with a range of other atypical graves

Continued Table 1

No.	Site	Grave number	Sex	Age	Orientation	Grave-goods	Bibliography	Comments
21.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	292	unknown	?	E-W	none	Pawlak, Pawlak 2015, 54	At the margin of the cemetery and in an area with a range of other atypical graves. Legs bent at the knees at right angle. The pit was much shorter than the height of the deceased
22.	Sandomierz, woj. świętokrzyskie	9	?	?	?	?	Gąsowski 1969, 404–405; Stanaszek 1998, 23–24; Gardela 2011, 39, 43	A mass grave with two individuals buried in prone position
23.	Sandomierz, woj. świętokrzyskie	90	M	<i>maturus</i>	N-S	none	Stanaszek 1998, 24; Żydok 2004, 48, 54; Gardela 2011, 39, 43	At the margin of the cemetery
24.	Starzewice, woj. mazowieckie	?	?	?	?	?	Miskiewicz 2010, 141–142	–
25.	Stary Zamek, woj. dolnośląskie	110	F	<i>maturus</i>	E-W	traces of green patina by the skull, perhaps suggesting the presence of a temple ring (which may have decomposed completely)	Wachowski 1992, 19, 90–91; Żydok 2004, 48, 54; Gardela 2011, 39, 43–44	Traces of three stakes have been noted in the grave pit, located in equal distances, diagonally across the grave-pit. Possible live burial?
26.	Świełubie, woj. zachodniopomorskie	5	F	25–35	NE-SW	two undetermined iron objects	Łosiński 1972, 27; Malinowska-Łazarczyk 1982(l), 109; Wrzesiński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 44	–
27.	Wawrzeńczyce, woj. małopolskie	157	?	<i>infans</i> II (10–12)	E-W	none	Mazur, Mazur 2011, 426–427	The individual was buried with legs bent at the knees and with the feet lying on the buttocks. This implies that the body may have been tied
28.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	15(29)	M	<i>adultus</i>	N-S	none	Wojtasik 1968; Żydok 2004, 48, 50; Wrzesiński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 45–46	Decapitated, perhaps with tied legs
29.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	31(96)	M	<i>maturus</i>	E-W	a small ceramic shard	Wojtasik 1968; Żydok 2004, 48, 50; Wrzesiński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 45–46	–
30.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	189(349)	M	<i>adultus</i>	SE	none	Żydok 2004, 48	Perhaps with tied legs



Fig. 2. Ornamented ring and a knife in a scabbard with a bronze fitting from Gwiazdowo. Reproduced after Rajewski 1937, table III and IX

Ryc. 2. Ornamentowany pierścień i nóż w pochewce z brązowym okuciem z Gwiazdowa. Reprodukacja na podstawie Rajewski 1937, tabl. III i IX

made from silver (Fig. 2). In a grave of a mature man who had been buried prone in the cemetery at Niemcza an iron nail was found. Two prone burials from Lubień had iron knives and there were some unidentified iron objects in a female prone burial from Świelubie. One of three prone burials from Wolin-Młynówka had a small ceramic shard.

In the area of Poland prone burials rarely coincide with other atypical burial practices, although in several cases it has been argued that the individuals buried prone may have been decapitated. Among such alleged instances are grave 76 from Cedynia, grave 24/57 from Kałdus and grave 15(29) from Wolin Młynówka. Some of the deceased may have been buried in a shroud or with the limbs tied – such instances are possibly represented by grave 76 from Cedynia, grave 12/2005 from Ciepłe, grave 292 from Poznań-Śródka, grave 157 from Wawrzeńczyce and grave 189(349) from Wolin-Młynówka. It is also noteworthy that some of the prone burials were located in what may be regarded as marginal areas of the cemetery – graves 49, 92 and 110 from Lubień, graves 285 and 292 from Poznań-Śródka and grave 90 from Sandomierz. In the grave of a female buried prone in the cemetery at Stary Zamek traces of alleged ‘wooden stakes’ have been noted (Fig. 3), but it is unclear whether they were intended to hold the woman in the grave or served some other purpose (as part of the grave’s internal or external structure, perhaps?). Judging by the position of the woman’s body (and her limbs), it is possible that she was buried alive⁶.

⁶ Duma (2010, 116) mentions a case of a live burial of a woman who was responsible for the death of her two children. She was additionally pierced with a stake. This event took place in 1619 near Świdnica and although it is chronologically younger than the grave from Stary Zamek, it offers some ideas as to why women could be buried this way. Stary Zamek is located circa 40 km from Świdnica.

Interpreting prone burials in early medieval Poland

Interpretations of prone burials in early medieval Poland are significantly hampered by the fact that many of them were excavated a long time ago and often documented in a manner which does not allow for drawing very sophisticated conclusions⁷. Archival descriptions to which I had direct access in museums and other academic institutions are often very laconic and the preserved field documentation is vague or imprecise. In some instances the occurrence of a prone burial at a particular site is only briefly mentioned in reports and no plans, photographs or other

details are provided (e.g. prone burials from Niemcza, Starczewice, Świelubie). The most recent discoveries of prone burials come from Ciepłe, Giecz, Wawrzeńczyce and Poznań-Śródka, but again they have not been discussed thoroughly enough in the excavation reports published so far.

As I have mentioned above, in most studies published in Poland prone burials have been regarded as belonging to ‘vampires’ and the act of laying the corpse face down has been interpreted as an attempt to practically and symbolically hold the dead in their graves (e.g. Żydok 2004). However, in several of my recent studies (Gardela 2011; 2012) I have tried to demonstrate that prone burials in early medieval Poland may have had a much wider range of meanings:

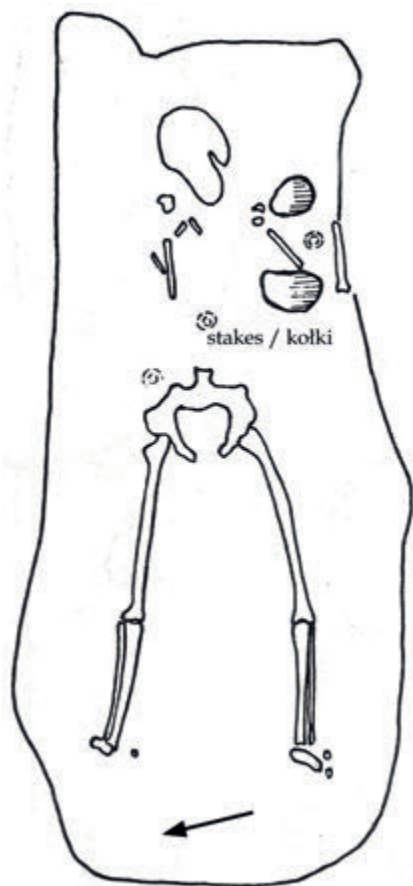


Fig. 3. Grave 110 from Stary Zamek. A female buried prone, possibly held down with wooden stakes. After Wachowski 1992, 90

Ryc. 3. Grób 110 ze Starego Zamku. Kobieta pochowana na brzuchu i być może dodatkowo przytrzymana drewnianymi kołkami. Wg Wachowski 1992, 90

⁷ In some instances photographs of atypical graves are lacking and their plans are only in the form of very schematic sketches. In several field diaries (e.g. from the excavations at Cedynia) to which I had access, the descriptions of inhumation graves are very laconic with only very basic information about the alignment of the skeletons and brief remarks about the objects that accompanied them.

- Prone burial may have resulted from a specific desire of the dying individual who may have wanted to signal something through this act. We may recall here the prone burial of Pepin the Short who in this way wanted to repent the sins of his father.
- Prone burial may have been associated with the widespread belief in the so-called evil eye, a malevolent gaze of the dying or the dead which could bring misfortune or even death. The idea of the evil eye was known among the Slavs and is attested in various folkloristic sources. It is possible to argue that this concept also existed among those people in the Early Middle Ages⁸.
- Prone burial may have reflected fear of something coming out of the body or entering the body through various orifices (e.g. the mouth)⁹.
- Prone burial may have resulted from clumsy and fast funerary procedures (for example during a plague).
- Prone burial may have reflected an attempt to condemn the dead (and perhaps also the members of their family who participated in the funeral).



Fig. 4. Prone burial from Adolfin. After Zielonka 1957, 21

Ryc. 4. Pochówek na brzuchu z Adolfiną. Wg Zielonka 1957, 21

⁸ On the idea of the evil eye among the Slavs see Fischer (1921, 119–126); Kowalczyk (1968, 123–124); Pelka (1960, 161). It also appears to have been known among Viking Age Scandinavians as is suggested by a range of Old Norse textual accounts and archaeological evidence. For a more detailed discussion see Gardela (2013, 104, 105–107, 116). For general studies on the evil eye see Hocart (1938); Dundes (1991).

⁹ In Slavic folkloristic beliefs human soul is associated with breath and could leave (or enter) the body through the mouth or other orifices (e.g. through the nose while sneezing). On this notion see, for example, Pelka (1960, 162).



Fig. 5. Photograph of grave 76 from Cedynia (site 2a). After Porzeziński 2006, 416

Ryc. 5. Fotografia grobu 76 z Cedyni (stan. 2a). Wg Porzeziński 2006, 416

- Perhaps in some instances prone burials were intended for foreigners and for people who did not belong to the society that buried them. In this way, through the act of prone burial, their difference would be clearly marked.
- It is also possible that in some instances the discovery of a skeleton lying in a prone position may suggest that the individual was buried alive. So far, only the grave of the woman from Stary Zamek could be interpreted in this light (Fig. 3).

As we can see there may be various interpretations for prone burials and given their diversity it is quite probable that in early medieval Poland there was never one overarching idea that stood behind such practices.

Although I am generally critical about the belief in ‘vampires’ in early medieval Poland, I do not rule out the possibility that in *some* instances prone burial may have been conducted because of fear of revenants (not vampires specifically). In this context it is worth mentioning that there exist descriptions of such apotropaic practices in nineteenth- and twentieth century folklore and in a range of works of renowned Polish scholars such as Adam Fischer (1921, 355–356), Bonifacy Zielonka (1957), Oskar Kolberg (1967, 270) and Wojciech Łysiak (1993). However, nowhere in these works do we find the term ‘vampire’.

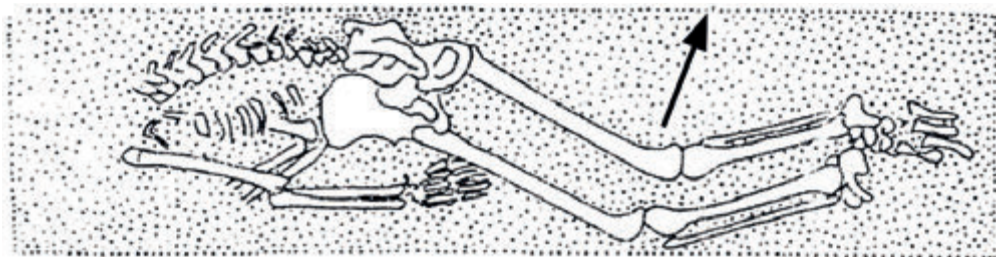


Fig. 6. Plan of grave 76 from Cedynia (site 2a). Reproduced after Porzeziński 2008, 24
Ryc. 6. Plan grobu 76 z Cedyni (stan. 2a). Reprodukacja na podstawie Porzeziński 2008, 24

- Adam Fischer writes that in Białobrzegi when someone commits a suicide they should be decapitated and buried face down with the head between the legs. Interestingly, Fischer observes that the suicide is buried in this way in a coffin.
- Bonifacy Zielonka discusses a document known as *Casus de Strigis* which describes a curious event that took place in 1674 in Trzeszawa, Poland. A man who rose from his grave was seen choking other people and drinking their blood. The local community considered him as a *strzyga*. A priest decided to reopen his grave and turn the body face down. This did not help, however, and the man still continued to haunt the living. The grave was therefore reopened again the man's head was cut off with a spade.
- In an ethnographic volume about folk customs from the former provinces of Rzeszów and Tarnów, Oskar Kolberg describes a belief

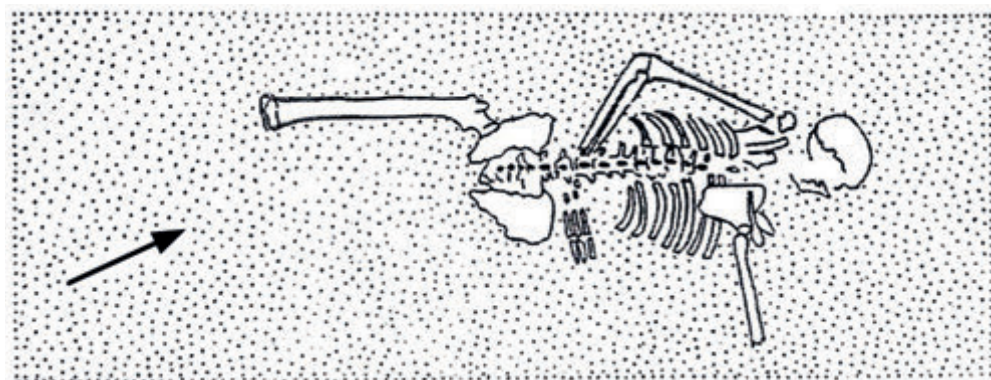


Fig. 7. Grave 183 from Cedynia (site 2a). Reproduced after Porzeziński 2008, 26
Ryc. 7. Grób 183 z Cedyni (stan. 2a). Reprodukacja na podstawie Porzeziński 2008, 26

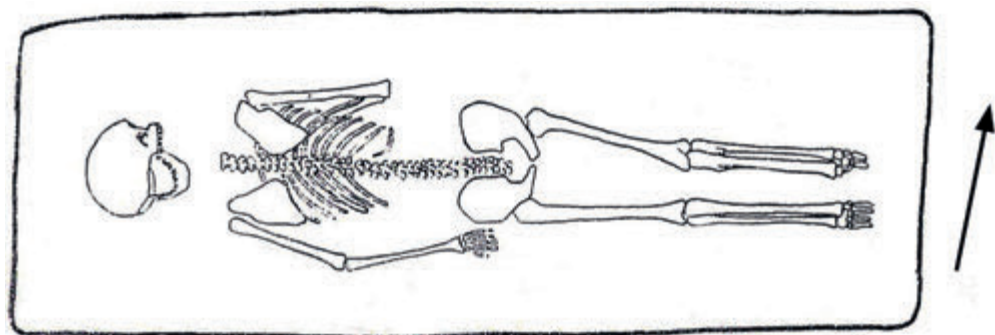


Fig. 8. Grave 24/57 from Kaldus (site 1). Reproduced after Kaszewska 1960, 152

Ryc. 8. Grób 24/57 z Kaldusa (stan. 1). Reprodukacja na podstawie Kaszewska 1960, 152

in people who allegedly had two sprits/souls inside them. One of the souls was good and the other was bad. When people with two spirits/souls died, they had a tendency to rise from their graves and haunt or hurt others. The best remedy to stop this was to reopen their graves and turn their coffin upside down. This ensured that the dead would “dig their way deeper into the ground”. Sometimes such revenants were additionally decapitated.

- Wojciech Łysiak mentions a custom where a grave of a revenant is reopened and the body turned face down. He also says that sometimes a sickle could be placed on the neck of the deceased and a coin might put between the teeth to prevent the dead from rising.

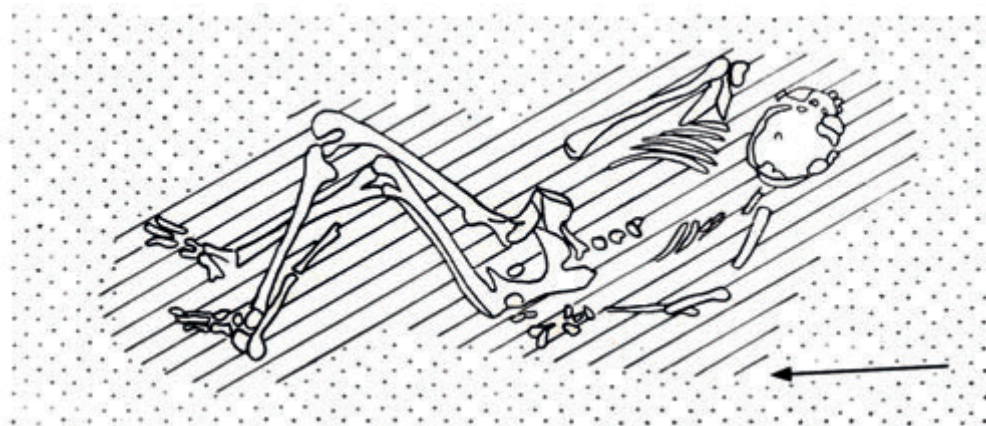


Fig. 9. Grave 15(29) from Wolin-Młynówka. Reproduced after Wojtasik 1968, 17

Ryc. 9. Grób 15(29) z Wolina-Młynówki. Reprodukacja na podstawie Wojtasik 1968, 17

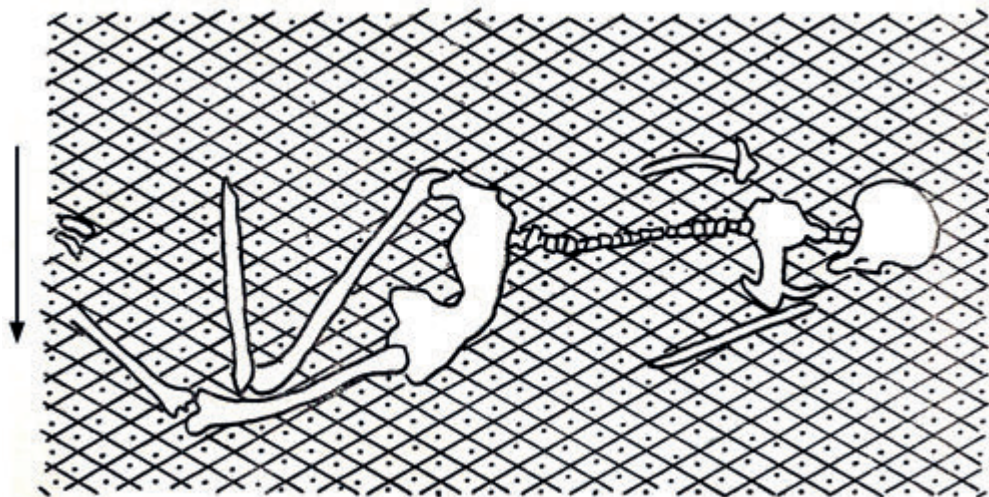


Fig. 10. Grave 31(96) from Wolin-Młynówka. Reproduced after Wojtasik 1968, 24

Ryc. 10. Grób 31(96) z Wolina-Młynówki. Reprodukacja na podstawie Wojtasik 1968, 24

- An interesting story has also been recorded by a certain Paweł Szymański (2008) and published in a collection of papers from a Polish archaeological and anthropological conference organised annually in Lednica. He described a funeral that took place in 1914 and in which his grandmother, Rozalia Szymańska, participated as a child. The deceased was a man called Frelek and he was an old bachelor and troublemaker. After his funeral strange things began to happen – the dogs ran away to the fields and strange noises were heard in the night. A local priest decided to reopen the grave and in the coffin he saw that the man had turned face down and “was eating himself”, because his fingers were all devoid of skin. Upon seeing this, the locals decided to cut Frelek’s head off and placed it between his legs. At the same time the priest uttered his prayers.

Although accounts such as these have often been used to explain the phenomenon of prone burials in early medieval Poland as reflecting fear of revenants, one very important detail seems to have been overlooked. In most folkloristic instances that I am aware of (perhaps with the exception of the account about suicides recorded by Fischer and about Frelek noted by Szymański), the act of laying the deceased in a prone position occurs *after* reopening the grave and not during the initial funeral. In addition to laying the body prone, the (un)dead person is sometimes

decapitated or has a sharp object placed on the neck. Although as we have seen some prone burials from Poland also have traces of decapitation, there is no evidence at all that the graves were reopened and the bodies turned over and decapitated *post-mortem*¹⁰. Everything seems to suggest that the dead were buried prone from the outset, which allows us to question the act of prone burial only as a measure to prevent a revenant from rising. Of course it is also possible that the bodies were originally buried somewhere else (in a normative way) and that after some time had passed they were exhumed and moved to a new grave-pit in which they were buried prone, but there is no way to prove this archaeologically. All this shows that there is no precise correlation between the ethnographic accounts and archaeological evidence from early medieval times and that we should certainly be more cautious in our claims. Some interesting and new perspectives for interpreting such phenomena may also open up when we take a closer look at the meanings which are associated with prone burials in other cultural milieus.

Comparative perspectives

Among the most thorough and intercultural studies of prone burials is a recent publication of Caroline Arcini (2009). She observes that prone burials are a very old form of treating the dead, with the earliest example dated to the Stone Age and discovered in the Czech Republic (Arcini 2009, 187–188). Arcini rightly notes that there is a common misconception among scholars that prone burials represent an unusual form of funerary behaviour and this conviction stems from the fact that no attempts have been made to discuss them systematically and in different cultural contexts. Arcini's (2009, 288) survey shows that prone burials have been found on at least 215 burial sites all over the world and that the total number of individuals buried in a prone position is at least 600. She has also compiled a database of these graves, which now could be expanded by the addition of prone burials from early medieval Poland (see Table 1). In her study of prone burials Arcini has observed several general tendencies:

¹⁰ For a preliminary overview of reopened graves from early medieval Poland see Gardela, Kajkowski, Szczepanik (2015). It is noteworthy that none of the reopened graves that we have examined contained individuals buried in a prone position.

- Men, women and children could all be buried prone.
- Most prone burials are single, but they may occasionally occur in double or multiple graves.
- Prone burials are often shallow and usually do not have any grave-goods, but there are some exceptions to this (see Toplak 2015).
- Prone burials are often isolated, but sometimes they may occur in concentrations. They can also be located in marginal parts of cemeteries.
- The frequency of prone burial tends to grow around the Roman Period and until the end of the Viking Age.

Arcini's detailed and cross-cultural investigation has allowed her to offer a number of explanations for prone burials in various cultural milieus. It is worth citing her interpretations as they supplement some of my previous studies in an interesting way. In Arcini's opinion the people buried face down may have been:

- *Criminals and prisoners* (as suggested by beheadings and tied limbs in combination with burial in a prone position, or legs bent at the knees and feet tied to the buttocks). It is unclear, however, what types of crimes may have resulted in prone burials and the majority of people buried in this way do not have any traces of trauma on the skeleton (which does not rule out the possibility that they were killed/executed – they may have been strangled, stabbed, poisoned etc.). That prisoners were subject to prone burials is suggested by the occurrence of such graves at a cemetery designated for such people located outside Oxford Castle and dated to the sixteenth- and seventeenth century. Interestingly, among the people buried prone was also a subadult whose legs had been tied up behind him. This makes an interesting parallel (albeit chronologically much younger) to the find from Wawrzeńczyce (see above) where an infant was buried prone in a similar manner
- *Children who atoned for their parents adultery and immoral people* – this idea is well confirmed by the oldest written account of a prone burial (i.e. that of Pepin the Short who atoned the sins of his father). Arcini also argues that some children buried prone may have been excluded from the religious community because they died before receiving baptism
- *Carelessly buried people*

- *Suicides* – prone burials of suicides are confirmed in twentieth century Korea, where women who could not cope with living in a strictly patriarchic society decided to kill themselves. In order to mark their difference and unusual death, they were buried face down
- *Individuals who died outdoors or in their sleep*
- *Injured people*
- *People buried alive* – in addition to intentional acts of live burial, this may have applied to people who were only apparently dead when they were buried and suddenly woke up in the grave and tried to get out
- *People with supernatural abilities* – in case of burials of ritual specialists one explanation is that prone burial ensures that their energy would not escape through their mouth. As we have seen, this might potentially find its reflection also in Slavic folklore and relate to the belief in people who had two spirits/souls
- *People with low status*

In the final part of her survey of prone burials from various chronological periods and parts of the world, Arcini (2009, 196) writes that she has “not found any reference suggesting that this behaviour was a positive act for the deceased or for the family”. She also notes that prone burials, for example in Britain, occurred with increased frequency at a time of great transformations (e.g. migrations) and may perhaps reflect various social and religious tensions and interactions (not always peaceful ones). Arcini (2009, 197) concludes her study with the following observation on the custom of prone burial:

It indicates the collective and unconscious conception as to the treatment of people who deviated from the perceived norms of society. There may of course be several underlying causes depending on the specific historical context, yet there is a clear pattern indicating that prone burials were used for those who were different.

Conclusions and future research on prone burials from early medieval Poland

This survey of prone burials from early medieval Poland has shown that in comparison with other atypical burials from this area (e.g. stoned burials, decapitations etc.) they form a relatively large and diverse group. A synthesis of all known examples has demonstrated that they

share some similarities, especially with regard to the age and sex of the deceased, but that there are also some differences among them. When prone burials from Poland are taken collectively and compared with examples from other cultural milieus and various time periods, it becomes clear that they certainly signalled that the dead buried in this way were regarded as *different*. However, given the multivalence of meanings which prone burials may have had, it now appears impossible to argue that only alleged revenants were buried this way. The range of interpretations that could be offered is certainly much broader. In my view there is a very strong possibility that some of the people buried prone may have been suicides or criminals (especially those buried in marginal locations and with tied limbs and/or decapitated) while others could have been laid face down to signal an act of penance. Unfortunately, the often insufficient documentation of early medieval prone burials and lack of detailed anthropological analyses significantly hampers our interpretational possibilities. I can only hope that when new graves of this type are discovered, the present study will inspire scholars to give them more critical attention.

Acknowledgements

My archival research was possible thanks to the kind help and assistance of Magdalena Felis (Muzeum Archeologiczne w Poznaniu), Magdalena Jakołcewicz (Muzeum Regionalne w Cedyni), Dr hab. Andrzej Janowski (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Szczecin), Dr Tomasz Kurasiński (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Łódź), Dr Jerzy Sikora (Instytut Archeologii, Uniwersytet Łódzki), Dr Łukasz Maurycy Stanaszek (Państwowe Muzeum Archeologiczne, Warszawa). Special thanks to Robert Zelmachowicz and Magdalena Rzucek.

This study was funded by the National Science Centre and conducted within the framework of a research project entitled *Bad Death in the Early Middle Ages. Atypical Burials from Poland in a Comparative Perspective* (DEC-2013/09/D/HS3/04452). The author is also supported by the Foundation for Polish Science (FNP).

References

- Arcini C. 2009. Losing Face. The Worldwide Phenomenon of Ancient Prone Burial. In I.-M. Back Danielsson, I. Gustin, A. Larsson, N. Myrberg and S. Thedeén (eds.), *Döda personers sällskap. Gravmaterialens identiteter och kulturella uttryck / On the Threshold. Burial Archaeology in the Twenty-First Century*. Stockholm: Stockholm University, 187–202.
- Bal A., Fercowicz T. and Kaźmierzyk J. 1982. Najnowsze badania na cmentarzysku szkieletowym z drugiej połowy X wieku w Niemczy w województwie wałbrzyskim. *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne* 23, 71–76.
- Barber P. 2010. *Vampires, Burial, and Death. Folklore and Reality*. New Haven and London: Yale University Press.
- Boguwołowski R. 1969. Badania archeologiczne grudziądzkiego muzeum, Gruczno pow. Świecie nad Wisłą, stan. 2. *Informator Muzeum w Grudziądzu* 10(79), 3–8.
- Bojarski J. 2003. Cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie na Ziemi Chełmińskiej (stanowisko 4). Wstępne wyniki badań. In H. Paner and M. Fudziński (eds.), *XIII Sesja Pomoroznawcza. Vol. 2. Od wczesnego średniowiecza do czasów nowożytnych*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Bojarski J., Chudziak W., Drozd A., Koperkiewicz A., Kozłowski T. and Stawska V. 2010. Katalog źródeł. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 189–603.
- Brather S. 2009. Wiedergänger und Vampire? Bauch- und Seitenlage bei westslawischen Bestattungen des 9. bis 12. Jh. In G. H. Jeute, J. Schneeweiß and C. Theune (eds.), *Aedificatio terrae. Beiträge zur Umwelt- und Siedlungsarchäologie Mitteleuropas. Festschrift für Eike Gringmuth-Dallmer zum 65. Geburtstag*. Radhen/Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, 109–117.
- Brückner A. 1980. *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Buko A. 2011. *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia-hipotezy-interpretacje*. Warszawa.
- Duma P. 2010. *Grób alienata. Pochówki dzieci nieochrzczonych, samobójców i skażących w późnym średniowieczu i dobie wczesnonowożytnej*. Kraków: Avalon.
- Dundes A. (ed.) 1991. *The Evil Eye. A Casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Dundes A. (ed.) 1998. *The Vampire. A Casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Falis A. 2013. Zabiegi antywampiryczne w grobach dziecięcych we wczesnośredniowiecznej Polsce. In A. Buko and W. Duczko (eds.), *Przez granice czasu: Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Jerzemu Gąssowskiemu*. Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Puławach, 105–117.
- Fischer A. 1921. *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego (= Wydawnictwa Biblioteki Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich 3)*. Lwów: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Gardela L. 2011. Gryź ziemię! Pochówki na brzuchu we wczesnośredniowiecznej Polsce w perspektywie porównawczej. *Pomniki Dawnego Prawa* 16, 38–59.

- Gardela L. 2012. Pochówki na brzuchu we wczesnośredniowiecznej Polsce. Supplement. *Pomniki Dawnego Prawa* 20, 30–37.
- Gardela L. 2013. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials. In L. Słupecki and R. Simek (eds.), *Conversions. Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages* (= *Studia Medievalia Septentrionalia* 23). Vienna: Fassbaender, 99–136.
- Gardela L. 2015. Vampire Burials in Medieval Poland. An Overview of Past Controversies and Recent Reevaluations. *Lund Archaeological Review* 21, 109–128.
- Gardela L. in press a. The Slavic Way of Death. Archaeological Perspectives on Otherworld Journeys in Early Medieval Poland. In M. Egeler and W. Heizmann (eds.), *Between the Worlds. Contexts, Sources and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys* (= *Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*). Berlin-Boston: De Gruyter.
- Gardela L. in press b. Atypical Burials in Early Medieval Poland: A Critical Overview. In T.K. Betsinger, A.B. Scott and A. Tsaliki (eds.), *A Bioarchaeological Perspective of Atypical Mortuary Practices: A Geographic and Temporal Investigation*. Gainesville: University Press of Florida.
- Gardela L. in press c. *Bad Death in the Early Middle Ages. Atypical Burials from Poland in a Comparative Perspective* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis*). Rzeszów: Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego.
- Gardela L. and Duma P. 2013. Untimely Death: Atypical Burials of Children in Early and Late Medieval Poland. *World Archaeology* 45(5), 314–332.
- Gardela L. and Kajkowski K. 2013. Vampires, Criminals or Slaves? Reinterpreting 'Deviant Burials' in Early Medieval Poland. *World Archaeology* 45(5), 780–796.
- Gardela L., Kajkowski K. and Szczepanik P. 2015. Reopened Graves in Early Medieval Poland: A Preliminary Study. In L. Gardela and K. Kajkowski (eds.), *Limbs, Bones and Reopened Graves in Past Societies* (= *International Interdisciplinary Meetings 'Motifs through the Ages' 2*). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, 215–266.
- Gąssowski J. 1950. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Radomiu. *Wiadomości Archeologiczne* 17(4), 305–326.
- Gąssowski J. 1969. Materiały do osadnictwa wczesnośredniowiecznego Sandomierszczyzny. *Materiały Wczesnośredniowieczne* 6, 404–405.
- Gieysztor A. 2006. *Mitologia Słowian* (= *Communicare. Historia i Kultura*). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hocart A. 1938. The Mechanism of the Evil Eye. *Folklore* 49(4), 156–157.
- Indycka E. 2005. Z badań nad cmentarzyskami gieckiego kompleksu osadniczego. *Studia Lednickie* 6, 69–90.
- Janowski, A. 2015. *Groby komorowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Problemy wybrane*. Szczecin: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Kaszewska E. 1960. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Kałdusie, pow. Chełmno (Badania w 1957 r.). *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 5, 143–177.

- Kolberg O. 1967. *Dzieła wszystkie. Tarnowskie-Rzeszowskie*. Vol. 48. Wrocław-Poznań: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kolczyński J. 2003. Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze). *Etnografia Polski* 47(1-2), 211-245.
- Kowalczyk M. 1968. *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kyll N. 1964. Die Bestattung der Toten mit dem Gesicht nach unten. *Trierer Zeitschrift* 27, 168-183.
- Lecouteux C. 2009. *The Return of the Dead. Ghosts, Ancestors, and the Transparent Veil of the Pagan Mind*. Rochester-Toronto: Inner Traditions.
- Lecouteux C. 2010. *The Secret History of Vampires. Their Multiple Forms and Hidden Purposes*. Rochester-Toronto: Inner Traditions.
- Łosiński W. 1972. *Początki wczesnośredniowiecznego osadnictwa grodowego w dorzeczu dolnej Parsęty (VII-X/XI w.)*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- Łysiak W. 1993. *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*. Międzychód: Eco.
- Malinowska-Łazarczyk H. 1982. *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Cedyni*. Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie.
- Matczak M. 2014. Tak zwane pochówki antywampiryczne a zagadnienie zmian patologicznych. Próba reinterpretacji. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Królowie i biskupi, rycerze i chłopci – identyfikacja zmarłych (= Funeralia Lednickie 16)*. Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 437-457.
- Mazur A. and Mazur K. 2011. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko przy trakcie sandomierskim w Wawrzeńcycach – bilans trzech sezonów badań. In S. Cygan, M. Glinianowicz and P. N. Kotowicz (eds.), „*In silvis, campis...et urbe*”. *Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim (= Collectio Archaeologica Ressoiviensis 14)*. Rzeszów-Sanok: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Muzeum Historyczne w Sanoku, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 421-431.
- Miśkiewicz M. 1969. Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy na płaskich cmentarzyskach szkieletowych w Polsce. *Materiały Wczesnośredniowieczne* 6, 241-301.
- Miśkiewicz M. 2010. *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Moszyński K. 1934. *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Murphy E. (ed.) 2008. *Deviant Burial in the Archaeological Record (= Studies in Funerary Archaeology 2)*. Oxford: Oxbow Books.
- Pawlak P. 1995. Wstępne wyniki badań archeologicznych na Śródcie w Poznaniu w 1994 r. *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 3, 107-127.
- Pawlak E. and Pawlak P. 2015. *Serce miasta jest po prawej stronie. Archeologia o przeszłości poznańskiej Śródk i Ostrówka*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst.
- Pełka L. 1960. *U stóp Słowiańskiego Parnasu*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.

- Perkowski J. L. 1976. *Vampires of the Slavs*. Cambridge, Mass: Slavica Publishers Inc.
- Perkowski J. L. 1989. *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers Inc.
- Perkowski J. L. 2006. *Vampire Lore. From the Writings of Jan Louis Perkowski*. Bloomington, Indiana: Slavica.
- Porzeziński A. 2006. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe na stanowisku 2a w Cedyni, województwo zachodniopomorskie (= Biblioteka Muzeum Narodowego w Szczecinie. *Seria Archeologia*). Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie.
- Porzeziński A. 2008. Wczesnośredniowieczne pochówki antywampiryczne na nekropolach w Cedyni (stan. 2 i 2a). In A. Majewska (ed.), *Czary i czarownictwo na Pomorzu. Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się w dniach 17–18 maja 2007 r. w Marianowie*. Stargard: Muzeum Stargard, 11–38.
- Rajewski Z. A. 1937. Wielkopolskie cmentarzyska rządowe okresu wczesnodziejowego. *Przegląd Archeologiczny* 6, 28–85.
- Ratajczyk Z. 2011. Nowe odkrycia na cmentarzysku z okresu wczesnego średniowiecza w Ciepłym, gm. Gniew, stanowisko 6. In M. Fudziński and H. Paner (eds.), *XVII Sesja Pomorzoznawcza. Vol. 1. Od epoki kamienia do wczesnego średniowiecza*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 553–570.
- Rauhut L. 1971. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska w obudowie kamiennej na Mazowszu i Podlasiu. *Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne* 1, 435–656.
- Reynolds A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*. Oxford University Press, Oxford.
- Rębkowski M. 2007. *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*. Szczecin: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Skóra K. 2014. Twarzą do ziemi. O specyficznej kategorii grobów ludności kultury wielbarskiej. In R. Madyda-Legutko and J. Rodzińska-Nowak (eds.), *Honoratissimum assensus genus est armis laudare. Studia dedykowane Profesorowi Piotrowi Kaczanowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*. Kraków: Historia Iagiellonica, 473–482.
- Skóra K. and Kurasiński T. (eds.) 2010. *Wymiary inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po czasy nowożytne* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 56). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Stachowski K. 2005. Wampir na rozdrożach. Etymologia wyrazu *upiór* ~ *wampir* w językach słowiańskich. *Rocznik Slawistyczny* 55, 73–92.
- Stanaszek Ł. M. 1998. Praktyki antywampiryczne w XI wieku stosowane na terenie cmentarzyska szkieletowego na Wzgórzu Świętojakubskim w Sandomierzu. *Biuletyn Antropologiczny* 2, 18–31.
- Stanaszek Ł. M. 1999. Pochówki wampirów w Polsce wczesnopiastowskiej. *Archeologia Żywa* 11(2), 36–40.
- Stanaszek Ł. M. 2001. Wampiry. *Wiedza i Życie* 83(1), 37–40.
- Stawska V. 2006. Formy jam grobowych i układ pochówków. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 1) (= Mons Sancti Laurentii 3)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 49–59.

- Summers M. 2001. *The Vampire in Lore and Legend*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Summers M. 2005. *Vampires and Vampirism*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Szymański P. 2008. Rzecz o Frelku z Mierzwic Starych. In J. Wrzesiński (ed.), *Czarownice (= Funeralia Lednickie 2)*. Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 118.
- Toplak M. S. 2015. Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik: The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages. *Analecta Archaeologica Ressorviensia* 10, 77–98.
- Wachowski K. 1992. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe. In K. Wachowski and G. Domański (eds.), *Wczesnopolskie cmentarzysko w Starym Zamku*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych, 7–99.
- Wachowski K. 1975. *Cmentarzyska doby wczesnopiastowskiej na Śląsku (= Prace Komisji Nauk Humanistycznych 3)*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- Wilson K. M. 1985. The History of the Word *Vampire*. *Journal of the History of Ideas* 46, 577–583.
- Wojtasik J. 1968. *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne na wzgórzu „Młynówka” w Wolinie*. Szczecin: Muzeum Pomorza Zachodniego.
- Wojtucki D. 2009. *Publiczne miejsca straceń na Dolnym Śląsku od XV do połowy XIX wieku (= Seria Monograficzna 3)*. Katowice: Fundacja Zamek Chudów.
- Wright D. 2001. *Vampires & Vampirism. Legends from Around the World*. Maple Shade: Lethe Press.
- Wrzesiński J. 2008. Czarownice – próba podsumowania warsztatów. In J. Wrzesiński (ed.), *Czarownice (= Funeralia Lednickie 2)*. Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 143–156.
- Zielonka B. 1957. Niezwykłe pochówki na Kujawach. *Z Otchłani Wieków* 23, 20–23.
- Zielonka B. 1958. Cmentarzysko w Bodzanowie w pow. aleksandrowskim. *Przegląd Archeologiczny* 10, 331–382.
- Zoll-Adamikowa H. 1971. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski. Część 1. Źródła*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- Zoll-Adamikowa H. 1975. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Część 1. Źródła*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- Zoll-Adamikowa H. 1979. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Część 2. Analiza*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- Żydok P. 2004. Wczesnośredniowieczne pochówki antywampiryczne. In Z. Kobyliński (ed.), *Hereditatem Cognoscere: Studia i szkice dedykowane Profesor Marii Miśkiewicz*. Warszawa: Wydział Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Państwowe Muzeum Archeologiczne, Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 38–66.

Leszek Gardeła

Odwroćeni. Fenomen pochówków na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej

Wprowadzenie. Pochówek na brzuchu i problem wczesnośredniowiecznego „wampiryzmu” u Słowian

Pochówek na brzuchu to fenomen pogrzebowy, który rejestrowany jest w różnych częściach świata i u rozmaitych społeczności (zob. np. Kyll 1964; Reynolds 2009, 89–91, 160–161; Arcini 2009; Brather 2009; Barber 2010, 44–46, 49–50; Duma 2010, 80, 104–105, 108, 110; Gardeła 2011; 2012; 2013; Skóra 2014; Toplak 2015). Chociaż prehistoryczne i średniowieczne przypadki grzebania zmarłych twarzą do ziemi są zazwyczaj interpretowane jako przejawy strachu przed „żywymi trupami”, próba umieszczenia podobnych zjawisk w perspektywie międzykulturowej prowadzi do konkluzji, że były one obdarzone różnymi znaczeniami o nie tylko negatywnych konotacjach. Jak pisze Andrew Reynolds (2009, 89) w dawnych społecznościach pochówek na brzuchu był stosowany „bez względu na płeć, wiek oraz zamożność i możliwe jest, że praktyka ta miała różne motywacje, lecz wspólny zamierzony efekt”.

Pierwsze odkrycia pochówków na brzuchu na cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych na terenie Polski zostały zarejestrowane przez archeologów już na początku XX wieku (Rajewski 1937, 33, 54, 68–69). Początkowo badacze nie próbowali w żaden sposób interpretować tych odkryć i zaznaczali jedynie, że różnią się one od normatywnych zachowań pogrzebowych – tzn. typowej praktyki grzebania zmarłych na wznak i orientowania ich ciał najczęściej na osi E-W¹. Wstępne interpretacje pochówków na brzuchu zaczęły pojawiać się w latach 50.–70. XX w., kiedy liczba odkryć tak zwanych grobów atypowych znacząco wzrosła na skutek intensywnych prac wykopaliskowych w różnych częściach Polski (np. Zielonka 1957; 1958)². W owym okresie, groby atypowe, w tym pochówki na brzuchu, były zwykle uznawane za przejawiające strach przed powrotem zmarłych do świata żywych.

Opublikowana niedawno analiza dziejów badań nad pochówkami atypowymi w Polsce wczesnośredniowiecznej wyraźnie pokazuje, że niektórzy dawni badacze byli często dość bezkrytyczni, a nawet naiwni, w próbach mierzenia się z problemem nietypowych zjawisk pogrzebowych (Gardeła 2015). W swoich pracach zwykle nie próbowali umieścić odkrywanych na ziemiach

¹ Na temat wczesnośredniowiecznych praktyk funeralnych na ziemiach polskich (kremacji i inhumacji) zob. na przykład: Miśkiewicz (1969); Rauhut (1971); Wachowski (1975); Zoll-Adamikowa (1971; 1975; 1979); Rębkowski (2007); Buko (2011); Janowski (2015); Gardeła (in press a).

² Wykopaliska te prowadzone były w ramach tzw. Badań Milenijnych – inicjatywy mającej na celu upamiętnienie 1000 lat polskiej państwowości.

polskich grobów w szerszym, międzykulturowym kontekście, a ich rozumienie dawnych wierzeń i praktyk rytualnych było bardzo powierzchowne. Z uwagi na silnie zakorzenioną w polskiej archeologii tradycję sięgania do analogii etnograficznych, zdaniem niektórych badaczy w pełni uzasadnione było przyrównywanie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych przekazów³ na temat żywych trupów (i sposobów radzenia sobie z ich pośmiertną aktywnością) do materiałów wczesnośredniowiecznych. Było to jednak bardzo często czynione zupełnie bezkrytycznie i bez zwracania należytej uwagi na znaczący dystans chronologiczny, geograficzny i kulturowy jaki dzielił źródła wczesnośredniowieczne od opisów etnograficznych. Podstawowym argumentem jaki wówczas wysnuwano, było twierdzenie, że skoro pochówki na brzuchu opisywane w źródłach etnograficznych stosowane były jako zabieg przeciwko żywym trupom, to ich archeologiczne przykłady również należeć muszą do osób, których powstania z grobu dawne społeczności się obawiały.

Jerzy Gąssowski był pierwszym polskim badaczem, który w 1950 r. użył terminu „wampir” w odniesieniu do atypowego grobu z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Radomiu – pochowano tam mężczyznę w pozycji na boku, a jego zwłoki przygnięciono dużymi kamieniami. Chwytliwy i sensacyjnie brzmiący termin „wampir” wkrótce został powielony w kolejnych publikacjach prominentnych, polskich naukowców. Po wydaniu słynnej monografii Heleny Zoll-Adamikowej (1971) na temat małopolskich cmentarzysk szkieletowych, gdzie zawarto obszerne omówienie tzw. „pochówków antywampirycznych”, od lat 70. polscy badacze otwarcie zaakceptowali „wampiry” jako integralny element światopoglądów dawnych Słowian. Przekonanie o istnieniu wczesnośredniowiecznego, słowiańskiego „wampiryzmu” było także bezkrytycznie powtórzone w kilku interdyscyplinarnych publikacjach na temat wierzeń przedchrześcijańskich (np. Kowalczyk 1968, 80–84, 94; zob. także bardziej ostrożne podejście w Gieysztor 2006, 225–257).

Pod koniec lat 70. wydawało się, że problem interpretowania pochówków atypowych jest ostatecznie rozwiązany i przez ponad dwadzieścia kolejnych lat nie zajmowano się szerzej tym zagadnieniem. W latach 90. XX w. oraz w pierwszej dekadzie XXI w. argumenty na temat istnienia „wampirów” w Polsce wczesnośredniowiecznej zostały dalej rozwinięte w pracach Łukasza Maurycego Stanaszka (1998; 1999; 2001) i Przemysława Żydoka (2004). Chociaż obaj badacze podeszli do tematu w sposób bardziej szczegółowy niż ich poprzednicy, przede wszystkim znacznie poszerzając perspektywę interpretacyjną i interdyscyplinarną, nadal pozostawali oni przy zdaniu, że głównym powodem występowania pochówków atypowych była obawa przed powrotem umarłych. Przekonanie, że dawni Słowianie chronili się przed żywymi trupami (wampirami) szybko przeniknęło także do świata mediów

³ Polskie źródła etnograficzne zawierają stosunkowo szczegółowe opisy radzenia sobie z żywymi trupami. Na ten temat zob. np. Moszyński (1934, 660–666). Na temat źródeł tego typu w odniesieniu do Śląska i Łużyc zob. Wojtucki (2009, 211–213). Szczegółowe analizy zjawiska wampiryzmu można odnaleźć w ważnych publikacjach Perkowskiego (1976; 1989; 2006).

i dziś często zdarza się, że nowe odkrycia nietypowych grobów są natychmiast uznawane przez prasę i telewizję za należące do domniemanych wampirów (zob. krytyka w Gardela 2015). Niemniej jednak, jeżeli problem pochówków atypowych spróbujemy potraktować bardziej ostrożnie oraz umieścimy go w perspektywie międzykulturowej i interdyscyplinarnej, wnet okaże się, że podstawy do wcześniejszych, sensacyjnych interpretacji nie są zbyt solidne.

Jak pokazałem w moich poprzednich studiach (Gardela 2015; in press b) nie ma żadnych przesłanek do twierdzenia, że określenie „wampir” istniało wśród wczesnośredniowiecznych Słowian Zachodnich w okresie jaki rozciągał się od VI do XIII w. Na terenach ziem polskich słowo „wampir” i jego pochodne (np. w formie nazw miejscowości, takich jak Wąpierz czy Wąpiersz) zaczyna po raz pierwszy pojawiać się w późnym średniowieczu (od XIV w.) i w okresie nowożytnym⁴. Chociaż bardzo prawdopodobne jest, że we wczesnym średniowieczu Słowianie Zachodni podzielali szeroko rozprzestrzenioną wśród Indoeuropejczyków wiarę w istnienie żywych trupów (podobnie jak Skandynawowie z epoki wikingów i inne współczesne im ludy)⁵ i mogli obawiać się, że niektórzy ludzie byli w stanie wyjść z grobu aby szkodzić żywym, to nie mamy żadnych źródeł pisanych, które pokazywałyby jakim słowem (jeżeli jakimkolwiek) takie istoty nazywano. Należy przy tym podkreślić, że nieznane są żadne średniowieczne źródła pisane odnoszące się do terenów Polski, w których występuje jakakolwiek wzmianka na temat żywych trupów.

W niniejszym artykule omówię wstępne wyniki mojego projektu zatytułowanego *Zła śmierć we wczesnym średniowieczu. Pochówki atypowe z ziem polskich w perspektywie porównawczej*, który finansowany jest przez Narodowe Centrum Nauki (NCN). Jakkolwiek głównym celem tego projektu jest synteza, wnikliwe omówienie i reinterpretacja wszystkich znanych przykładów pochówków atypowych z wczesnośredniowiecznej Polski, w niniejszym studium swoją uwagę skupię jedynie na pochówkach na brzuchu z okresu od X–XIII wieku (Ryc. 1). W załączonej tabeli zawarłem listę wszystkich grobów tego typu jakie dotąd udało mi się odnaleźć w dostępnej literaturze naukowej oraz podczas przeprowadzonych kwerend archiwalnych (Tabela 1). Tabela ta zawiera podstawowe informacje antropologiczne na temat zmarłych oraz (w kilku przypadkach) przedmiotów, z którymi zostali pochowani. Podana jest w niej także możliwie pełna bibliografia. Bardziej szczegółowe omówienie pochówków na brzuchu z terenów ziem polskich przedstawione zostanie w mojej monografii, która wkrótce ukaże się drukiem (Gardela in press c).

⁴ Etymologiczne dyskusje nad terminem „wampir” zawarte są m.in. w następujących pracach: Moszyński (1934, 622, 664–666); Brückner (1980, 280–284); Wilson (1985); Dundes (1998); Wright (2001); Summers (2001; 2005); Kolczyński (2003); Stachowski (2005); Barber (2010); Lecouteux (2010).

⁵ Na temat idei żywych trupów i sposobów radzenia sobie z nimi w różnych dawnych kulturach zob. np. Murphy (2008); Lecouteux (2009); Skóra, Kurasiński (2010); Gardela (2013).

Tabela 1. Pochówki na brzuchu z Polski wczesnośredniowiecznej

Lp.	Stanowisko	Numer grobu	Płeć	Wiek	Orientacja	Wypozażenie	Bibliografia	Komentarze
1.	Adolfin, woj. kujawsko-pomorskie	brak numeru	F	?	E-W	brak	Zielonka 1957, 20–23; Kaszewska 1960, 147; Żydok 2004, 46; Wrzesiński 2008, 152; Gardela 2011, 39–41	–
2.	Cedynia (stan. 2), woj. zachodniopomorskie	1039	?	?	E-W	brak	Porzeziński 2006, 17–18, 23, 36	–
3.	Cedynia (stan. 2a), woj. zachodniopomorskie	76	?	dorosły?	NE-SW	brak	Żydok 2004, 46; Porzeziński 2006, 341; Gardela 2012, 30–32	Odcięta głowa, być może związane kończyny dolne
4.	Cedynia (stan. 2a), woj. zachodniopomorskie	183	?	?	SW-NE	brak	Porzeziński 2008, 359; Gardela 2012, 30–32	–
5.	Cieple, woj. zachodniopomorskie	12/2005	M	dorosły?	E-W?	brak	Ratajczyk 2011, 557; Gardela 2012, 33–34	W grobie znaleziono pozostałości drewna (trumna?), a ciało mogło być owinięte całunem, co sugeruje „zwarty/ściśnięty” układ szczątków kostnych
6.	Dzieskanowice, woj. wielkopolskie	?	?	?	?	?	Buko 2011, 410, ryc. 48	–
7.	Giecz, woj. wielkopolskie	?	?	?	?	?	Indycka 2005, 179; Gardela 2011, 39, 41	Grób ten nigdy nie został w pełni opublikowany i znany jest tylko z krótkiej wzmianki we wstępnym opracowaniu wyników badań na cmentarzysku w Gieczu
8.	Gruczno (stan. 2), woj. kujawsko-pomorskie	502	M	adultus	E-W	–	Boguwołski 1969, 3–7; Żydok 2004, 46; Falis 2013, 61–62	–
9.	Gwiazdowo, woj. wielkopolskie	2	F	„młoda kobieta”	N-S	trzy kabłączki skroniowe wykonane z obłuwu, żelazny nóż z pochewką okuwaną brązową blachą, omamentowany pierścien z brązu, pierścien (być może wykonany ze srebra i o średnicy 2,4 cm)	Rajewski 1937, 33, 54, 68–69; Kaszewska 1960, 147; Żydok 2004, 46, 53; Wrzesiński 2008, 152; Gardela 2011, 39, 41–42	–

Lp.	Stanowisko	Numer grobu	Płeć	Wiek	Orientacja	Wyposażenie	Bibliografia	Komentarze
10.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie (stan. 1)	24/57	M	?	SW-NE	brak	Kaszewska 1960, 145–147, 156, 160; Żydok 2004, 47 (omyłkowo oznaczony jako grób 42); Stawiska 2006, 57–58; Wrzesiński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 451, 456;	Głowa prawdopodobnie odcięta, załeczone złamanie prawej kończyny dolnej
11.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie (stan. 4)	26/00	F	<i>maturus</i>	E-W	fragment żelaznego noża	Bojarski 2003, 22; Bojarski <i>et al.</i> 2010, 444–445; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 457	–
12.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie (stan. 4)	131/01	M	<i>adultus</i>	NW-SE	brak	Bojarski 2003, 22; Bojarski <i>et al.</i> 2010, 479; Gardela 2011, 39, 42–43; Matczak 2014, 440, 457	–
13.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie (stan. 4)	358/02	?	dorosły?	SE-NW?	fragment srebrnej monety przy prawej kończynie dolnej	Bojarski <i>et al.</i> 2010, 558; Matczak 2014, 440, 457	–
14.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie (stan. 4)	383/03	M	<i>maturus</i>	NE-SW	brak	Bojarski <i>et al.</i> 2010, 566; Matczak 2014, 440, 457	–
15.	Lubień, woj. łódzkie	49	M	<i>adultus</i> (20–30)	E-W	żelazny nóż	Gardela 2012, 34–35; Kurasiniński, Skóra 2012, 37–38, 180	W marginalnej części cmentarzyska
16.	Lubień, woj. łódzkie	92	M	<i>adultus</i> (20–30)	E-W	none	Gardela 2012, 34–35; Kurasiniński, Skóra 2012, 37–38, 193;	W marginalnej części cmentarzyska. Zmarły miał <i>cribra orbitalia</i> oraz sutura <i>metopica</i>
17.	Lubień, woj. łódzkie	110	M	<i>maturus</i> (45–55)	E-W	żelazny nóż pod miednicą	Gardela 2012, 34–35; Kurasiniński, Skóra 2012, 37–38, 200	W marginalnej części cmentarzyska. Otwór w czaszce (ø 20–25 mm)
18.	Niemcza, woj. dolnośląskie	96	M	<i>maturus</i> (40–50)	?	żelazny nóż w okolicach kołan	Bal <i>et al.</i> 1982, 73; Żydok 2004, 47; Gardela 2012, 32–33	Być może związane kończyny dolne
19.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	23	?	<i>juvenis</i>	E-W	brak	Pawlak 1995, 115; 1998, 246, 251; Pawlak, Pawlak 2015, 53–54	–
20.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	285	prawdopodobnie M	<i>juvenis</i>	E-W	brak	Pawlak, Pawlak 2015, 54	W marginalnej części cmentarzyska, w miejscu gdzie znaleziono szereg innych grobów atypowych

cd. Tabeli 1

Lp.	Stanowisko	Numer grobu	Płeć	Wiek	Orientacja	Wypożenie	Bibliografia	Komentarze
21.	Poznań-Śródka, woj. wielkopolskie	292	?	?	E-W	brak	Pawlak, Pawlak 2015, 54	W marginalnej części cmentarzyska, w miejscu gdzie znaleziono szereg innych grobów atypowych. Kończyny dolne zajęte w kolanach pod kątem prostym. Jama grobowa była znacząco krótsza niż wysokość zmarłego
22.	Sandomierz, woj. świętokrzyskie	9	?	?	?	?	Gąssowski 1969, 404–405; Staniszek 1998, 23–24; Gardela 2011, 39, 43	Grób zbiorowy z dwoma osobnikami pochowanymi w pozycji na brzuchu
23.	Sandomierz, woj. świętokrzyskie	90	M	<i>maturus</i>	N-S	brak	Staniszek 1998, 24; Żydok 2004, 48, 54; Gardela 2011, 39, 43	W marginalnej części cmentarzyska
24.	Starzewice, woj. mazowieckie	?	?	?	?	?	Miśkiewicz 2010, 141–142	–
25.	Stary Zamek, woj. dolnośląskie	110	F	<i>maturus</i>	E-W	ślady zielonej patyny na czaszce sugerujące obecność kabłączka skroniowego (zabytek nie zachował się)	Wachowski 1992, 19, 90–91; Żydok 2004, 48, 54; Gardela 2011, 39, 43–44	Zarejestrowano ślady po trzech „kol-kach”, ułożone w równych odstępach w poprzek jamy grobowej. Prawdopodobny pochówek żywcem
26.	Świelubie, woj. zachodniopomorskie	5	F	25-35	NE-SW	dwa nieokreślone przedmioty żelazne	Łosiński 1972, 27; Malinowska-Łazarczyk 1982(I), 109; Wrześniński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 44	–
27.	Wawrzeńcycze, woj. małopolskie	157	?	<i>infans</i> II (10–12)	E-W	brak	Mazur, Mazur 2011, 426–427	Dziecko pochowane z kończynami dolnymi zgiętymi w kolanach i być może przywiązany do pośladków
28.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	15(29)	M	<i>adultus</i>	N-S	brak	Wojtasik 1968; Żydok 2004, 48, 50; Wrześniński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 45–46	Odcięta głowa, być może związane kończyny dolne
29.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	31(96)	M	<i>maturus</i>	E-W	mały fragment ceramiki	Wojtasik 1968; Żydok 2004, 48, 50; Wrześniński 2008, 153; Gardela 2011, 39, 45–46	–
30.	Wolin-Młynówka, woj. zachodniopomorskie	189(349)	M	<i>adultus</i>	SE	brak	Żydok 2004, 48	Być może związane kończyny dolne

Pochówki na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej. Podobieństwa i różnice

W chwili obecnej korpus wczesnośredniowiecznych pochówków na brzuchu, które odkryto na terenach Polski, obejmuje około trzydzieści przykładów. Wśród tego typu grobów można dostrzec szereg podobieństw, ale istnieją pomiędzy nimi także pewne różnice.

W większości przypadków pochówki na brzuchu znalezione były na tak zwanych cmentarzyskach pozakościelnych (tzn. cmentarzyskach ulokowanych w oddaleniu od kościołów lub innych miejsc chrześcijańskiego kultu). Zasadniczo są to pochówki mężczyzn (Ryc. 4–7), ale znane są przynajmniej cztery przypadki pochowania w ten sposób kobiet (Ryc. 2–3). Wiek większości zmarłych wynosił około 25–35 lat, ale odnotowano także szereg pochówków starszych osób, które również ułożono w grobie na brzuchu (ok. 40–50 lat). W Wawrzeńcicach odkryto natomiast, jak dotąd jedyny z ziem polskich, przypadek pochowania w ten sposób dziecka (10–11 lat).

Większość grobów, w których zmarłych pochowano na brzuchu nie zawierała żadnych przedmiotów, choć od tej reguły istnieje kilka wyjątków. Kobieta pochowana na cmentarzysku w Gwiazdowie miała trzy ołowiane kabłączki skroniowe, żelazny nóż w pochewce z brązowymi okuciami, ornamentowany pierścień brązowy i jeszcze jeden stosunkowo duży pierścień/kółko (średnica 2,4cm), być może wykonany ze srebra (Ryc. 2). W grobie dojrzałego mężczyzny, który pochowany został na cmentarzysku w Niemczy, znaleziono żelazny gwóźdź. Dwa groby z Lubienia zawierały żelazne noże, a w grobie kobiecym ze Świelubia odkryto niezidentyfikowane kawałki żelaza. Jeden z trzech grobów z Wolina zawierał mały fragment ceramiki.

Na terenie Polski pochówki na brzuchu stosunkowo rzadko wykazują dodatkowe cechy, które zwykle łączy się z praktykami atypowymi. Niemniej jednak, w kilku przypadkach domniemywano śladów dekapitacji. Wśród nich można wymienić grób 76 z Cedyni, grób 24/57 z Kałdusa oraz grób 15(29) z Wolina-Młynówki. Niektórzy ze zmarłych pochowanych na brzuchu mogli być złożeni do grobów w całunach lub ze związanymi nogami – takich zabiegów można próbować dopatrywać się w przypadku grobu 76 z Cedyni, grobu 12/2005 z Ciepłego, grobu 292 z Poznania-Śródki, grobu 157 z Wawrzeńcyc i grobu 189(349) z Wolina-Młynówki. Warto także zauważyć, że niektóre pochówki na brzuchu ulokowane były w liminalnych/marginalnych częściach cmentarzysk – np. groby 49, 92 oraz 110 z Lubienia, groby 285 oraz 292 z Poznania-Śródki oraz grób 90 z Sandomierza. W przypadku grobu kobiecego ze Starego Zamku zarejestrowano także ślady po „drewnianych kołkach” (Ryc. 3), lecz nie jest do końca jasne czy służyły one przytrzymaniu kobiety w grobie, czy może spełniały one inną funkcję (np. jako element struktury wewnętrznej lub zewnętrznej grobu). Sądząc po pozycji zmarłej (w tym jej kończyn) istnieje prawdopodobieństwo, że została ona pochowana żywcem⁶.

⁶ Duma (2010, 116) wspomina o pochowaniu żywcem kobiety winnej śmierci dwojga swoich dzieci. Kobieta ta dodatkowo została przebita palem. Przypadek

Interpretacje pochówków na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej

Interpretacje pochówków na brzuchu z terenu wczesnośredniowiecznej Polski są często utrudnione, ze względu na fakt, że wiele z nich odkrytych zostało dość dawno temu i poziom ich dokumentacji nie pozwala na wyciąganie zbyt daleko idących wniosków⁷. Materiały archiwalne, do których miałem dostęp w różnych muzeach i jednostkach naukowych są często lakoniczne, a zachowana dokumentacja połowa jest bardzo ogólna i mało precyzyjna. Niektóre raporty lub publikacje podają, że na danym cmentarzysku znaleziono pochówek na brzuchu, ale brakuje planów, fotografii lub innych detali na ten temat (np. pochówki na brzuchu z Niemczy, Starczewic oraz Świelubia). Do najnowszych odkryć pochówków na brzuchu można zaliczyć te dokonane na cmentarzyskach w Ciepłym, Gieczu, Wawrzeńcyczach i Poznaniu-Śródcie, ale jak dotąd nie doczekały się one szczegółowej publikacji.

Jak wspominałem wcześniej, w większości prac naukowych wydanych w Polsce pochówki na brzuchu uznane były za należące do „wampirów”, a akt złożenia ciała do grobu twarzą do ziemi postrzegany był jako mający na celu praktyczne i/lub symboliczne zatrzymanie danej osoby w grobie (por. Żydok 2004). Niemniej jednak, w szeregu moich wcześniejszych studiów (Gardela 2011; 2012) starałem się pokazać, że pochówki na brzuchu z ziem polskich mogły sygnalizować znacznie szersze spektrum znaczeń:

- Pochówek na brzuchu mógł być dokonany na prośbę umierającej osoby, która w ten sposób chciała poprzez ten akt coś zakomunikować. Ważnym przykładem, choć z innego kręgu kulturowego, może być pochowanie na brzuchu Pepina Krótkiego, który w ten sposób chciał odpokutować za grzechy swojego ojca.
- Pochówek na brzuchu mógł być związany z szeroko rozpowszechnioną wiarą w tak zwane „złe oko” – magiczne spojrzenie umierającej lub martwej osoby, które mogło przynieść nieszczęście, a nawet śmierć. Idea złego oka znana była wśród Słowian i poświadczona jest w rozmaitych źródłach etnograficznych. Prawdopodobne jest, że była ona powszechna także wśród ludzi zamieszkujących ziemie polskie we wczesnym średniowieczu⁸.

ten miał miejsce w 1619 r. w okolicach Świdnicy i stanowić może interesującą, choć chronologicznie odległą, analogię do grobu ze Starego Zamku. Warto dodać, że Stary Zamek położony jest ok. 40 km od Świdnicy.

⁷ W niektórych przypadkach brak jest fotografii grobów atypowych, a ich plany są zachowane jedynie w formie dość schematycznych rysunków połowych. W szeregu dzienników badań (np. z wykopalisk w Cedyni), do których miałem dostęp, opisy grobów szkieletowych są bardzo lakoniczne i zawierają jedynie podstawowe informacje na temat układu szczątków i ewentualnie krótkie uwagi o przedmiotach, jakie towarzyszyły zmarłym.

⁸ Na temat idei złego oka wśród Słowian zob. Fischer (1921, 119–126); Kowalczyk (1968, 123–124); Pełka (1960, 161). Można przypuszczać, że była ona także

- Pochówek na brzuchu mógł odzwierciedlać obawę, że coś wejdzie lub wyjdzie z ciała przez rozmaite jego otwory (np. usta)⁹.
- Pochówek na brzuchu mógł wynikać z niedbałych lub szybkich ceremonii pogrzebowych (np. podczas epidemii).
- Pochówek na brzuchu mógł odzwierciedlać próbę pohańbienia zmarłych (a przy tym być może także członków ich rodziny, którzy uczestniczyli w pogrzebie).
- Być może w niektórych przypadkach pochówki na brzuchu stosowano wobec ludzi obcych w danej społeczności (np. pochodzących z odległych stron lub innych kręgów kulturowych). W ten sposób, być może, zaznaczano ich odmienność.
- Niewykluczone, że w niektórych przypadkach pochówek na brzuchu stanowi dowód na to, że daną osobę pochowano żywcem. Jak dotąd, w tym świetle postrzegać można jedynie grób kobiety ze Starego Zamku (Ryc. 3).

Jak widzimy, pochówki na brzuchu można interpretować na różne sposoby i biorąc pod uwagę ich różnorodność wydaje się, że w Polsce wczesnośredniowiecznej nie było jednej tylko idei, która stała u ich podstaw.

Chociaż jestem zasadniczo sceptyczny wobec argumentów wcześniejszych badaczy na temat istnienia wiary w „wampiry” na ziemiach polskich we wczesnym średniowieczu, nie wykluczam możliwości, że *niektóre* z pochówków na brzuchu dokonywane były z obawy przed żywymi trupami (lecz nie konkretnie „wampirami” – tzn. istotami o tej właśnie nazwie). W tym kontekście należy zauważyć, że opisy tego typu praktyk można odnaleźć w dziewiętnastowiecznym oraz dwudziestowiecznym folklorze oraz w pracach prominentnych polskich etnografów, takich jak na przykład Adam Fischer (1921, 355–356), Bonifacy Zielonka (1957), Oskar Kolberg (1967, 270) oraz Wojciech Łysiak (1993). Konieczne jest jednak podkreślenie, że w żadnym z tych źródeł nie pada słowo „wampir”:

- Adam Fischer pisze, że w Białobrzegach samobójcę powinno pochować się na brzuchu z obciętą głową położoną pomiędzy nogami. Co ciekawe, Fischer zauważa, że samobójca chowany jest w ten sposób w trumnie.
- Bonifacy Zielonka omawia dokument znany jako *Casus de Strigis*, który opisuje niezwykle wydarzenia, jakie miały miejsce w 1674 r. w Trzeszawie. Mężczyzna, który powstał z grobu dusił innych ludzi i pił ich krew. Lokalna społeczność uznała go za strzygę. Wkrótce ksiądz nakazał rozkopać grób oraz obrócić ciało mężczyzny twarzą do ziemi. Niestety, działanie to nie pomogło i zmarły nadal nawiedzał żywych. Wobec tego grób otworzono ponownie, a zwłokom obcięto głowę.

znana wśród wczesnośredniowiecznych Skandynawów, co sugeruje szereg staronordyckich źródeł pisanych oraz materiały archeologiczne – zob. szerszą dyskusję w Gardela (2013, 104, 105–107, 116). Międzykulturowe studia nad złym okiem zawarte są w pracach Hocart (1938); Dundes (1991).

⁹ W słowiańskich wierzeniach ludowych ludzka dusza związana była z oddechem i mogła opuszczać ciało (lub wchodzić do ciała) poprzez usta lub inne otwory (np. przez nos w trakcie kichania). Na ten temat zob. Pełka (1960, 162).

- Wojciech Łysiak wspomina o zwyczaju polegającym na obróceniu domniemanego żywego trupa twarzą do ziemi, po wtórnym otwarciu jego grobu. Wspomina on także, że aby zatrzymać taką osobę w grobie, czasem na szyi kładziono sierp, a pomiędzy zęby wkładano monetę.
- Ciekawą historię zanotował również Paweł Szymański (2008). Wspomina on o nietypowym pogrzebie z 1914, którego świadkiem, jako dziecko, była jego babcia – Rozalia Szymańska. Zmarłym był mężczyzna znany jako Frelek, który był starym kawalerem i domokrażcą. Po jego pogrzebie zaczęły się dziać dziwne rzeczy – psy pouciekały na pola, a nocą słychać było różne odgłosy. Zaniepokojony tym wszystkim lokalny ksiądz postanowił otworzyć grób. Okazało się, że mężczyzna leżał w trumnie twarzą do ziemi i „zjadał się”, ponieważ jego palce były poobdzierane ze skóry. Widząc to, postanowiono odciąć mu głowę rydlem. Aktowi temu towarzyszyła modlitwa księdza.

Chociaż podobne opisy nierzadko wykorzystywane były do wyjaśnienia fenomenu pochówków na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej, i w ich świetle interpretowano takie osoby jako „żywe trupy” (wampiry), zwykle pomijano jeden bardzo istotny szczegół. W większości przekazów folklorystycznych, które są mi znane (za wyjątkiem opisów nt. traktowania samobójcy u Fischera i na temat Frelka w przekazie Szymańskiego) akt ułożenia zmarłej osoby na brzuchu dokonywany jest dopiero *po otwarciu grobu*, a nie w trakcie pierwszego pogrzebu. Ponadto, oprócz ułożenia ciała na brzuchu, czasem zmarłym obcina się głowę lub kładzie się na ich szyi ostry przedmiot (np. sierp). Na podstawie omówionych wyżej przykładów widzieliśmy, że niektóre z wczesnośredniowiecznych pochówków na brzuchu z terenów Polski mogą nosić ślady dekapitacji, ale nie ma żadnych dowodów na to, że obcięcie głowy dokonano *post-mortem* i po wtórnym otwarciu grobu¹⁰. Wszystko wydaje się wskazywać na to, że zmarłych od razu pochowano na brzuchu (i ew. wcześniej obcięto im głowy), co pozwala nam wątpić czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z chęcią zatrzymania w grobie żywego trupa. Oczywiście, możliwe jest przypuszczenie, że owych zmarłych pierwotnie pochowano gdzieś indziej (w normatywny sposób, na wznak) i dopiero po jakimś czasie ekshumowano i złożono ich zwłoki w całkowicie innej jamie grobowej na brzuchu – nie da się jednak tego udowodnić za pomocą metod archeologicznych. Omówione wyżej problemy wskazują, że nie ma pełnej zgodności pomiędzy przekazami etnograficznymi, a materiałami archeologicznymi z okresu wczesnego średniowiecza. Wobec tego powinniśmy być znacznie ostrożniejsi w naszych interpretacjach. Szeregu nowych i interesujących perspektyw w odniesieniu do omawianych tu zagadnień mogą dostarczyć przykłady pochówków na brzuchu z innych kręgów kulturowych. Warto zatem pokrótce je omówić.

¹⁰ Wstępna analiza wtórnie otwartych grobów z ziem polskich została niedawno opublikowana w pracy Gardela, Kajkowski, Szczepanik (2015). Warto zaznaczyć, że żaden z wtórnie otwartych grobów znanych autorom nie należał do osoby pochowanej na brzuchu.

Perspektywy porównawcze

Najnowsza publikacja Caroline Arcini (2009) jest jednym z najbardziej szczegółowych, międzykulturowych studiów fenomenu pochówków na brzuchu. Badaczka ta zauważa, że pochówek na brzuchu to zwyczaj traktowania zmarłych, który ma bardzo dawną genezę, a najwcześniejszy przykład zarejestrowany został na terenie Czech i datowany jest na epokę kamienia (Arcini 2009, 187–188). Arcini podkreśla, że wśród badaczy panuje często niesłuszne przekonanie, że pochówki na brzuchu są bardzo „wyjątkową” praktyką – tego typu tezy wynikają z faktu, że nie podejmowane były wcześniej próby omówienia ich w sposób systematyczny i w różnych kontekstach kulturowych. Badania Arcini (2009, 288) pokazują, że pochówki na brzuchu nie są czymś nadzwyczajnym i znalezione były na przynajmniej 215 stanowiskach na całym świecie, a całkowita liczba osób potraktowanych w ten sposób wynosi przynajmniej 600. Autorka ta stworzyła także bazę danych tego typu pochówków, którą wkrótce można będzie poszerzyć również o pochówki na brzuchu z wczesnośredniowiecznej Polski (Tabela 1). Dzięki wnikliwym analizom omawianych grobów Arcini zaobserwowała szereg ogólnych tendencji:

- Zarówno mężczyźni, kobiety, jak i dzieci chowane były na brzuchu.
- Większość osób pochowanych na brzuchu złożonych jest do grobów pojedynczych, ale okazjonalnie pojawiają się one także w grobach podwójnych lub masowych.
- Groby, w których zmarłych pochowano na brzuchu są zwykle dość płytkie i nie zawierają żadnych darów grobowych. Znane są jednak pewne wyjątki (por. Toplak 2015).
- Pochówki na brzuchu często są odizolowane od innych na danym cmentarzysku, ale mogą też występować w skupiskach. Zdarza się również, że występują one w liminalnych/marginalnych częściach cmentarzysk.
- Częstotliwość pochówków na brzuchu zaczyna wzrastać od okresu rzymskiego do końca epoki wikingów.

Dokonana przez Arcini szczegółowa analiza pozwoliła jej na zaproponowanie szeregu wariantów interpretacyjnych dla pochówków na brzuchu. Warto zacytować i pokrótce omówić te interpretacje, ponieważ w interesujący sposób wspomagają one niektóre z moich wcześniejszych wniosków. Zdaniem Arcini pochówki na brzuchu należeć mogły do:

- *przestępców i więźniów*. Taką interpretację sugerują obcięte głowy i związane kończyny lub kończyny dolne zgięte w kolanach i przywiązane do pośladków. Niejasne jest jednak jakie rodzaje przestępstw mogły prowadzić do pochówku na brzuchu, a większość osób pochowanych w ten sposób nie ma żadnych śladów obrażeń na kościach (nie wyklucza to jednak możliwości, że zostali oni uśmierceni w trakcie egzekucji – wszak mogli być np. uduszeni, dźgnięci jakimś ostrym narzędziem lub zatruci). Argument, że więźniowie mogli być chowani na brzuchu podparty jest znaleziskami z cmentarza przy Oxford Castle datowanego na XVI–XVII w.

- Wśród pochowanych na brzuchu była tam również osoba niepełnoletnia, której nogi dodatkowo związane. Stanowi to ciekawą analogię (choć chronologicznie znacznie młodszą) do grobu dziecięcego z Wawrzeńczyc
- *dzieci, które chciały odpokutować za grzechy swoich rodziców lub za czyny ludzi niemoralnych.* Idea ta jest dobrze poświadczona przez najstarsze źródło pisane dotyczące pochówku na brzuchu (tzn. pochówek Pepina Krótkiego, który w ten sposób pragnął odpokutować czyny swego ojca). Arcini zauważa, że niektóre z dzieci pochowanych na brzuchu mogły być wykluczone ze społeczności ze względów religijnych, na przykład dla tego, że zmarły przed otrzymaniem sakramentu chrztu
 - *osób, którym wyprawiono niedbały pochówek oraz samobójców.* Grzebanie samobójców na brzuchu poświadczane jest w dwudziestowiecznej Korei, gdzie kobiety, które nie chciały żyć w ściśle patriarchalnym społeczeństwie, postanowiły się zabić. Aby zaznaczyć ich odmiennosć i niezwykłą śmierć, postanowiono pochować je twarzą do ziemi
 - *osób, które zmarły poza domostwem lub we śnie*
 - *osób rannych*
 - *osób pochowanych żywcem.* Prócz intencjonalnych aktów pochowania żywcem, mogło się zdarzyć, że przez przypadek do grobu złożono jedynie pozornie martwą osobę, która po jakimś czasie przebudziła się i bezskutecznie usiłowała wydostać się na zewnątrz
 - *osób z nadnaturalnymi zdolnościami.* W przypadku pochówków specjalistów od rytuałów (ang. *ritual specialists*; tzn. osób zajmujących się magią, praktykami kultowymi itd.) powodem grzebania ich na brzuchu mogła być obawa, że coś wydostanie się z ich ust. Jak widzieliśmy, tego typu wierzenia mogą mieć także swoje odzwierciedlenie w świecie słowiańskim i dotyczyć osób, które postrzegano jako mające dwie dusze
 - *osób o niskim statusie*

W finalnej części swojego studium na temat pochówków na brzuchu z różnych okresów chronologicznych i rozmaitych kręgów kulturowych, Arcini (2009, 196) pisze, że „nie znalazła jak dotąd żadnego poświadczenia, że tego typu pochówki były pozytywnie waloryzowane, zarówno w odniesieniu do zmarłych, jak również ich rodzin”. Ponadto zauważa ona, że w Wielkiej Brytanii, odnotować można rosnącą liczbę tego typu pochówków w okresach nasilonych transformacji społecznych (np. migracji) i że mogą one potencjalnie odzwierciedlać społeczne oraz religijne napięcia, a także (nie zawsze pokojowe) interakcje. Arcini podsumowuje swoje obserwacje następującymi słowami:

Wszystko wskazuje na to, że [pochówek na brzuchu] to kolektywny i podświadomy sposób traktowania osób, które w jakiś sposób odstawały od norm przyjętych w danej społeczności. W zależności od kontekstu historycznego mogło to oczywiście wynikać z różnych powodów, ale zauważalny jest jasny wzorzec wskazujący na to, że pochówki na brzuchu stosowano wobec tych, którzy byli inni.

Konkluzje i przyszłe perspektywy badań nad pochówkami na brzuchu w Polsce wczesnośredniowiecznej

Niniejsze studium pochówków na brzuchu z wczesnośredniowiecznej Polski dowodzi, że w porównaniu z innymi typami tzw. grobów atypowych z tego obszaru (np. przykrywanie zmarłych kamieniami, dekapitacja itd.), tworzą one dość dużą i zróżnicowaną grupę. Synteza wszystkich zebranych tutaj przykładów wskazuje, że są pomiędzy nimi pewne podobieństwa, szczególnie w zakresie płci i wieku zmarłych, ale istnieje też szereg różnic. Kiedy pochówki na brzuchu porównamy z przykładami tego typu praktyk z innych kontekstów kulturowych i rozmaitych okresów chronologicznych, jasnym okazuje się, że sygnalizowały one jakąś „odmienność” zmarłych. Niemniej jednak, zdając sobie sprawę z wielości znaczeń jakie można przypisywać pochówkom na brzuchu, wydaje się wątpliwe, aby wszystkie one należały do domniemanych „żywych trupów”. Spektrum interpretacji, jakie można dla nich zaproponować jest zdecydowanie szersze. Moim zdaniem istnieje duże prawdopodobieństwo, że niektóre z tego typu pochówków należały do samobójców lub przestępców (szczególnie dotyczy to grobów znalezionych w liminalnych/marginalnych częściach cmentarzysk i/lub takich gdzie zmarli mają związane kończyny i/lub ślady dekapitacji). Inne przypadki grzebania zmarłych w pozycji odwróconej mogły stanowić wyraz aktu pokutnego. Niestety, z uwagi na często niewystarczający poziom dokumentacji wczesnośredniowiecznych pochówków na brzuchu z ziem polskich, ich interpretacja jest często utrudniona. Pozostaje tylko mieć nadzieję, że kiedy odnalezione zostaną nowe przykłady tego typu grobów, niniejszy artykuł zainspiruje badaczy do poświęcenia im nieco więcej krytycznej uwagi.

Podziękowania

Moje badania archiwalne były możliwe dzięki życzliwej pomocy wielu osób, którym pragnę w tym miejscu złożyć serdeczne podziękowania: mgr Magdalena Felis (Muzeum Archeologiczne w Poznaniu), mgr Magdalena Jakóbciewicz (Muzeum Regionalne w Cedyń), dr hab. Andrzej Janowski (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Szczecin), dr Tomasz Kurasieński (Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Łódź), dr Jerzy Sikora (Instytut Archeologii, Uniwersytet Łódzki), dr Łukasz Maurycy Stanaszek (Państwowe Muzeum Archeologiczne, Warszawa). Za cenną pomoc dziękuję także Robertowi Zelmachowiczowi oraz mgr Magdalenie Rzućce.

Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu *Zła śmierć we wczesnym średniowieczu. Pochówki atypowe z ziem polskich w perspektywie porównawczej*, który finansowany jest ze środków Narodowego Centrum Nauki (DEC-2013/09/D/HS3/04452). Autor wsparty jest także finansowaniem Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (FNP).

Tomasz Kurasiński

Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom?

ABSTRACT

Kurasiński T. 2015. Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom? *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 137–198

This paper examines the custom of burying the dead with buckets in the context of ideological and religious changes in early medieval Poland. The corpus of sources for this study includes around 350 vessels discovered at over 100 cemeteries. Because Christianization of funerary practices was a multifaceted and long-term process, in which the gradual introduction of Christian motifs led to elimination or adaptation of pagan rites, it is difficult to determine whether a particular object deposited in the grave was regarded as purely “Christian” or “pagan”. This problem also relates to buckets. It seems that buckets were placed in graves as part of the so-called cult of the dead, a practice which was expressed through feasts that involved both the living and the dead. Buckets were filled with liquids and food with the intention to facilitate the journey to the Otherworld and to protect the living against the undesired return of the deceased. Burials with buckets, therefore, may have aroused concerns among the clergy and could have been regarded as practices associated with pagan traditions that deviated considerably from Christian norms and newly introduced funerary customs.

Keywords: bucket, grave-goods, Early Middle Ages, Poland, Christianization, paganism

Received: 16.07.2015. **Revised:** 21.01.2016. **Accepted:** 1.03.2016

Introduction

The problem of furnishing inhumation graves with various goods has intrigued early medieval archaeologists for a long time and they have often debated the meaning of these practices in the context of Christianization. On the one hand scholars have been interested in how the custom of burying the dead with various objects corresponded with the official doctrines and teachings of the Church and on the other hand they have wondered to what extent (and if at all) the contents of graves could have reflected religious beliefs of the deceased. According to Christian eschatology all people are equal in death, which means that manifesting wealth or profession is unnecessary during funerary

* Centre for Research on Ancient Technologies, Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, Tylna 1 St., 90-364 Łódź, Poland; tomasz.kurasinski@wp.pl

practices. Nevertheless, the teachings of the Church have never banned burying the dead with objects, except for instances when these items could have in some way contradicted the newly accepted Christian ideology (Dąbrowska 1974–1979, 349; 1997, 10; Rębkowski 2007, 95). In contrast to the so-called tribal period (or pre-state period), when cremation was the dominant burial practice in the area of Poland, and when the graves were only sporadically furnished with objects (as far as we can tell based on the preserved archaeological evidence), after the official acceptance of Christianity¹, the number of items buried in graves (especially in inhumations) began to rise dramatically (Zoll-Adamikowa 1971a, 550–551; Dąbrowska 1997, 11–12). Only after 100–150 had passed, the custom of furnishing graves with objects started to cease (Dąbrowska 1974–1979, 346; 1997, 12), but the pace of these changes varied in different regions and depended on deeply rooted funerary traditions.

In the Polish lands a marked decrease of furnished burials can be observed from the first half of the twelfth century onwards. In that time cemeteries began to be located near churches, but this did not mean that the practice of furnishing graves with various goods ceased completely – some elements of costume and jewellery, but also certain types of tools, such as knives, still continued to be buried with the dead (Zoll-Adamikowa 1967, 44; 1971a, 549)².

As I have mentioned above, grave-goods are sometimes regarded as indicating religious beliefs of the dead. In particular this concerns small crosses (made of different kinds of material and with various form and decoration) which are being found in cemeteries and at other types of archaeological sites. When discovered in funerary contexts, crosses are often regarded as a material proof that the buried person was a Christian or alternatively they are seen as indicating some missionary activities (see, for example, Krumphanzlová 1971, 427–428; Müller-Wille 1998; Kóčka-Krenz 2002). At the same time, however, crosses could have

¹ I will not debate here whether the year 966 AD should be treated as a turning point of significant importance for the chronology of the early medieval period in Poland, or whether it merely serves as a point of reference and a kind of construct created in the process of writing history (see Gąssowski 1984, 193; Sikorski 2011, 91–93).

² This custom was never fully abandoned, as is best evidenced in ethnographic accounts. The practice of burying the dead with various objects, usually personal belongings, is still practiced today.

been regarded as jewellery or amulets used for apotropaic purposes, or as indicators of a syncretistic nature of the initial stages of conversion (Jaguś 2003, 11–12; Prochowska-Sularz 2004, 78; Moździoch 2011, 146). Such views are substantiated especially in cases when crosses are found together with items regarded as being ostensibly pagan, such as animal teeth, claws or shells (Kóčka-Krenz 2002, 161; Żółkowska 2010, 245). In the opinion of some scholars, graves that contain Christian symbols cannot be immediately regarded as belonging to Christians (Staecker 1997, 444–445). According to Fedir Androshchuk (2011), Russian crosses from the tenth century were more likely to have been symbols of high social status rather than signals of piety.

Markings on some objects also had great significance, as exemplified by their occurrence on various weapons such as swords, axes, spears or spurs. Symbols (e.g. cross or omega symbol) and invocations demonstrate the transmission and acceptance of Christian meanings and devotion to the new religion. At the same they could have been employed as decorative motifs or played an apotropaic role (see, for example, Bialeková 1999; Kainov, Šavelev 2005; Wagner *et al.* 2009; Janowski *et al.* 2012; Kotowicz 2013; Hanuliak, Pieta 2014, 147–148). On the other hand, finds of pottery shards sometimes discovered in graves seem to indicate pagan practices, probably associated with ritual feasting and cult of the dead (Dzik 2003, 46–47 with further references). Traces of animal remains or plants in graves could have also been associated with old traditions and perhaps in some instances they could represent food buried with the dead – I will return to this notion further below.

All this leads us to consider the finds of buckets in graves in the context of ideological and religious changes that took place in the Early Middle Ages. Does the presence of stave-built vessels in funerary contexts correspond with pagan or Christian religious systems? Is it possible to interpret such finds as indicators of religious beliefs? In the present study, I will try to find answers to these questions.

However, before we move on to debating these specific research questions, we shall begin with an outline of more general problems associated with the occurrence of buckets in early medieval cemeteries in Poland.

Burials with stave-built wooden vessels: Selected problems

Terminological dilemmas

In order to define the main subject of this study it is first necessary to discuss the terminology that relates to stave-built vessels which, as we shall see, is not unproblematic. A number of types of stave-built vessels are known from archaeological materials and it is often the case that vessels of this type discovered in graves are usually considered as buckets, either large or small (in Polish *wiadra* (large buckets) or *cebrzyki* (small buckets)). A bucket is defined as an open vessel whose distinctive feature should be the handle, regardless of the material from which it was made (wood or metal) (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; see also Barnycz-Gupieniec 1959, 35–36; Kaźmierczyk 1965, 488–489; Moszyński 1967, 307, ryc. 259; Dołżycka 1996, 183). The problem is that some vessels discovered in funerary contexts were evidently devoid of handles and their volume was rather small. In these instances it seems more appropriate to consider such vessels as cups (in Polish *kubek*) – a term used for vessels whose volume ranges from 1–2 litres, or sometimes up to 3 litres, but which are devoid of handles (cf. Barnycz-Gupieniec 1959, 35, tabl. IX:2; Woźnicka 1961, 14, 41, tabl. IV:2; Kaźmierczyk 1965, 491–493, figs. 17–18). Without going into too much detail regarding the terminology of wooden vessels (which would require a separate study), for the purpose of this paper I will use the term “bucket” (in Polish *wiadro*), which is widely accepted in archaeological writing. I am fully aware, however, that the use of this term may be regarded as a semantic misuse. I will also leave outside of my discussion the possibility that some vessels in early medieval times may have been made from leather or textiles which are materials that even more prone to decomposition than wood – objects of this kind have been recently discussed in several studies (Janowski, Kurasinski 2008, 79–80; Drozd *et al.* 2009, 354; Janowski 2013, 399; 2015, 66).

State of research

In Polish early medieval archaeology we are still lacking a comprehensive analysis of stave-built vessels which would include all their examples from settlements and funerary contexts. Therefore, our knowledge about such

objects from early Piast cemeteries³ is limited and information about their discoveries is dispersed in various monographs concerning particular sites and in general compendia that focus on mortuary practices⁴. However, some analyses of selected finds of stave-built vessels have been published (Kurasiński 2012; 2015) and there are also some overview studies of their larger collections from particular sites (Pawlak 1999, 115–121; Krzyszowski 2014) which attempt to present these items in a wide and comparative context. Despite some advancements, research on stave-built vessels is still at a nascent stage and very few articles have been published which attempt to discuss more nuanced issues related to such finds (Janowski, Kurasiński 2008, 63–72; Kurasiński in press). It seems that this category of objects is not only understudied in Poland but also in other parts of Europe. Extensive analyses have only been conducted with regard to stave-built vessels from the Anglo-Saxon world (Cook 2004; Mason *et al.* 2008) and Belarus (Dučyc 1994). The materials from the Czech Republic (Kudrnáč 1970; Lutovský 2000) and Avar territories (Sztármári 1979; see also Sztármári 1980) have also been examined to some extent, but buckets from other areas have been discussed only sporadically in academic literature (Vujović 1994). A detailed monograph of buckets from Viking Age Scandinavia is also lacking, although some overviews of these finds can be found in general studies on funerary practices (see, for example, Brøndsted 1936; Müller-Wille 1987; Arwidsson, Holmquist 1984; Christensen *et al.* 1992; Pedersen 1997; Eisenschmidt 2004; Arents, Eisenschmidt 2010).

The encyclopaedic entries by Anna Niesiołowska-Wędzka (1980) and Heiko Steuer (1986) can be regarded as good introductions to the topic of buckets. A lot of important issues with regard to these objects are also addressed in works by scholars like Detlev Ellmers (1964–1965), Günter Behm-Blancke (1979), Christina Lee (2007) and Nad'a Profantova (2007).

³ Selected collections of stave-built vessels, as well as of other wooden containers, have been analysed only in a few separate studies (Barnycz-Gupieniec 1959; Woźnicka 1961; Kaźmierczyk 1965). They have been discussed more thoroughly also in publications concerning domestic utensils (e.g. Grupa 2000; Stępnik 1996; 2014; Baran 2014).

⁴ More extensive studies have been conducted on vessels from chronologically older periods – see Jerzy Szydlowski (1984) who focused predominantly on vessels from funerary contexts. The works of international scholars such as Jiří Zeman (1956), Wolfgang Heiligendorff (1957), Bergljot Solberg (2005) and Anke Becker (2006) are also worth mentioning.

The lack of wider interest in stave-built vessels seems to result from poor preservation of these objects and very quick decomposition of wooden staves once they are deposited in the ground. What is usually recorded in graves are the metal elements of their construction (handles, hoops, mounts/fittings made from metal, appliques, rivets and nails) but they are often severely corroded and damaged, which makes it difficult to reconstruct the original appearance of the whole vessel.

An overview of source material

In the course of my survey I have been able to find information about around 350 buckets (or, to be more precise, their remains) from the area of today's Poland (I am not including stray finds, but it is quite likely that they had been originally deposited in graves which were destroyed in later times). The corpus which I have assembled includes finds from over 100 early medieval cemeteries or from secluded burials.

In early medieval Poland buckets were buried with the dead regardless of their age and gender. In most instances they were buried with men, often in combination with weapons, but overall this was not the rule (Fig. 1). They were also deposited in graves of women (Fig. 2: a–c) and children⁵ (Fig. 2: d–g) (Janowski, Kurasiński 2008, 71; Kurasiński 2012, 296). It seems that it was almost a rule that the dead were buried only with one bucket, which was often placed at the foot-end of the grave, usually at the feet. Instances of placing buckets elsewhere within the grave (for example at the head) are relatively rare (Fig. 2: d). In case of graves which had a wooden construction in the form of a coffin or chest, buckets could have been placed either inside them (Figs. 1: a–d, f; 2: d) or outside (Fig. 2: e). Usually, however, buckets were buried in ordinary pit-graves without any additional wooden constructions (Figs. 1: g–j; 2: a, f–g). There are cases, however, when buckets were buried in graves with very elaborate constructional features in the form of stone coverings (e.g. Rauhut 1971, 465–468; Kordala 2006, 192–194) (Fig. 2: b), wooden chambers or the like (see Janowski 2015, 66) (Fig. 1: a–f). Buckets occurred both in lavishly equipped graves and in poorly furnished ones. Most of the vessels of this type had a form of a truncated cone whose walls were at various angles. Sometimes the original shape of the vessel is preserved intact

⁵ Child burials with buckets are discussed in a separate study (Kurasiński in press).

in situ, but it is more often the case that it can be reconstructed on the basis of the sequence of metal hoops, each of which has a different size. In only one instance the wooden vessel had the form of an inverted and truncated cone. Cylindrical buckets have also been discovered as suggested by the identical diameters of their iron hoops and metal foils with which they are ornamented. Not every vessel had a full set of features comprising hoops, handles and fittings in the form of appliques or foils/bands etc. Based on this evidence we may conclude that there was never any strictly observed pattern which defined how a vessel should look like and which would result from repetitive use of the same sets of constructional elements.

Another feature of stave-built vessels are their dimensions and volume. It is possible to estimate them based on measurements of their diameter and height if we use formulas for determining the volume of lathed shapes which relate to the form of these vessels, that is cylinders or truncated cones and by taking into regard the width of the staves (for basic information on how to do this see Pawlak 1999, 117–118). Detailed measurements demonstrate that there existed a very broad range of sizes of such vessels from funerary contexts. The volume of the smallest ones did not exceed 1 litre (sometimes even 0,5 litre) and the largest ones could have the volume of over 10 litres. Most vessels could contain from 1 to 3 litres of liquid substances. It is worth noting that the majority of vessels whose volume did not exceed 3 litres had metal fittings.

The tendency to use yew for the production of buckets brings forward ambivalent connotations. Yew has very good technological properties – it is hard and resistant to changing humidity. In consequence this material was ideal for the production of vessels which were intended to contain liquid substances (Molski 1968, 494; Szydlowski 1984, 52). The reddish-brown colour of the wood would also add to the attractive visual appearance of the vessel (Kaźmierczyk 1965, 473). At the same time, however, yew is a toxic plant⁶ and past societies attributed various symbolic meanings to this species of wood – I will return to these notions further below.

⁶ Apart from a fleshy scale, all other parts of yew are highly toxic for humans and animals, especially for horses (Seneta, Dolatowski 2000, 28) due to the chemical substance known as taxine. If this alkaloid enters the human organism, it leads to sudden death (see Wilson *et al.* 2001).

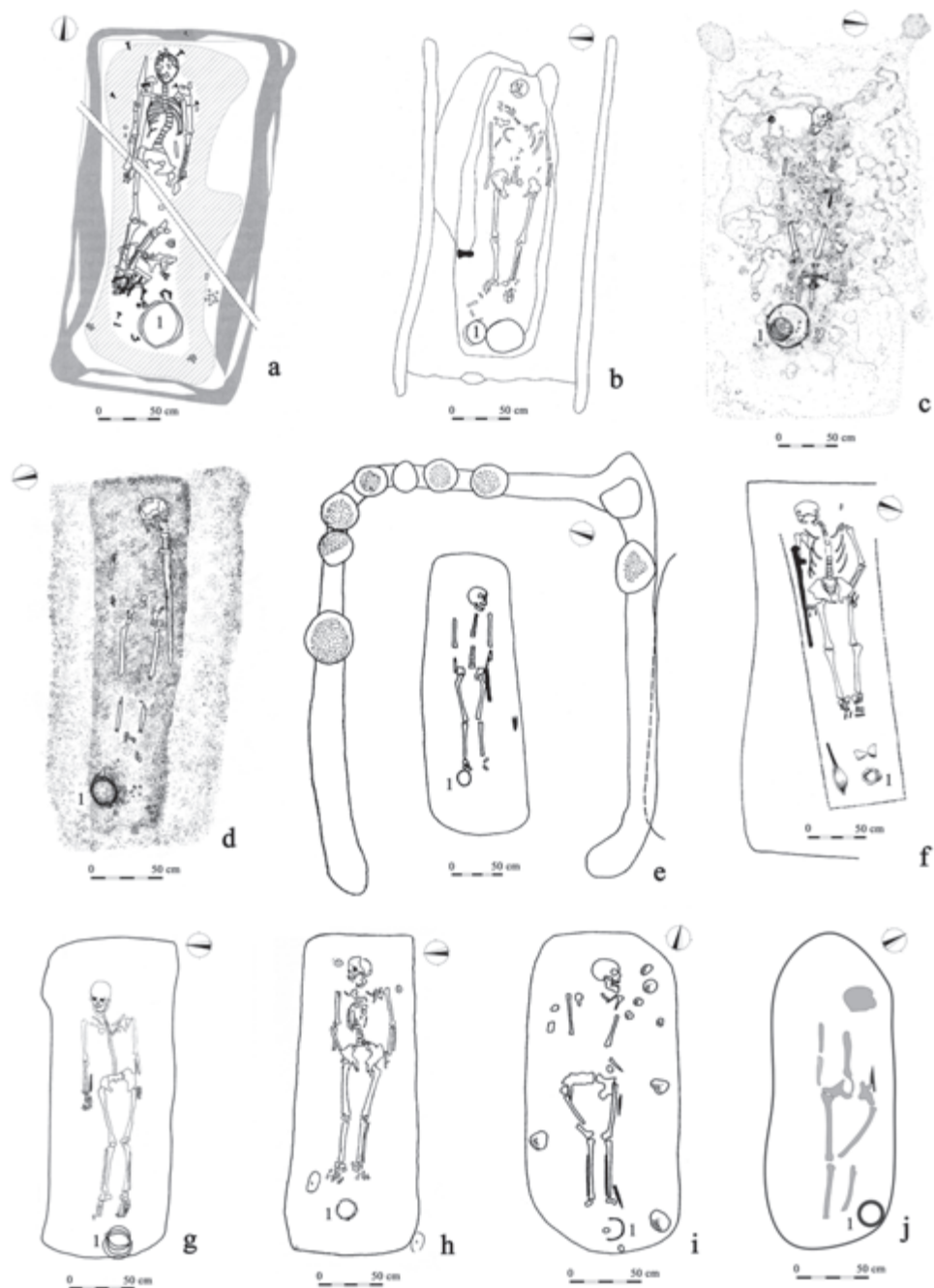


Fig. 1. Examples of male graves with buckets from Poland: a – Cieple, pow. tczewski, grave 42/2009 (after Ratajczyk 2013, ryc. 2); b – Pień, pow. bydgoski, grave 15 (after Drozd, Janowski 2007, ryc. 1); c – Kałdus, pow. chełmiński, site 4, grave 60 (after Chudziak 2001, ryc. 9); d – Kałdus, site. 4, grave 364 (after Bojarski *et al.* 2010, tabl. 97); e – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 19 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. III: 9); f – Czersk, pow. piaseczyński, grave 609 (after Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83); g – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grave 57 (after Kaszewscy 1971, ryc. 49); h – Brzeg, pow. poddębicki, grave 5 (after Kufel-Dzierzgowska 1983, tabl. II: 5); i – Daniszew, pow. kolski, grave 3 (after Sawicki 2008, ryc. 5); j – Sowinki, pow. poznański, grave 44 (after Krzyszowski 2014, ryc. 3:1). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 1. Przykłady grobów męskich z ziem polskich zawierających wiadra: a – Cieple, pow. tczewski, grób nr 42/2009 (wg Ratajczyk 2013, ryc. 2); b – Pień, pow. bydgoski, grób nr 15 (wg Drozd, Janowski 2007, ryc. 1); c – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 60 (wg Chudziak 2001, ryc. 9); d – Kałdus, stan. 4, grób nr 364 (wg Bojarski *et al.* 2010, tabl. 97); e – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 19 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. III: 9); f – Czersk, pow. piaseczyński, grób nr 609 (wg Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83); g – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grób nr 57 (wg Kaszewscy 1971, ryc. 49); h – Brzeg, pow. poddębicki, grób nr 5 (wg Kufel-Dzierzgowska 1983, tabl. II: 5); i – Daniszew, pow. kolski, grób nr 3 (wg Sawicki 2008, ryc. 5); j – Sowinki, pow. poznański, grób nr 44 (wg Krzyszowski 2014, ryc. 3:1). Oprac. T. Kurasiński

Buckets are not objects which tend to be buried with the dead very frequently⁷, and especially not those which are decorated with metal fittings. They are rarely discovered in the Polish lands although in recent years their number has risen considerably (Fig. 3–4). Over the last several years new examples of such vessels have been discovered at Pień in graves 15 and 37 (Drozd, Janowski 2007, 163, fig. 3; Drozd *et al.* 2009, 354, 359, fig. 8) (Fig. 3: n), at Lubień in graves 9 and 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Fig. 3: h) and at Glinno in grave 18 (Kurasiński 2015) (Fig. 4: a). A cemetery which has provided a particularly large amount of buckets is Lutomiersk where as many as 8 buckets have been found in graves 3/49, 9/49, 10/49, 27/49, 89/49, 91/49, 96/50 and 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97–98, tabl. LXXIII–LXXVI) (Fig. 3: i–l). From site 4 at Kałdus three buckets are known and they have been discovered in graves 13B, 60 and 364/02 although in case of the last grave the presence of

⁷ In cemeteries with at least ten well-documented graves, the number of graves with buckets usually does not exceed five cases. The cemetery in Lutomiersk is exceptional in that regard as it has 45 graves with buckets among the total number of 133 graves discovered (Nadolski *et al.* 1959, 95) and the cemetery at Końskie with 17 graves with buckets among the total 170 graves (Gąssowski 1950). The cemeteries at Sowinki and Dziekanowice, site 22 are also worth mentioning. At Sowinki at least 11 graves with buckets have been recorded (among 150 graves discovered at this site – Krzyszowski 2014, 138–139). There were 22 graves with buckets among 1600 graves at Dziekanowice, so here the proportion is extremely low (after Krzyszowski 2014, 152, footnote 54).

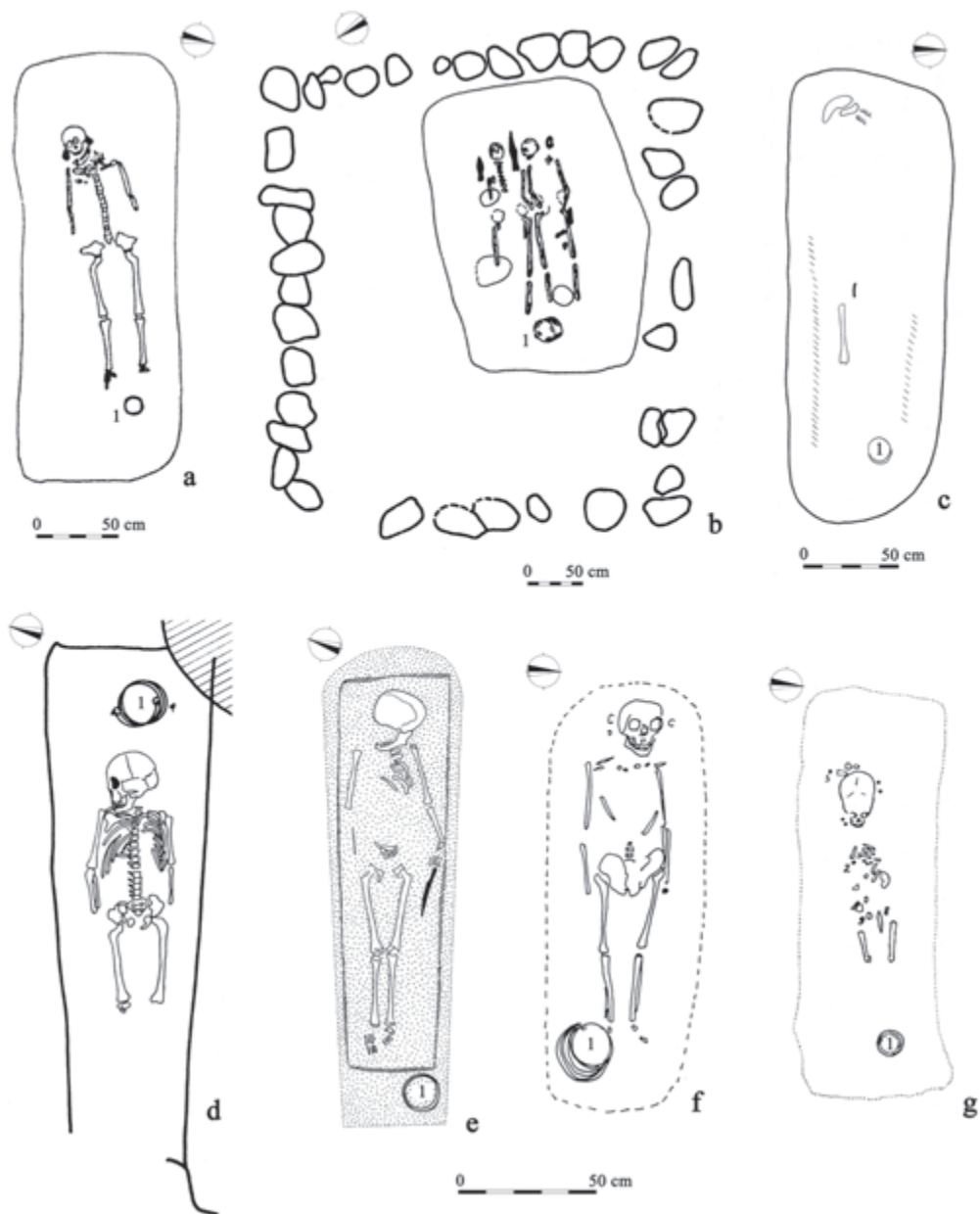


Fig. 2. Examples of female (a–c) and child (d–g) graves with buckets from Poland: a – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 36 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. VI: 12); b – Łączyno Stare, pow. mławski, grave 24/25 (after Rauhut, Długopolska 1972, ryc. 46); c – Płock-Podolszyce, pow. loco, grave 7 (after Kordala 1992, tabl. I: 7); d – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grave 161 (after Kaszewscy 1971, ryc. 119); e – Cedynia, pow. gryfiński, site 2a, grave 7 (after Porzeziński 2006, tabl. II: 7); f – Glinno, pow. sieradzki, grave 12 (after Kurasiński in press); g – Tomice, pow. wrocławski, grave 9 (after Wachowski 1973, ryc. 83: d). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 2. Przykłady grobów kobiecych (a–c) i dziecięcych (d–g) z ziem polskich zawierających wiadra: a – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 36 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. VI: 12); b – Łączyno Stare, pow. mławski, grób nr 24/25 (wg Rauhut, Długopolska 1972, ryc. 46); c – Płock-Podolszyce, pow. loco, grób nr 7 (wg Kordala 1992, tabl. I: 7); d – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grób nr 161 (wg Kaszewscy 1971, ryc. 119); e – Cedynia, pow. gryfiński, stan. 2a, grób nr 7 (wg Porzeziński 2006, tabl. II: 7); f – Glinno, pow. sieradzki, grób nr 12 (wg Kurasiński in press); g – Tomice, pow. wrocławski, grób nr 9 (wg Wachowski 1973, ryc. 83: d). Oprac. T. Kurasiński

a bucket is not certain (Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f, 98: g) (Fig. 3: d–e). As mentioned above two buckets are known from Lubień from graves 9 and 59 Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Fig. 3: h)⁸ and further two from Komorowo from graves 20 and 21–22 (Malinowski 2005) (Fig. 3: f–g).

Publications about early medieval buckets rarely provide detailed information. In some instances they only mention the presence of a metal fitting on the vessel, without giving any further details, as in the case of the find from Koziczyn. This vessel is only known from an archival photograph which shows a copper foil/band that covered its surface (Rauhut 1971, 571). In other instances, the lack of precise information resulted from poor state of preservation of a particular vessel which in effect hampered any attempts at reconstructing the original appearance of its fittings.

In the light of materials collected for the present study it seems that foil fittings were usually made from iron (with the exception of the alleged bucket from Koziczyn where they were made from copper)⁹, and sometimes, as in case of Pień grave 37 (Drozd *et al.* 2009, 354,

⁸ Perhaps this group of buckets is also represented by a find from grave 112 discovered at this site. A flat, four-sided piece of metal that has been found in connection with this object is not associated with any of the hoops and should rather be interpreted as a fragment of a fitting (Kurasiński, Skóra 2012, 58, 201, tabl. LXX: 2).

⁹ The material of the fittings from the vessel from Dębina has been variously interpreted in academic publications. Anna Kufel-Dzierzgowska (1975, 379) suggests, they are made from bronze, while Zbigniew Pokuta and Leszek Wojda (1979, 104) describe them as being made from iron. The latter possibility, published in the major study of the cemetery at Dębina, seems more likely.

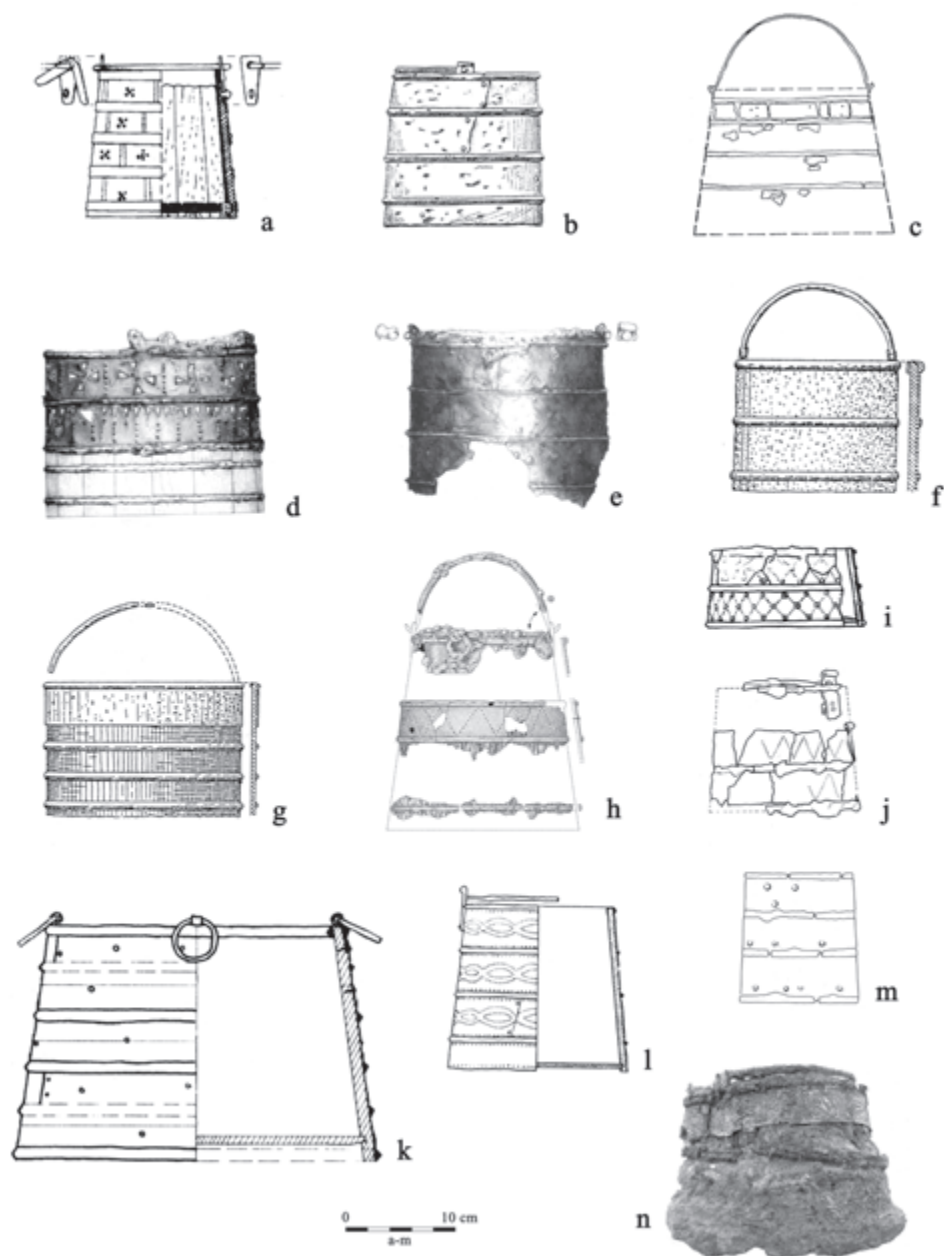


Fig. 3. Buckets with metal foils/bands. Examples from Poland: a – Czersk, pow. piaseczyński, grave 609 (after Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83: 5); b – Daniszew, pow. kolski, grave 15 (after Sawicki 2008, ryc. 13: 1); c – Dębina, pow. wieluński, grave 25 (after Pokuta, Wojda 1979, tabl. XV: 2); d – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grave 13B (after Chudziak 2001, ryc. 6); e – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grave 60 (after Chudziak 2001, ryc. 12); f – Komorowo, pow. szamotulski, grave 21 (after Malinowski 2005, ryc. 3: d); g – Komorowo, grave 20 (after Malinowski 2005, ryc. 2: c); h – Lubień, pow. piotrkowski, grave 9 (after Kurasiński 2012, ryc. 1: 2); i – Lutomiersk, pow. pabianicki, grave 96/50 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: a); j – Lutomiersk, grave 108/50 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: b); k – Lutomiersk, grave 3/49 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: a); l – Lutomiersk, grave 9/49 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: b); m – Płock-Podolszyce, pow. loco, grave 8 (after Kordala 1992, tabl. XII: 2); n – Pień, pow. bydgoski, grave 37 (after Drozd *et al.* 2009, ryc. 8). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 3. Wiadra okute taśmami blaszanymi – przykłady z ziem polskich: a – Czersk, pow. piaseczyński, grób nr 609 (wg Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83: 5); b – Daniszew, pow. kolski, grób nr 15 (wg Sawicki 2008, ryc. 13: 1); c – Dębina, pow. wieluński, grób nr 25 (wg Pokuta, Wojda 1979, tabl. XV: 2); d – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 13B (wg Chudziak 2001, ryc. 6); e – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 60 (wg Chudziak 2001, ryc. 12); f – Komorowo, pow. szamotulski, grób nr 21 (wg Malinowski 2005, ryc. 3: d); g – Komorowo, grób nr 20 (wg Malinowski 2005, ryc. 2: c); h – Lubień, pow. piotrkowski, grób nr 9 (wg Kurasiński 2012, ryc. 1: 2); i – Lutomiersk, pow. pabianicki, grób nr 96/50 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: a); j – Lutomiersk, grób nr 108/50 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: b); k – Lutomiersk, grób nr 3/49 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: a); l – Lutomiersk, grób nr 9/49 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: b); m – Płock-Podolszyce, pow. loco, grób nr 8 (wg Kordala 1992, tabl. XII: 2); n – Pień, pow. bydgoski, grób nr 37 (wg Drozd *et al.* 2009, ryc. 8). Oprac. T. Kurasiński

359) and Sowinki grave 151 (Krzyszowski 2014, 149, 156) they were additionally plated with silver (Fig. 3: n; 4: e–f).

The fittings can be divided in two distinctive types. They usually had the form of a metal band that partly or completely embraced the wooden corpus of the vessel. The strips of foil were placed under the hoops and they were attached to the staves with small nails (see Kurasiński 2012 for examples) (see Fig. 3). Fittings/appliques in the form of crescents, distributed around the vessel like garlands, occur less frequently and they appear in combination with metal foils/bands that encircle the bucket. In such instances the metal foils/bands filled the space between the two upper hoops and the crescent-shaped appliques were located beneath them (see Fig. 4: a–f). Examples are known from Kraków-Zakrzówek grave 69 (Morawski, Zaitz 1977, 90, 139, tab. XII: 4; Zaitz 2006) (Fig. 4: b–c), Poznań-Śródka grave 144 (Pawlak 2005, ryc. 7: 2; Pawlak, Pawlak 2015, 64, ryc. 64) (Fig. 4: d), Sowinki grave 151 (Krzyszowski 1995, 61, ryc. 9: 4; 2014, 148–149, 156, ryc. 10, fot. 3) (Fig. 4: e–f) and from the aforementioned Glinno (Fig. 4: a). The arrangement of fittings, recorded *in situ*, is the same in all finds with the exception of the bucket from Cedynia, site 2, grave 1074 (Malinowska-Łazarczyk 1985, 92, ryc. 3. VII: 1) and site 2a, grave 15 (Porzeziński 2006,

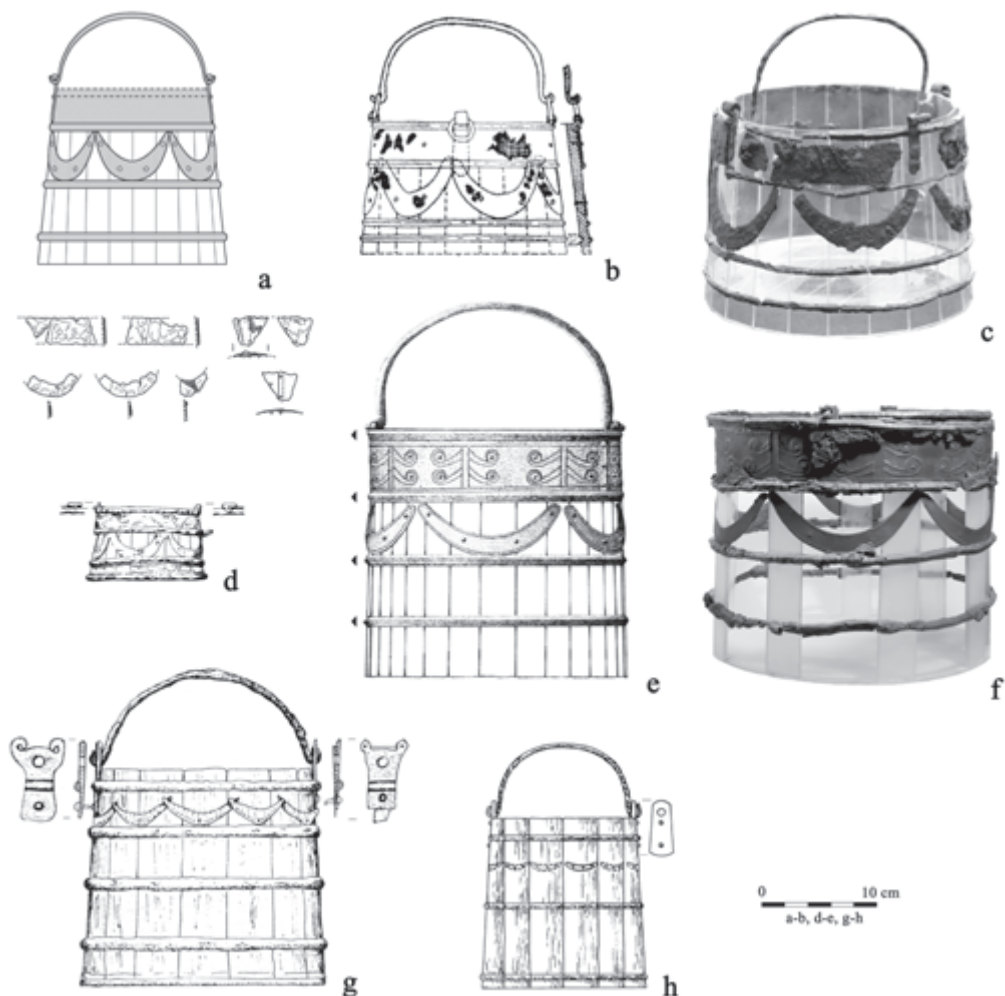


Fig. 4. Buckets with metal foils/bands and/or crescent-shaped appliques. Examples from Poland: a – Glinno, pow. sieradzki, grave 18 (after Kurasieński 2015, ryc. 3: e–h); b–c – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 69 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. XII: 4; Zaitz 2006, ryc. 25); d – Poznań-Śródka, pow. loco, grave 144 (after Pawlak 2005, ryc. 7: 2); e–f – Sowinki, pow. poznański, grave 151 (after Krzyszowski 2014, fot. 3, ryc. 10: 3); g – Cedynia, pow. gryfiński, site 2, grave 1074 (after Malinowska-Łazarczyk 1985, tabl. 3. VII: 1); h – Cedynia, site 2a, grave 1074 (after Porzeziński 2006, tabl. LXXX: b). Edited by Tomasz Kurasieński

Ryc. 4. Wiadra okute taśmami blaszanymi i/lub półksiężycowatymi aplikacjami – przykłady z ziem polskich: a – Glinno, pow. sieradzki, grób nr 18 (wg Kurasieński 2015, ryc. 3: e–h); b–c – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 69 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. XII: 4; Zaitz 2006, ryc. 25); d – Poznań-Śródka, pow. loco, grób nr 144 (wg Pawlak 2005, ryc. 7: 2); e–f – Sowinki, pow. poznański, grób nr 151 (wg Krzyszowski 2014, fot. 3, ryc. 10: 3); g – Cedynia, pow. gryfiński, stan. 2, grób nr 1074 (wg Malinowska-Łazarczyk 1985, tabl. 3. VII: 1); h – Cedynia, stan. 2a, grób nr 1074 (wg Porzeziński 2006, tabl. LXXX: b). Oprac. Tomasz Kurasieński

30, 174, tabl. XXXV: e–f, i–j, XXXVI: j, LXXX: b) and from Końskie, grave 28a (Gąsowski 1950, 115, ryc. 20–21), where the appliques were the only ornamental elements (Fig. 4: g–h).

Using metal in the production of buckets provided a decorative effect, but in case of several vessels the aesthetic qualities were further emphasised by additional ornamentation. Some vessels have small punched dots that form various motifs and make up zigzag or wavy lines, as in case of Lubień grave 9 (Kurasiński 2012) (Fig. 3: h) and in Lutomiersk graves 9/49, 96/50 and 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97, tabl. LXXIII: b; LXXVI: a–b) (Fig. 3: i–j, l)¹⁰, or rosettes, as in case of grave 609 from Czersk (Bronicka-Rauhut 1998, 39, ryc. 83: 5) (Fig. 3: a). The vessel from Kałdus, site 4 (grave 60) has geometric motifs in the form of ovals and zigzags (Fig. 3: e). Another vessel from the same cemetery (grave 13B) has punched dots accompanied by an openwork ornament in the form of a row of triangles and where triangles form the shape of a cross (Chudziak 2001, 71–72, 80, ryc. 6, 12; Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f) (Fig. 3: d). Silver gilded foils/bands attached to the staves of the bucket from grave 37 from Pień were probably covered with punched figural-floral motifs (Fig. 3: n), but unfortunately the poor state of preservation of this find does not allow to see them clearly (Drozd *et al.* 2009, 354, ryc. 8). Impressive decorative motifs can be seen on the bucket from grave 151 from Sowinki. In its upper part the bucket was decorated with iron foil plated with silver and ornamented with a punched floral ornament. Below the foil were additional crescent-shaped fittings made from iron gilded with silver, as already mentioned above (Krzyszowski 2014, 149, 156, fot. 3–4, ryc. 10) (Fig. 4: e–f).

Another important issue is the type of wood used to make the staves. Dendrological analyses of plant remains, which have survived on the internal parts of bucket fittings, allow us to suppose that the majority of such vessels deposited in graves were made from yew¹¹, but examples made from pine or larch have also been identified. In some

¹⁰ This manner of ornamentation is suggested by an illustration of one of the vessels from the cemetery at Poznań-Śródka (Pawlak 2005, ryc. 7: 2) (Fig. 4: d).

¹¹ The predominance of yew (*Taxus baccata* L.) as a material for the production of buckets deposited in graves is also confirmed by finds from other geographical areas and chronological periods (see examples in Zeman 1956, 92; Opravil 2000, 175; Becker 2006, 355; Cook 2004, 31; Profantová 2007, 198; Janowski, Kurasiński 2008, 64, footnote 17; Mason *et al.* 2008, 16).

instances traces of softwood of undetermined species have been noted. It must be emphasised, however, that only a very small number of stave-built vessels from funerary contexts have been subject to specialist palaeobotanical analyses (see Kurasiński 2015, 196-198 for the latest discussion and further references). It is noteworthy that in other areas not only softwood was used to make bucket staves or bottoms but also hardwood such as oak or maple (e.g. Poláček *et al.* 2000, 185, 214).

It is also worth considering one more aspect which is directly connected with ritual practices in funerary contexts and which relates to the subject of the present paper – namely, the contents (or their lack) of buckets.

In most instances it is not possible to determine whether or not the stave-built vessels placed in graves had anything inside them. The possibility that they contained water, as is sometimes assumed¹², cannot be confirmed by any methods available to us today. Also other substances may not have left any trace and could have decomposed completely. However, we do have examples of vessels which certainly contained organic remains. In one of the graves from the cemetery at Poznań-Śródką (grave 161) was a fragment of a pig's mandible (Pawlak, Pawlak 2007, 76, 84; 2015, 64). Interesting finds are also known from the cemetery at Sowinki. Chemical analyses of microremains from vessels discovered in graves 148 and 151 demonstrate that they contained meat (without bones), while the vessel from grave 70 probably contained wheat seeds or seeds of some oleaginous plant with the addition of wine or beer diluted with water. Diluted alcohol may have also been poured into other vessels (graves 157, 176, 182). Some undetermined kind of food was placed in a vessel from grave 176 (Krzyszowski 1995, 61; 2014, 140–146, 149). Interestingly, in one of the buckets from Lubień (grave 59) charcoal was found (Kurasiński, Skóra 2012, 60, 95, 184).

Vessels with food were sometimes additionally covered or wrapped with cloth – such examples have been noted in Sowinki (graves 70, 135B, 138, 148 – Krzyszowski 2014, 150–151, 153–156) where textile fragments survived in their upper parts, on the hoops, handles and handle extensions (terminals) and perhaps also on the metal fittings. Another possibility for interpreting these textile remains is that they represent fragments of a veil in which the body of the deceased person could have been covered and which may have laid over the bucket

¹² See footnote 25.

as well. It is also noteworthy that the bucket discovered in grave 28A from Końskie was covered with a wooden “plank” (Gąsowski 1950, 113). This “plank” was probably some kind of lid which protected the contents of the vessel, perhaps one that resembled a lid found in the Norwegian ship burial from Oseberg (see Christensen *et al.* 1992, 111).

Discussion

I agree with the opinion that the process of “Christianizing death” consisted of multiple stages which took a relatively long time to complete. The successively introduced Christian elements led to elimination of pagan rites but sometimes the pre-Christian practices were adapted to the new social- and religious reality of the emerging Piast state. Aleksander Gieysztor (1988, 19–20) pointed out three basic difficulties in the process of introducing the new religion in the Polish lands: dispersed population and settlement, insufficient number of clergy and deeply rooted traditional culture. In archaeology the delayed acceptance of Christian eschatological models is demonstrated by a relatively small number of archaeologically-identifiable burials before the end of the tenth century (Urbańczyk 2011, 38–39; 2015). From the moment of the official conversion, two opposing religious systems (pagan and Christian) started to form a conglomerate of ideologies and beliefs (Gąsowski 1993; Jaguś 2000). Its complexity, resembling a kind of religious syncretism, may be seen, among other things, in funerary practices¹³. There is ample evidence to suggest that some pre-Christian customs were accepted (e.g. the so-called biritualism), or at least that their performance did not require strict control (Jaguś 2000, 110; cf. Young 1997, 25–26). While discussing these notions one other aspect is noteworthy, and it is connected with regional differences with regard to funerary practices and cult of the dead in a newly converted country. The diversity of funerary customs in the Polish lands, clearly visible in archaeological evidence, allows us to speak not of one act of Christianization, but rather of a series of such processes whose course was dependent on missionary efforts on behalf of the ruler and on local

¹³ The first use of the term “syncretism” (Ger. *Synkretismus*) is attributed to Peter Paulsen who employed it in two ways: as the combined occurrence of equipment and Christian symbols in one grave and as a stylistic combination of Christian and pagan features on various objects (Paulsen 1956, 23; see also Schülke 1997, 462; 1999, 91; 1999–2000, 104 for further discussion on terminology).

cultural traditions (see comments in Urbańczyk 2010). On a social level we may distinguish two levels of conversion: first, which may be labelled as “folk Christianization” (so-called popular Christianity) and second, associated with the elites and representing a more learned form of Christianity (Moździoch 2011, 126).

The introduction of new funerary customs was possible only after the establishment and successive development of parishes (for latest discussion see Wiśniowski 2004, 15–43). The parishes allowed for preaching the new faith in a way that enabled at least rudimentary transmission of religious ideas which were in accordance with Christian teachings and at the same time for a wider acknowledgement and acceptance of new forms of funerary practices which were considerably different from those conducted in the pagan times (Zoll-Adamikowa 1967, 51; 1971a, 553; Labudda 1983, 66–67; see also Bylina 2002). Elaborate Christian ceremonies and the spread of teachings about afterlife may have influenced religious reflection among people and their lifeways or models of behaviour, but also helped to adapt it to the local needs and customs (Samsonowicz 2008, 89).

In the context of our discussions it is difficult to determine with certainty whether objects placed in graves were regarded as strictly “pagan” or “Christian”. Also buckets share this ambiguity and in order to move forward in our interpretations we have to consider several aspects related to their occurrence in funerary contexts.

First of all it is essential to determine the chronological frames for the period when the dead were buried with buckets in the Polish lands. Based on the finds that accompanied the buckets in graves, mainly coins, it is possible to argue that buckets began to appear in funerary contexts already in the second half of the tenth century. This is suggested by the oldest coins such as a dirhem from grave 148 at Sowinki (years 950–976) (Krzyszowski 2014, 155), a denier of Otto III and Adeleide (years 992–996) from grave 99 at Końskie (Paszkievicz 1988, 222), a Bohemian denier of Bolesław II (years 980–995) from Bodzia grave D171 (Suchodolski 2015, 314, 325) and a cross-denier from Kałdus, site 4, grave 60 (Musiałowski 2010, 142)¹⁴. Among early coins are, for example, a Frankish coin which is an anonymous imitation of Charles the Bald’s denier (end of tenth and beginning of eleventh

¹⁴ Grave 864/II from Kałdus also contained tenth-century coins but in combination with chronologically younger finds (Suchodolski 2015, 319–321).

century) from Ciepłe grave 35/2008 (Paszkiewicz 2011, 571–572, 574), a Bavarian denier of Prince Henry IV (as Henry II) (years 1002–1009) also from Ciepłe grave 43/2009 (Paszkiewicz 2011, 574) and an Anglo-Saxon penny of Æthelred II (years 997–1003) from Lubień grave 51 (Suchodolski 2012, 354).

The deposition of buckets in tenth-century graves is confirmed by radiocarbon dates obtained for grave 364 from Kałdus (1167±48 BP); graves 6 (1135±30 BP) and 22 (1210±30 BP) from Lutomiersk and grave 70 from Sowinki (1145±30 BP), which after calibration (with 95,4% probability) give the following dates respectively: 719–985 (Sikora 2015, 154, ryc. 3), 810–970 AD and 778–962 AD (Grygiel 2014, 735, 737; Sikora 2015, 157) and 805–978 AD (Krzyszowski 2014, 138, footnote 8)¹⁵.

Early dating, encompassing the first quarter of the eleventh century, is suggested also by studies of the finds from Bodzia grave E864/I – 1105±30BP (885–1013 AD; Goslar 2015, 440; see comments in Sikora 2015, 158–159); Kałdus grave 19 – 1090±30BP (892–1014 AD; Błaszczuk *et al.* 2015, 226–227)¹⁶ and Pień grave 40 – 1085±30BP (890–1020 AD; Drozd *et al.* 2009, 366 or 894–1016 AD; Sikora 2015, 157, ryc. 8). In all cases the dates have been determined with 95,4% probability.

The chronological frames of the use of particular cemeteries (or their phases) where buckets have been found imply that the custom of placing such vessels in graves ceased to be practiced in the first half of the twelfth century (e.g. in Silesia – Wachowski 1975, 44; in Masovia – Rauhut 1971, 473)¹⁷.

This data would suggest that the practice of burying the dead with buckets began in a relatively early period, but also that the custom did not last very long either. It was performed mainly in the eleventh century,

¹⁵ In the case of Sowinki, the sample was taken from a vessel which had been used to store a balance, and which had been made some time before depositing the body in the grave. It seems, therefore, that the burial is younger than suggested by the radiocarbon date (Sikora 2015, 158).

¹⁶ After considering the time of accumulation of coal in bones, the date range has been estimated as 907–1034 AD.

¹⁷ In some areas, especially in Podlachia, the custom may have been performed over a longer period of time, for example in the cemetery at Czarna Wielka (Dzik 2014, 218–221). The cemetery at Pyzdry in Greater Poland is also worth mentioning and it contained graves which have been dated to the twelfth century (except for one damaged grave). It must be emphasised, however, that only a small part of the site has been excavated so far (Jagielska 2010, 145).

but its frequency varied during that century in different provinces of Poland. It would be very interesting to determine the number of buckets in graves in the context of events that occurred in 1030s during the so-called “pagan reaction” (pagan uprisings) (see recent discussion in Górczak 2000). Such a study may be difficult to conduct, however, due to problems with dating the buckets with precision.

The next issue to consider is the material from which the staves were made. As mentioned above, in Poland predominantly softwood was used for this purpose (at least according to the results of paleobotanical analyses), mainly yew. In many cultures yew played a very prominent role which, as I have signalled above, was mainly connected with its special biological properties – yew is usually exceptionally resistant and hard, and at the same time all of its parts are highly toxic. These qualities are reflected in associating yew mainly with death and the Otherworld. For this reason yew trees were often planted in cemeteries and yew was also used to produce coffins and attributed apotropaic or healing properties (Kobielus 2006, 44–45; Pastoureau 2006, 104, 106–107; Mason *et al.* 2008, 16–17). A lot of information about various ideas and beliefs regarding yew has been acquired in the course of research on Slavic folk customs. In these traditions we may encounter both pagan and Christian motifs. Among the Southern Slavs yew belonged to trees which were worshipped and which signalled their connection with Christ’s crucifixion. Fragments of yew tree were also kept alongside icons. At the same time yew may have also been conceptualised as a world tree (*axis-mundi*) whose crown reached the sky and whose roots went deep into hell. At the base of this tree, it was believed, was a stream of water and an entrance to the Underworld. Objects made from yew, especially crosses, but also small hearts or axes, had apotropaic meanings and provided protection against all evil – demons, sickness, thunder and other misfortunes. Mainly children were protected in this way, for example by placing crosses underneath their clothing or sewing such crosses between the layers of their garments, or by making parts of cradles or beds from yew. As a sacred tree yew was used for healing various illnesses, especially epilepsy, tuberculosis and rabies, but it was also employed in the production of weaving looms or to make spoons or scabbards for knives or various weapons. Small pieces of yew were carried in pouches to provide supernatural protection for money, but in this form they also provided protection for animals and other goods.

In some parts of Serbia or Croatia, but also in Poland, small pieces of yew were hallowed during various Christian holidays and used against natural disasters and storms. In western Bohemia and Bosnia yew twigs were woven into Easter palm trees (on these and other customs see Agapkina 2012).

It is often emphasised in academic literature that in West-Slavic tradition yew, although regarded as a protective plant, was not so universal in its function as among the Southern Slavs. This may have resulted from fact that among these people yew was not merely regarded as a holy tree, but more so as a tree that is dangerous and one that could bring death. Even spending time under its branches could bring fatal effects, and it was believed that falling asleep under a yew tree, especially on a very hot day and when the tree emitted poisonous fumes, could result in death (Agapkina 2012, 370). Because of its associations with death and funerary practices, yew was often planted on graves, as confirmed by evidence from most parts of Poland (Lesser Poland, Greater Poland, Silesia) (Fischer 1921, 346).

I have mentioned earlier stave vessels decorated with metal foil and in the context of our present discussion it is worth noting a bucket discovered at Kałdus, site 4 (double grave 13), which had an openwork ornament consisting of triangles. In the upper part of the vessel (between hoops I and II) the triangles have their vertices directed towards each other and in this way they form equal-armed crosses surrounded by punched dots. According to Arkadiusz Koperkiewicz (2005, 272, fig. 1: a) such imagery clearly implies Christian symbolism. In his view, supported by another bucket-find from the same site (grave 60) which was placed inside a bronze bowl¹⁸, buckets in graves signal Christian meanings and are “an essential requisite of passion imagery”. This is because in iconography they are presented as containers for vinegar. Being part of *arma passionis*, buckets become apotropaic objects against Satan (Koperkiewicz 2005, 280, 281).

Another intriguing motif, that has already been mentioned above, is the occurrence of crescent-shaped appliques distributed like garlands on the surface of some of the buckets. Due to their shape it has been suggested that they may have alluded to lunar symbolism which was deeply rooted in Slavic traditions (see Kurasiński 2015, 203, footnote 16).

¹⁸ “This fact could suggest that the objects had a symbolic, rather than utilitarian, purpose” (Koperkiewicz 2005, 281).

In past societies it was believed that the moon activated evil instincts in people but also demonic behaviour and powers, especially during the new moon¹⁹. At the same time the moon could fulfil wishes and determine prosperity, luck and wealth. The moon's phases regulated the rhythm and type of various human activities and they also had an influence on the course of early stages of people's lives. New moon determined rapid growth and good health, while the full moon was associated with corporeal completeness, maturity and fertility. At the same time people feared the moon glow and believed that it could cause sickness, disability or somnambulism. Especially pregnant women and newborn children were protected against its influence (for further discussion on this topic see, for example, Seweryn 1964; Perczak 1975; Babinicz-Witucka 1981; Kowalski 1998, 265–272; Simonides 2005, 584–587; Masłowska 2012, 260–275). According to Mircea Eliade (1999, 128–129): “By observing moon cycles – the «birth», «death», «resurrection» of the moon – people realised their own existence in the Cosmos and also the possibility for rebirth”. In many cultures, including that of the Slavs, this observation led to conceptualising the moon as an otherworldly realm with a liminal character. It was believed that this realm was a place for the souls of the dead, who during their lives broke a taboo, for example by working on holidays, performing magic or committing fratricide, and who had to repent for these deeds. Moon was also the place for people who died a bad or untimely death and who transformed into demons²⁰. As a liminal place of punishment and temporary purification, the moon closely resembles the purgatory, becoming its equivalent or perhaps even its archetype (Kowalski 1998, 268–269; Tyszkiewicz 2001, 299; Dziubczyńska 2004; Masłowska 2012, 255–258).

The new moon (in crescent shape) represents a constitutive phase and is a dominant form in lunar symbolism which finds its reflection in many myths, stories and rituals. In fifteenth-century Poland (but

¹⁹ According to Joanna and Ryszard Tomicczy (1975, 128) “(...) the great excitement of the demons during the new moon results from their attraction to all sorts of emerging life, and a newborn moon is a symbol of all forms of existence”. On the other hand Ewa Masłowska (2012, 255, 259–260) writes: “the semantic links between the moon and the night, darkness, dreaming and death are the reasons for attributing lunar connotations to demons”.

²⁰ Although in folk beliefs the moon was predominantly populated by the ghosts of sinners, many accounts suggest that this silver globe was also a place where positive characters resided, for example St. George.

probably also in earlier times) the appearance of the moon in this form was greeted with reverence and respect (Kiersnowski 1996, 56). Late Medieval written accounts, which criticised pagan practices and superstitions, mention acts of kneeling, removing various head coverings (hats etc.), prayers and strict fasting. Similar behaviour, explained by the belief in the positive power of the growing moon, has survived until recent times in folklore (see Bracha 1999, 126–127; Olszewski 2002, 151–153 with further references).

The crescent moon (*luna*) has numerous references in Judeo-Christian symbolism. Although in the *Old Testament* not much is said about the significance of the moon, it does occur there as a comparative element. For example, in the *Book of Psalms* (Ps 72, 5; 89, 38) it symbolises durability and eternal permanence, and its constant renewal signals the permanence of God's Kingdom (Lurker 1989, 104; Forstner 1990, 99; Sawicka 2002, 7–8, 22; Kondracki 2004). The *New Testament* (Ap 12, 1) has a description of an apocalyptic female clad in sun (*Mulier amicta Sole*) whose feet rest upon the crescent moon and who is surrounded by twelve stars. Theologians and exegetes of the Carolingian period saw this character as being connected with the Church (*Ecclesia*) and with Mary. The moon became one of Mary's attributes, but this idea acquired its most developed expression in the late Middle Ages (from the twelfth century onwards) when the early Christian ecclesiological idea of lunar symbolism started to gradually lose its importance²¹. Since that time in iconography Mary was more often shown as a Maiden from the Revelation of St. John (Lurker 1989, 104; 1994, 143; Forstner 1990, 100; see also Sawicka 2002, 29–32; Szetelnicki 2011)²². Due to its periodical changes and its cycles it also became an allegory of human existence, which is constantly subjected to the processes of growth, diminishing and finally death, and at the end of time of *post-mortem* renewal. In this idea, which goes back to early Christian theological speculations (e.g. Theophilus of Antioch, Cyril of Jerusalem), the lunar rebirth and growth is a signal of forthcoming resurrection (Lurker 1989, 104; Kaczmarek 2011, 48–49; Sawicka 2002, 8–14).

²¹ About the "mystery of the moon" in connection with the Church in the early centuries of Christianity see Kaczmarek (2011).

²² In various portrayals of Mary the moon glowing with reflected light had positive connotations and symbolised Mary's protection over people. However, it can also be attributed negative meanings as a symbol of sin and evil. Consequently, its placing below Mary's feet suggests the defeat of Satan (Szetelnicki 2011, 328).

The parallels between the moon and human fate in folk worldviews have been observed by J. and R. Tomiccy (1975, 126). In particular, they can be seen in the initial stages of the funerary ritual, namely during the rite of wake. This special time, which takes three days, referred to the three days when moon is invisible in the sky and in both instances it was called “empty nights” (in Polish *puste noce*). As in the case of the moon, people awaited for the potential return of the deceased to life.

I have pointed out two ornamental motifs which occur on buckets decorated with metal – crosses and crescents. It is possible that some symbolic references could also be seen in case of other finds with geometric or floral motifs. A very elaborate symbolic message could have been encoded in the vessel from Sowinki (grave 151). In its upper part, on an iron foil/band plated with silver, there is a floral motif (tree of life? *axis mundi*?) and below it, two crescent-shaped appliques (Fig. 4: e–f). It is very difficult, however, to explain what these motifs may have meant.

Possibly the most significant hints regarding the meanings of stave-built vessels could be provided by their contents. Specialist analyses conducted so far indicate that the buckets which were placed in graves mainly contained animal- or plant remains in both processed (meals, drink) and unprocessed (pieces of meat with bones, possibly only bones) form. We also have some comparative evidence from outside the territory of Poland. For example, in buckets discovered in funerary contexts in Linz-Zizlau (Austria) from the seventh century and from Oseberg (Vestfold, Norway) from the ninth century, remains of bilberries have been found (Szatmári 1979, 809; Eisenschmidt 2004, 168). In a vessel from an early Avar cemetery at Oroszlány-Borbála eggshells have been found (Szatmári 1979, 809), while the containers from Anglo-Saxon graves contained nuts and animal bones (goat or sheep and rodents) (Lee 2007, 74; Mason *et al.* 2008, 9). It must be added that the tradition of placing food in buckets buried with the dead certainly originated from earlier times. Microremains suggesting the presence of mead mixed with beer, or possibly with bread or cereals, have been noted in a bucket from a “princely grave” at Gommern (Germany) dated to the Roman Period (Hellmund 2010; with further examples of vessels with similar contents).

Animal remains are found in graves in various forms and the ways of their deposition vary considerably. This diversity also concerns their

final shape (e.g. when they play the role of amulets) which in effect creates numerous possibilities for interpretation (see Gräslund 2001; Kajkowski, Kuczkowski 2009–2010). Animal bones (and possibly eggshells) are usually regarded as remains of meals given to the dead for their “last journey” and which served as food they could consume in the Otherworld²³. Among some Slavic societies the food placed in graves may have come from feasts (in Polish *strawa*) organised in the presence of the deceased. The graves may have also included a portion of food that had been consumed by the mourners in the presence of the deceased during mortuary rituals (Bylina 1992, 9–10). The food may have been placed in a vessel made from wood or from other material and then deposited in the grave (Dostál 1966, 28; see also Frolíková-Kalishová 2004, 510).

It seems that also liquids placed in graves had a similar role to animal remains. In the opinion of many scholars, in Germanic societies wooden vessels discovered in graves had served the role of containers for mead or beer (Ellmers 1964–1965, 34–35; Solberg 2005, 434). Bearing in mind the results of specialist analyses of the vessels from Sowinki, it is possible to assume that also in Poland they were filled with such liquids. As we know, in the Slavic culture alcohol played a very important role in rituals and textual sources confirm the consumption of mead (see Kajkowski 2012). We have a fairly broad corpus of information, mainly from ethnography, about the role of alcoholic drinks and mead in rituals and ceremonies. The special properties ascribed to mead (apotropaic, healing and magical) guaranteed the effectiveness of using it in various situations and in ritual contexts (see Kowalski 1998, 319–322; Łeńska-Bąk 2006a; 2006b). In practices related to the worship of the dead (in Polish *obrzędy zaduszne*) in Christian-Orthodox Church an important role was attributed to the so-called *koliwo* (a kind of meal resembling *kutia*) which traditionally consisted of boiled wheat mixed with honey, sometimes with the addition of small pieces of fruits (Nowak 2008, 123).

There are numerous, and in my view substantiated, premises to suggest that buckets which were discovered in cemeteries had previously served in everyday life and actually belonged to the individuals they

²³ Food placed in ceramic “funerary” vessels was, according to some scholars, supposed to provide the deceased with energy that allowed for crossing the border between the two worlds and which also facilitated his symbolic rebirth in the Otherworld (Lutovský 1998, 798; Trzeciecki 2005, 64–65).

were buried with (see Janowski, Kurasiński 2008, 70–72). It is therefore doubtful that they were produced only to be used for funerary purposes. The new (ritual-funerary) role of these vessels was associated with the widely understood cult of the dead and in funerary contexts they maintained their previous function mainly as containers for liquid substances (for wider discussion see Janowski, Kurasiński 2008, 69–72; Kurasiński 2012, 294–295; 2015, 198, 200; see also the recent work of Zamelska-Monczak 2015, 301)²⁴.

If we assume that the buckets discovered in graves contained food (meat or plants)²⁵, it is worth considering whether they were in some way related to other types of vessels, especially those made from clay (pots), but also to those made from wood (sieves, cups, plates) and metal (bowls). Although buckets are rarely found in combination with other vessel types (Fig. 1: b–c, f) it is substantiated to ask if the co-occurrence of vessels made from clay and wood in the same grave, meant that they contained a diverse range of food or drink. Such an idea, in relation to archaeological finds from Great Moravia, has been suggested by Milan Hanuliak (2004, 192). N. Profantová (2007, 197–198)²⁶ also had a similar opinion about finds from Bohemia. Unfortunately without conducting specialist analyses of the contents of the vessels, we can only speculate. Analyses of organic remains from the bottom of some ceramic vessels from the Slavic area suggest that they contained dairy and meat products (including fish) or meals comprising cereals and honey (see Rajewski 1937, 83; Bulska, Wrzesiński 1996, 345–356; cf.

²⁴ In academic literature we may find an idea that small vessels resembling cups (but having additional handles) were used for storing salt or various forest plants or even eggs (Steuer 1986, 599), but such views have been subject to some critique (Becker 2006, 390). Sometimes small buckets with richly ornamented foils/bands are interpreted as small chests used as containers for particularly valuable objects (Sztatmári 1979, 809–810).

²⁵ We cannot exclude the possibility that in graves they were placed empty or only filled with clear water (Steuer 1986, 599; Dzik 2006, 89; Mason *et al.* 2008, 9) and perhaps occasionally with some alcohol (Krzyszowski 2014, 140). In case of child burials the vessels may have contained milk (Sztatmári 1980, 109). It is worth adding that buckets discovered in graves sometimes contained charcoal, which suggests its use in ritual and/or hygienic censuring of the grave-pit (Kurasiński, Skóra 2012, 60). It is also noteworthy that in south Slavic areas small buckets with lavish decorations were used as funerary urns (Niesołowska-Wędzka 1980, 407).

²⁶ Interesting research results with regard to the form, alignment and content of vessels from funerary contexts in the Migration Period have been presented in the work of G. Behm-Blancke (1979).

Pokorný, Mařík 2006; Profantová 2007, 196). On the other hand a vessel from one of the graves at Kałdus, site 4, contained charcoal and cereals (Bojarski 2007, 269). Therefore, the results of analyses of ceramic vessels diverge significantly from the data that we have regarding buckets, but it must nonetheless be emphasised that the information we have at the present moment refers to vessels which were not found together (i.e. they did not come from the same grave-pit).

The problem discussed above also relates to furnishing graves with two buckets with varying volumes, as in graves 10/49 and 74/49 from Lutomiersk (Nadolski *et al.* 1959, 95, ryc. LXXIV: a, LXXIX: b, LXXXIV: b, LXXXV: a). Also in this instance we do not know exactly what such a practice may have meant. In the opinion of H. Steuer a larger amount of vessels buried with the dead may have signalled that they contained various types of liquids or it could symbolise a ceremonial feast (Steuer 1986, 589–599). It seems that the largest “funerary” buckets were used as vessels for drawing or pouring liquids into smaller containers, for example horns, bowls or goblets and that the smallest of the buckets served the role of cups (Soudská 1954, 16; Ellmers 1964–1965, 21–27, 31–42; Niesiołowska-Wędzka 1977, 407; Behm-Blancke 1979, 212; Dzik 2006, 88–89). The explanation for the occurrence of different sizes of buckets is that the small ones served as “personal buckets” while the larger ones played the role of “communal buckets” in which larger volumes of liquids were stored and from which they were served (Mason *et al.* 2008, 8; see also Zamelska-Monczak 2015, 300). However, to really explain this problem it is essential to examine microremains from inside the buckets (Ellmers 1964–1965, 41).

Concluding remarks

As we have seen, it is very difficult to provide a definite answer to the question posed in the title of this article. Wooden and stave-built vessels, similarly to other objects used in graves, could have been endowed with various meanings, whose reading and interpretation is not easy due to the multivalence and ambiguity of funerary evidence (see Härke 1997; 2014)²⁷. Attempts to capture and interpret religious changes and

²⁷ It is of course impossible to arrive at any conclusions based on a find without context and without taking into regard other features that are characteristic for a particular funerary assemblage.

messages in funerary materials may lead to simplifications. In the case discussed in this paper, the dilemma of attributing particular grave-goods to a particular religious system results from the varied (and constantly changing) relations between traditional worldviews and Christian faith. Therefore, the only thing we can do is to draw some general conclusions based on the materials that have been discussed above.

There is much to suggest that buckets placed in graves were used in the widely understood cult of the dead which took the form of feasting of the living with the buried dead²⁸. Buckets were filled with liquids and food which seem to have been intended to facilitate the journey to the Otherworld and at the same time to protect the living from the undesired return of the dead. It is possible to assume that the food deposited in graves signalled a belief in the existence of an Otherworldly realm which was similar to everyday life in many ways (Zoll-Adamikowa 1971b, 115; Horváthová 1993, 64; Bylina 1992, 19; Brather 2008, 332; Krzyszowski 2014, 152; Kajkowski 2015, 264–265; Urbańczyk 2015, 133–134; see also Sokolski 1998)²⁹. Burying the dead with buckets gave reasons for concerns among the clergy who may have considered it as a rite that deviated considerably from Christian norms of funerary practices and as one that was associated with pagan traditions. Some features of the buckets' construction may have also been seen in a negative light – for example their decorations (crescents) and the wood used for their production (yew). Therefore, despite (assumed) attempts to “Christianize” these vessels by giving them Christian connotations through the use of symbols (e.g. crosses on the bucket from Kałdus) or through referring to Christian meanings in other ways, the practice

²⁸ It should be mentioned that buckets, especially those with decorated metal fittings and probably belonging to the buried dead, may have at the same time signalled their social status (see discussion in Janowski, Kurasiński 2008, 66–68; 2015, 203–204; in press; with further references to older literature). Such buckets are often regarded as luxury goods (Ger. *Luxusartikeln*; see Arwidsson, Holmquist 1984, 240). If we were to regard them as representing a feast (as implied by their contents – perhaps being a form of sacrifice), during which the living would be feasting with the dead, then the act of depositing buckets in graves could be regarded as a form of paying respect to the dead and as an act reflecting the desire to strengthen the ties between the dead and the mourners (see Härke 2014, 50; Gardela 2016 with interesting observations about the cult of the dead in Viking Age Scandinavia).

²⁹ Zdenka Krumphanzlová (1971, 422) also thinks that the practice of depositing food in graves has pagan roots, but she regarded the occurrence of buckets and other vessels in graves as reflecting Christian influences.

of depositing buckets in graves did not last very long³⁰. It is possible to argue that buckets ceased to be deposited in graves due to the rising tendencies in the tenth and eleventh centuries to rigorously follow Christian rules among the lay members of the society, especially with regard to obeying lent. In this regard Bolesław the Brave was particularly rigorous and he brutally punished those of his subjects who broke the Christian norms (see Michałowski 2002; 2008, 29–36). It is assumed that when Bolesław the Great decided to extend the lent period in Greater Poland to two weeks, he followed the conviction about the basic eschatological meaning of acts of penance (Dalewski 2005, 141–142). Without getting into details of these restrictions, the suggestion to refrain from consuming meat or alcohol for the major part of the year had an influence on abandoning the custom of depositing stave-built vessels in graves. It is the food offered to the dead that raised major controversies and objections among legislators of the Church (Dąbrowska 1997, 10; Chorvátová 2004, 147; Rębkowski 2007, 95)³¹. This idea should only be regarded as a preliminary hypothesis and further source-critical studies into this matter are necessary.

I have also discussed the possibility of a changing rhythm of the practice of furnishing graves with buckets. The duration, and in some periods even increase in the frequency of burials with buckets, may have been a kind of reaction to the social and ideological changes associated with the introduction of a new religious- and ideological order. In such turning moments of history, the necessity to maintain old qualities (often perceived as “better”) and the emphasis on manifesting distinct identity, triggered a mechanism of return to certain traditional rituals (see Baron 2012). The custom of depositing vessels in graves is difficult

³⁰ Contrary to other types of vessels, especially those made from clay. Clay vessels were placed in graves all through the Middle Ages, and this practice was probably not condemned by the Church. Between the eleventh and fifteenth centuries, in many regions of Europe, they served the role of containers for incense or holy water (see Gärtner 2007). Some studies on grave contents at early Piast cemeteries demonstrate that graves with buckets are chronologically older than graves with clay vessels (Rauhut 1971, 471; Wachowski 1992, 24). According to Michał Dzik (2006, 89) substituting wooden vessels with ceramic ones resulted from changes in the types of tableware that was used in everyday life. This view has been subject to some critique, but it has also been emphasised that further studies into this matter are necessary (Janowski, Kuraśiński 2008, 69).

³¹ It is even suggested that in all areas where Christianity was spreading the practice of burying clay and wooden vessels with food and drink was abandoned (Brather 2008, 344).

to interpret today and in the past it was subject to dynamic changes and influences, some of which took place on an eschatological and ritual level. As such this custom was part of much larger processes and complex strategies intended to challenge the transience of human life.

References

- Agapkina T. A. 2012. Simvolika derev'ev v tradicionnoj kul'ture slavân: tis (*Taxus baccata*). *Slavânskij almanah* 2012, 365–375.
- Androshchuk F. 2011. Symbols of Faith or Symbols of Status? Christian Objects in Tenth Century Rus'. In I. Garipzanov and O. Tolochko (eds.), *Early Christianity on the Way from the Varangian in the Greeks (= Ruthenica. Supplementum 4)*. Kiev: Nacional'na Akademiâ Nauk Ukraïni, Institut istoriï Ukraïni, 70–89.
- Arents U. and Eisenschmidt S. 2010. *Die Gräber von Haithabu. Band 1. Text, Literatur*. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Arwidsson G. and Holmquist L. 1984. Holzeimer: Daubengefäße und übrige Eimer aus Holz. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II:1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 237–241.
- Babinicz-Witucka J. 1981. Wiedza ludowa i wierzenia o księżycu czyli tradycyjny i współczesny lunatyzm (na marginesie badań kultury ludowej Lubelszczyzny). *Z Zagadnień Kultury Ludowej* 2–3, 50–62.
- Baran D. 2014. Wyposażenie gospodarstwa domowego, przedmioty osobiste, atrybuty handlu. In A. Kola and G. Wilke (eds.), *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim 2*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 177–201.
- Barnycz-Gupieniec R. 1959. *Naczynia drewniane z Gdańska w X–XIII wieku (= Acta Archaeologica Universitatis Lodzensis 8)*. Gdańsk: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Baron J. 2012. Ritual and Cultural Change. Transformations in Rituals at the Junction of Pagan Religion and Christianity in Early Medieval Poland. In: B. Gediga, A. Grossman and W. Piotrowski (eds.), *Rytm przemian kulturowych w pradziejach i średniowieczu (= Biskupińskie Prace Archeologiczne 9. Prace Komisji Archeologicznej 19)*. Biskupin–Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, PAN – Oddział we Wrocławiu, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 449–464.
- Becker A. 2006. Die metallbeschlagenen germanischen Holzeimer der römischen Kaiserzeit. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 53(2), 345–520.
- Behm-Blancke G. 1979. Trankgaben und Trinkzeremonien im Totenkult der Völkerwanderungszeit. *Alt-Thüringen* 16, 171–227.
- Bialeková D. 1999. K motívu gréckeho kríža na ostrohách z Bašoviec a Nitry. In A. Avenarius and Z. Ševčíková (eds.), *Slovensko a európsky juhovýchod. Medzikultúrne vzťahy a kontexty. (Zborník k životnému jubileu Tatiany Štefanovičovej)*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 109–125.
- Błaszczczyk D., Goslar T., Zaitz E. and Zaitz M. 2015. Datowanie radiowęglowe grobu nr 19 z cmentarzyska w Krakowie na Zakrzówku. *Materiały Archeologiczne* 40, 221–236.

- Bojarski J. 2007. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie koło Chełmna (stanowisko 4). Wstępne wyniki badań. In G. Nawrońska (ed.), *XV Sesja Pomorzoznawcza. Materiały z konferencji 30 listopada–2 grudnia 2005*. Elbląg: Muzeum Archeologiczno-Historyczne w Elblągu, 263–274.
- Bojarski J., Chudziak W., Drozd A., Koperkiewicz A., Kozłowski T. and Stawska V. 2010. Katalog źródeł. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 189–603.
- Bracha K. 1999. *Teolog, diabeł i zabobony. Świadełstwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN.
- Brather S. 2008. *Archäologie der westlichen Slawen. Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im früh- und hochmittelalterlichen Ostmitteleuropa*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Brøndsted J. 1936. Danish Inhumation Graves of the Viking Age. A Survey. *Acta Archaeologica* 7, 81–228.
- Bronicka-Rauhut J. 1998. *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Czersku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Bulska E., Wrzesiński A. and J. 1996. Zawartość naczyń grobowych – próba analizy i interpretacji. *Studia Lednickie* 4, 345–356.
- Bylina S. 1992. *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Bylina S. 2002. *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Chorvátová H. 2004. Niekoľko poznámok k otázke „milodarov” v hrobach včasného stredoveku. In G. Fusek (ed.), *Zborník na počesť Dariny Bialekovej*. Nitra: Archeologický ústav SAV, 143–156.
- Christensen A. E., Ingstad A. S. and Myhre B. 1992. *Oseberg-droningen grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo: Chr. Schibsteds Forlag A/S.
- Chudziak W. 2001. Wczesnośredniowieczne groby komorowe z Kałdusa pod Chełmem na Pomorzu Wschodnim. *Slavia Antiqua* 42, 63–96.
- Chudziak W., Bojarski J. and Stawska V. 2010. Wyposażenie pochówków. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 79–103.
- Cook J. M. 2004. *Early Anglo-Saxon Buckets. A Corpus Alloy- and Iron-bound, Stave-built Vessels*. Oxford: University of Oxford.
- Dalewski Z. 2005. *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Dąbrowska E. 1974–1978. La contribution des éléments païens et chrétiens à la formation du rite funéraire des Slaves Occidentaux dans le Haut Moyen Âge. *Anuario de estudios medievales* 9, 343–352.
- Dąbrowska E. 1997. Liturgia śmierci a archeologia: uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożenia ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej. *Kwartalnik Historyczny* 104(4), 3–14.

- Dolżycka B. 1996. Naczynia klepkowe do czerpania i noszenia wody. In J. Bohdanowicz (ed.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* 3. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 180–194.
- Dostál B. 1966. *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*. Praha: Academia.
- Drozd A. and Janowski A. 2007. Wczesnośredniowieczny grób komorowy z Pnia. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Środowisko pośmiertne człowieka* (= *Funeralia Lednickie* 9). Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 163–168.
- Drozd A., Janowski A. and Poliški D. 2009. Wczesnośredniowieczne groby komorowe na cmentarzysku w Pniu koło Bydgoszczy (badania 2005–2007). In A. Janowski, K. Kowalski and S. Słowiński (eds.), *XVI Sesja Pomoroznawcza, Szczecin 22–24 listopada 2007 r. Część 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego* (= *Acta Archaeologica Pomoranica* 3). Szczecin: SNAP Oddział w Szczecinie, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Muzeum w Stargardzie, 351–366.
- Dučyc L. 1994. Ab adnoj kategorii kurgannych znahodak. *Gistaryčna-arhealagiczny zbornik* 4, 49–57.
- Dzik M. 2003. Przyczynek do problematyki badawczej fragmentów naczyń ceramicznych znajdujących na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych Mazowsza. *Światowit* 5(46), 45–51.
- Dzik M. 2006. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Żukowie, pow. Płońsk (= *Światowit Supplement Series P: Prehistory and Middle Ages* 13). Warszawa: Instytut Archeologii UW.
- Dzik M. 2014. Analiza chronologiczno-przestrzenna cmentarzyska. In H. Karwowska (ed.), *Średniowieczne cmentarzysko w Czarnej Wielkiej, stan. 1, woj. podlaskie (badania 1951–1978)* 2. Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 215–226.
- Dziubczyńska M. 2004. Podróże w zaświaty. Księżyce jako miejsce w pośmiertnej egzystencji. In P. Kowalski and M. Sztandara (eds.), *O granicach i ich przekraczaniu*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 37–44.
- Eisenschmidt S. 2004. *Grabfunde des 8. bis 11. Jahrhunderts zwischen Kongeå und Eider. Zur Bestattungssitte der Wikingerzeit im südlichen Altdänemark* 1. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ellmers D. 1964–1965. Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit. *Offa* 2–22, 21–43.
- Fischer A. 1921. *Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego* (= *Wydawnictwa Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich* 3). Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Forstner D. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Frolíková-Kalishová D. 2004. Projevy magie v pohřebním ritu slovanských plochých kostrových pohřebišť na Moravě a v Čechách. In E. Kazanová, Z. Měřínský and K. Šabatová (eds.), *K počtě Vladimíru Podborskému. Přátelé a žáci k sedmdesátým narozeninám*. Brno: Ústav archeologie a muzeologie FFMU v Brně, 507–515.
- Gardela L. 2016. Worshipping the Dead: Viking Age Cemeteries as Cult Sites? In M. Egeler (ed.), *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge* (= *Münchner Nordistische Studien* 24). München: Herbert Utz Verlag, 169–205.

- Gärtner T. 2007. Ein ungewöhnlicher Grabfund aus Laatzen-Grasdorf. Bemerkungen zur Verwendung von Grabgefäßen im christlichen Bestattungsbrauchtum des Mittelalters. *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 35, 61–85.
- Gąsowski J. 1950. Cmentarzysko w Końskich na tle zagadnienia południowej granicy Mazowsza we wczesnym średniowieczu. *Materiały Wczesnośredniowieczne* 2, 71–175.
- Gąsowski J. 1984. O pewnych sprzecznościach w badaniach archeologicznych wczesnego średniowiecza. *Folia Praehistorica Posnaniensia* 1, 191–199.
- Gąsowski J. 1993. Między pogaństwem a chrześcijaństwem. In M. Kwapiński and H. Paner (eds.), *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 12–18.
- Gieysztor A. 1988. Społeczeństwo i państwo pierwszych Piastów wobec chrystianizacji. *Nasza Przyszłość* 69, 11–22.
- Goslar T. 2015. AMS Radiocarbon Dating of Samples from the Cemetery at Bodzia. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden-Boston: Brill, 437–440.
- Górczak Z. 2000. Bunt Bezpryma jako początek tzw. reakcji pogańskiej w Polsce. In J. Strzelczyk and J. Dobosz (eds.), *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*. Poznań: Instytut Historii UAM, 111–121.
- Gräslund A.-S. 2001. Living with the Dead. Reflections on Food Offerings on Graves. In M. Stausberg (ed.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31)*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 222–235.
- Grupa M. 2000. Sprzęt i wyposażenie gospodarstwa domowego. In Z. Kurnatowska (ed.), *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim 1 (= Biblioteka Studiów Lednickich 5)*. Lednica–Toruń: Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, Instytut Archeologii i Etnologii UMK w Toruniu, 139–162.
- Grygiel R. 2014. Cmentarzysko wareskich družynników w Lutomińsku. In R. Grygiel and T. Jurek (eds.), *Początki Łęczycy. Tom 2. Archeologia o początkach Łęczycy*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, 679–757.
- Hanuliak M. 2004. *Veľkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.–10. storočí na území Slovenska*. Nitra: Archeologický ústav Slovenskej Akadémie Vied.
- Hanuliak M. and Pieta K. 2014. 9th Century Movable Material Evidence of Christianisation in the Eastern Parts of Great Moravia. In P. Kouřil (ed.), *The Cyril and Methodius mission and Europe – 1150 years since the arrival of the Thessaloniki brothers in Great Moravia*. Brno: The Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 138–151.
- Härke H. 1997. The Nature of Burial Data. In C. K. Jensen and K. Høilund Nielsen (eds.), *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus: Aarhus University Press, 19–27.
- Härke H. 2014. Grave Goods in Early Medieval Burials: Messages and Meanings. *Mortality* 19(1), 41–60.

- Heiligendorff W. 1957. Der Holzeimer von Kleve. Eine typologische Untersuchung. *Berliner Blätter für Vor- und Frühgeschichte* 6(2–3), 125–144.
- Hellmund M. 2010. Honigreste in einem Eichenholzeimer aus dem Fürstengrab von Gommern. In M. Becker (ed.), *Das Fürstengrab von Gommern* (= *Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte* 63). Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt Landesmuseum für Vorgeschichte, 247–261.
- Horváthová E. 1993. Predstavy o posmrtnom živote v koreláciach s pohrebnými obradmi. In E. Krekovič (ed.), *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Studio NONA, 60–68.
- Jagielska I. 2010. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko na stanowisku Pyzdry 11. *Studia Lednickie* 10, 129–150.
- Jaguś J. 2000. Synkretyzm pogańsko-chrześcijański, w świetle źródeł pisanych i archeologicznych, na ziemiach polskich w wiekach średnich. *Z Otchłani Wieków* 55(3–4), 106–114.
- Jaguś J. 2003. Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 58, 7–24.
- Janowski A. 2013. Are the Chamber Graves from Pień Really Scandinavian? In S. Moździoch, B. Stanisławski and P. Wiszewski (eds.), *Scandinavian Culture in Medieval Poland* (= *Interdisciplinary Medieval Studies* 2). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 395–409.
- Janowski 2015. *Groby komorowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Problemy wybrane*. Szczecin: Ośrodek Archeologii Średniowiecza Krajów Nadbałtyckich IAE PAN.
- Janowski A. and Kurasiński T. 2008. (Nie)militarne naczynia. Fakty i mity. In W. Świętosławski (ed.), *Nie tylko broń. Niemilitarne wyposażenie wojowników w starożytności i średniowieczu* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 54). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 61–88.
- Janowski A., Kurasiński T. and Pudło P. 2012. A Sign, a Symbol or a Letter? Some Remarks on Omega Marks Inlaid on Early Medieval Sword Blades. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica* 29, 83–110.
- Kaczmarek T. 2011. «Mysterium lunae» w eklezjologii starożytnego Kościoła, *Teologia i Człowiek* 17, 43–59.
- Kainov S. Ū. and Šavelev A. S. 2005. Izobrażenie kresta na nakonečnike kopã iz Černoj Mogily (Tehnologija i semantika). In T. N. Džakson (ed.), *Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy, 2003 god. Mnimye real'nosti v antičnyh i srednevekovyh tekstach*. Moskva: Vostočnaâ Literatura RAN, 83–90.
- Kajkowski K. 2012. Rola napojów alkoholowych w obrzędowości Słowian nadbałtyckich. In M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Barbarzyńcy u bram. Monografia oparta na materiałach z VI Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego, Wolin, 5–7 sierpnia 2011*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 265–189.
- Kajkowski K. 2015. Słowiańskie wędrówki w zaświaty. Kilka uwag na temat eschatologii wczesnośredniowiecznych Pomorzan. In M. Franz, K. Kościelniak and Z. Pilarczyk (eds.), *Migracje. Podróże w dziejach. Starożytność i średniowie-*

- cze. *Monografia oparta na materiałach z VII Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego, Wolin, 26–28 lipca 2014*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 257–283.
- Kajkowski K. and Kuczkowski A. 2009–2010. Pokarm dla duszy – pokarm dla ciała. Szczątki zwierzęce we wczesnośredniowiecznej przestrzeni grzebalnej Pomorza. *Materiały Zachodniopomorskie. Nowa Seria* 6–7(1), 327–356.
- Kaszewscy E. and Z. 1971. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Brześciu Kujawskim, pow. Włocławek. *Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne* 1, 365–434.
- Kaźmierczyk J. 1965. Wczesnośredniowieczne wyroby bednarskie z Ostrówka w Opolu. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 13(3), 469–498.
- Kiersnowski R. 1996. Niebo nad Polską średniowieczną. In T. Michałowska (ed.), *Wyobrażenia średniowieczna*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 47–63.
- Kobielski S. 2006. *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kondracki A. 2004. Księżyc [II. w Biblii]. In A. Szostek and E. Ziemann (eds.), *Encyklopedia Katolicka* 10. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 126.
- Koperkiewicz A. 2005. Wczesnośredniowieczne dary grobowe w kontekście symboliki chrześcijańskiej. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja* (= *Funeralia Lednickie* 7). Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 269–29.
- Kordala T. 1992. Cmentarzysko z XI–XII wieku w Płocku-Podolszycach. *Rocznik Muzeum Mazowieckiego w Płocku. Archeologia* 15, 3–96.
- Kordala T. 2006. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe na północnym Mazowszu (= *Monografie Instytutu Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego* 5). Łódź: Instytut Archeologii UŁ.
- Kotowicz P. N. 2013. The Sign of the Cross on the Early Medieval Axes – a Symbol of Power, Magic or Religion. In L. Marek (ed.), *Weapons Bring Peace? Warfare in Medieval and Early Modern Europe*. Wrocław: University of Wrocław, Institute of Archaeology, 41–55.
- Kowalski P. 1998. *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, przeznaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kóčka-Krenz H. 2002. Krzyżyki we wczesnym średniowieczu jako przejaw chrystianizacji ziem polskich. In F. Lenart (ed.), *Scriptura sacra posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, 153–161.
- Krumphanzlová Z. 1971. Počátky křesťanství v Čechách ve světle archeologických pramenů. *Památky archeologické* 62(2), 406–456.
- Krzyszowski A. 1995. Ein reiches Gräberfeld aus dem 10./11. Jh. in Sowinki bei Poznań. *Slavia Antiqua* 36, 49–71.
- Krzyszowski A. 2014. Naczynia ceramiczne i wiaderka klepkowe z wczesnopiastowskiego cmentarzyska w Sowinkach k. Poznania. 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, 137–158.

- Kudrnáč J. 1970. Příspěvek k datování závěsných vah a držadel věděrek ze starší doby hradištní. *Sborník Národního muzea v Praze, řada A – Historie* 24(1–2), 119–122.
- Kufel-Dzierzgowska A. 1975. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe w Polsce środkowej. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 22, 374–390.
- Kufel-Dzierzgowska A. 1983. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Brzegu, województwo sieradzkie. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 30, 309–348.
- Kurasiński T. 2012. Wiadro obite blachą z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Lubieniu, pow. piotrkowski. In A. Jaszewska (ed.), *Z najdawniejszych dziejów. Grzegorzowi Domańskiemu na pięćdziesięciolecie pracy naukowej*. Zielona Góra: Wydawnictwo Fundacji Archeologicznej, 291–303.
- Kurasiński T. 2015. Wiadro obite blaszanymi okuciami z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Glinnie w świetle dotychczasowych znalezisk europejskich. *Slavia Antiqua* 56, 191–208.
- Kurasiński T. in press. A Child with a Bucket. A Study of Grave Goods in Children's Graves in the Polish Lands in the Early Middle Ages. *Archaeologia Polona*.
- Kurasiński T. and Skóra K. 2012. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Lubieniu, pow. piotrkowski*. Łódź: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Labudda A. 1983. *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631). Studium historyczno-liturgiczne (= Textus et Studia 14)*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Lee Ch. 2007. *Feasting the Dead. Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Lurker M. 1989. *Słownik obrazów i symboli religijnych*, Poznań: Pallotinum.
- Lurker M. 1994. *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lutovský M. 1998. Dvacet džbánů medoviny a bezbožné kratochvíle. O pohřbívání trochu jinak. *Archeologické rozhledy* 50(4), 790–800.
- Lutovský M. 2000. K chronologické průkaznosti kování raně středověkých věder. In P. Čech and M. Dobeš (eds.), *Sborník Miroslavu Buchvaldkovi*. Most: Archeologický ústav AV ČR, Univerzita Karlova v Praze – Nakladatelství Karolinum, Ústav archeologické památkové péče severozápadních Čech, 147–150.
- Łeńska-Bąk K. 2006a. Miód: magia i medycyna. *Kwartalnik Opolski* 2–3, 41–63.
- Łeńska-Bąk K. 2006b. Obrzędowa funkcja miodu. *Literatura Ludowa* 4–5, 31–48.
- Malinowska-Łazarczyk H. 1985. Badania wykopaliskowe na cmentarzysku w Cedyni w latach 1976–1985. *Materiały Zachodniopomorskie* 31, 85–115.
- Malinowski T. 2005. Wczesnośredniowieczne groby jeźdźców z Komorowa. In J. Dudek, D. Janiszewska and U. Świdarska-Włodarczyk (eds.), *Europa Środkowo-Wschodnia. Ideologia, historia a społeczeństwo. Księga poświęcona pamięci Profesora Wojciecha Peltza*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 473–484.
- Masłowska E. 2012. *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*. Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Fundacja Slawistyczna, Wydawnictwo Agade Bis.

- Mason A., Arceo A. and Fleming R. 2008. Buckets, Monasteries, and Crannógs: Material Culture and the Rewriting of Early Medieval British History. *The Haskins Society Journal* 20, 1–38.
- Michałowski R. 2002. Post dziewięciogodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów. *Kwartalnik Historyczny* 109(1), 5–40.
- Michałowski R. 2008. Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku. In H. Manikowska and W. Brojer (eds.), *Animarum kultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu* 1 (= *Colloquia Medaevalia Varsoviensia* 4). Warszawa: Instytut Historii PAN, 11–49.
- Molski B. 1968. Gatunki drewna używane w średniowiecznym Szczecinie do wyrobu przedmiotów codziennego użytku. *Archeologia Polski* 13(2), 491–502.
- Morawski W. and Zaitz E. 1977. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Krakowie na Zakrzówku. *Materiały Archeologiczne* 17, 53–169.
- Moszyński K. 1967. *Kultura ludowa Słowian* 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Moździoch S. 2011. Czy monarchia pierwszych Piastów była krajem chrześcijańskim? Uwagi archeologa. In T. Grabarczyk and T. Nowak (eds.), *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 123–154.
- Müller-Wille M. 1987. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Thumbby-Bienebek (Kr. Rendsburg-Eckernförde)* 2. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Müller-Wille M. 1998. The Cross as a Symbol of Personal Christian Belief in a Changing Religious World. Examples from Selected Areas in Merovingian and Carolingian Europe. In L. Larsson and B. Stjernquist (eds.), *The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund. 5–7 May 1997, arranged by the Royal Academy of Letters, History and Antiquities along with The Foundation Natur och Kultur. Publisher*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 179–200.
- Musiałowski A. 2010. Analiza numizmatyczna wczesnośredniowiecznym monet. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 139–157.
- Nadolski A., Abramowicz A. and Poklewska T. 1959. *Cmentarzysko z XI wieku w Lutomierniku pod Łodzią* (= *Acta Archaeologica Universitatis Lodziensis* 7). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Niesiołowska-Wędrka A. 1980. Wiadra. In G. Labuda and Z. Stieber (eds.) *Słownik starożytności słowiańskich* 6(2). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 407–410.
- Nowak A.Z. 2008. *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Olszewski M. 2002. *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Opravil E. 2000. Holz aus frühmittelalterlichen Gräberfeldern in Mähren. In L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice* 4. Brno: Archeologický ústav AV ČR Brno, 171–176.
- Pastoureau M. 2006. *Średniowieczna gra symboli*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Paszkiewicz B. 1988 Znaleźiska średniowieczne i nowożytnie w zbiorze i archiwum Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie. *Wiadomości Numizmatyczne* 32(3–4), 215–241.
- Paszkiewicz B. 2011. Monety z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Ciepłem. In M. Fudziński and H. Paner (eds.), *XVII Sesja Pomorzoznawcza. Vol. 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 571–576.
- Paulsen P. 1956. Die Anfänge des Christentums bei den Alamannen. *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 15, 1–24.
- Pawlak P. 1999. Formy wykorzystania surowca drzewnego w obrządku pogrzebowym na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku „szkieletowym” w Poznaniu-Śródcie – przykłady i próby interpretacji. *Przegląd Archeologiczny* 47, 115–139.
- Pawlak P. 2005. Cmentarzyska przedlokacyjnego Poznania. In Z. Kurnatowska and T. Jurek (eds.), *Civitas Posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 59–109.
- Pawlak E. and Pawlak P. 2007. Badania archeologiczne na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku „szkieletowym” z Poznania-Śródki (Rynek Śródecki 4) w 2001 roku. *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 8, 63–93.
- Pawlak E. and Pawlak P. 2015. *Serce miasta jest po prawej stronie. Archeologia o przeszłości poznańskiej Śródki i Ostrówka*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst.
- Pedersen A. 1997. Søllested and Møllemosegård. Burial Customs in 10th-century Denmark. M. Müller-Wille (ed.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts* 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 249–278.
- Perczak E. 1975. Wierzenia ludowe o wpływie księżycy i jego faz na zwyczaje rodzinne. *Zeszyty Naukowe KUL* 18(3), 89–106.
- Pokorný P. and Mařík J. 2006. Nález zbytku medem slazené potraviny ve výbavě raně středověkého hrobu v Libici nad Cidlinou-Kaníně. Zhodnocení nálezu z hlediska rekonstrukce krajiny a vegetace. *Archeologické rozhledy* 58(3), 559–569.
- Pokuta Z. and Wojda L. 1979. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko we wsi Dębina, woj. sieradzkie. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 26, 89–142.
- Poláček L., Marek O. and Skopal R. 2000. Holzfunde aus Mikulčice. In L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice* 4. Brno: Archeologický ústav AV ČR Brno, 177–295.
- Porzeziński A. 2006. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe na stanowisku 2a w Cedyni, województwo zachodniopomorskie. Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie.
- Prochowska-Sularz A. 2004. Młot Thora – krzyż Chrystusa. Recepja symbolu krzyża przez ludy germańskie w procesie chrystianizacji. *Nomos* 45–46, 73–80.
- Profantová N. 2007. Deposits of Ceramic and Wooden Pots as One Most Important Offerings for the „Last Way for the Afterlife” in the 9th–10th Century in the Middle Bohemia. In C. Cosma (ed.), *Funerary Offerings and Votive Depositions in Europe’s 1st Millenium AD. Cultural Artefacts and Local Identities*. Cluj-Napoca: Editura MEGA, 191–206.

- Rajewski Z. A. 1937. Wielkopolskie cmentarzyska rzędowe okresu wczesnodziejowego. *Przegląd Archeologiczny* 6(1), 28–85.
- Ratajczyk Z. 2013. Jednak ostrogi – brązowe okucie typu lutomińskiego w świetle najnowszych badań na cmentarzysku w Ciepłym, gm. Gniew. *Slavia Antiqua* 54, 287–305.
- Rauhut L. 1971. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska w obudowie kamiennej na Mazowszu i Podlasiu. *Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne* 1, 435–656.
- Rauhut L. and Długopolska L. 1972. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w obudowie kamiennej w Łączynie Starym, pow. Przasnysz. *Wiadomości Archeologiczne* 37(3), 320–393.
- Rębkowski M. 2007. *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*. Szczecin: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Samsonowicz H. 2008. *Dzień chrztu i co dalej....* Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Sawicki T. 2008. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Daniszewie pod Kołem, woj. wielkopolskie. *Slavia Antiqua* 49, 149–209.
- Sawicka J. 2002. Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej. *Pamiętnik Literacki* 93(3), 5–35.
- Schülke A. 1997. Zeugnisse der „Christianisierung“ im Grabbefund? Eine Forschungsgeschichte mit Ausblick. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 38(3–4), 457–468.
- Schülke A. 1999. On Christianization and Grave-finds. *European Journal of Archaeology* 2(1), 77–106.
- Schülke A. 1999–2000. Die „Christianisierung“ als Forschungsproblem der südwestdeutschen Gräberarchäologie. *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 27–28, 85–117.
- Seneta W. and Dolatowski J. 2000. *Dendrologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Seweryn T. 1964. Księżyć, In: W. Kowalenko, G. Labuda and T. Lehr-Spławiński (eds.), *Słownik starożytności słowiańskich* 2(2). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 554.
- 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 17)*. Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 151–164.
- Sikorski D. A. 2011. *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Simonides D. 2005. Słońce i księżyc w słowiańskiej mitologii, In: W. Dynak and M. Ursel (eds.), *Pejzaże kultury. Prace ofiarowane Profesorowi Jackowi Kolbuszewskiemu w 65. rocznicę Jego urodzin*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 579–589.
- Sokolski J. 1998. Uczciowanie w zaświatach w piśmiennictwie średniowiecznym i wczesnonowożytnym. In P. Kowalski (ed.), *Oczywisty urok biesiadowania*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 46–51.
- Solberg B. 2005. Turned and Coopered Vessels of Wood in Late Roman and Migration Period Graves in Norway. In H.-J. Häßler (ed.), *Neue Forschungsergebnis-*

- se zur nordwesteuropäischen Frühgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der altsächsischen Kultur im heutigen Niedersachsen (= Studien zur Sachsenforschung 15). Oldenburg: Isensee, 421–436.*
- Soudská E. 1954. Zbraně v našich hradištních hrobech. *Časopis Národního muzea – řada historická* 123, 7–27.
- Staecker J. 1997. Legends and Mysteries. Reflection on the Evidence for the Early Mission in Scandinavia. In H. Andersson, P. Carelli and L. Ersgård (eds.), *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology (= Lund Studies in Medieval Archaeology 19, Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar Skrifter 24)*. Lund-Stockholm: Central Board of National Antiquities, 419–454.
- Steuer H. 1986. Eimer (archäologisches). In H. Beck, H. Jankuhn, K. Ranke and R. Wenskus (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 584–601.
- Stępnik T. 1996. Średniowieczne wyroby drewniane z Ostrowa Lednickiego – analiza surowcowa. *Studia Lednickie* 4, 261–296.
- Stępnik T. 2014. Wczesnośredniowieczne zabytki drewniane z Wolina w świetle analizy surowcowej. In B. Stanisławski and W. Filipowiak (eds.), *Wolin wczesnośredniowieczny 2*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wydawnictwo Trio, 171–194.
- Suchodolski S. 2012. Monety z cmentarzyska w Lubieniu, gm. Rozprza, pow. piotrkowski, woj. łódzkie. In T. Kurasiński and K. Skóra (eds.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Lubieniu, pow. piotrkowski*. Łódź: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 351–356.
- Suchodolski S. 2015. The Obol of the Dead. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden–Boston: Brill, 313–340.
- Sztatmári S. 1979. Das Gräberfeld von Oroszlány-Borbála-Kolonie (neue Beiträge zur Bestattung mit Holzeimern). In B. Chropovský (ed.), *Rapports du IIIe Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava 7–14. Septembre 1975* 1. Bratislava: Veda – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 805–816.
- Sztatmári S. 1980. Das Gräberfeld von Oroszlány und seine Stelle in der frühwarenzeitlichen Metallkunst. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 32, 89–116.
- Szetelnicki W. W. 2011. Motyw Mulier amicta Sole (Ap 12,1) inspiracją średniowiecznej twórczości krakowskich kanoników regularnych. Przyczynek do badań nad symboliką i sztuką zakonną. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 10(2), 310–337.
- Szydlowski J. 1984. *Naczynia drewniane w późnej starożytności na ziemiach polskich*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Tomiccy J. and R. 1975. *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Trzeciecki M. 2005. Znaleźiska ceramiki w grobach na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych na ziemiach polskich. *Študijné zvesti Archeologického ústavu Slovenskej Akadémie vied* 38, 53–69.

- Tyszkiewicz J. 2001. O Księżycu na niebie. In W. Iwańczak and S. K. Kuczyński (eds.), *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 295–302.
- Urbańczyk P. 2010. Archaeological View of Christianization on Two Sides of the Baltic Sea. *Archaeologia Polski* 55(1–2), 89–102.
- Urbańczyk P. 2011. Eschatologia chrześcijańska a rytuał pogrzebowy. 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, 33–44.
- Urbańczyk P. 2015. Jak (s)chowano pierwszych polskich chrześcijan? In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe (= Funeralia Lednickie 17)*. Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 129–142.
- Vujović M. 1994. Tragom jednog podatka. *Glasnik društva konzervatora Srbije* 18, 87–88.
- Wachowski K. 1973. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe. In J. Romanow, K. Wachowski and B. Miskiewicz, *Tomice pow. Dzierżoniów. Wiekokulturowe stanowisko archeologiczne*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 173–210.
- Wachowski K. 1975. *Cmentarzyska doby wczesnopiastowskiej na Śląsku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Wachowski K. 1992. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe. In K. Wachowski and G. Domański (eds.), *Wczesnopolskie cmentarzysko w Starym Zamku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 7–99.
- Wagner Th., Worley J., Holst Blennow A. and Beckholmen G. 2009. +INNOMINE-DOMINI+ Medieval Christian Invocation Inscriptions on Sword Blades. *Waffen- und Kostümkunde* 51 (1), 1–52.
- Wilson Ch. R., Sauer J.-M. and Hooser S. B. 2001. Taxines: A Review of the Mechanism and Toxicity of Yew (*Taxus* spp.) Alkaloids. *Toxicon* 39, 175–185.
- Wiśniowski E. 2004. *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*. Lublin: Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Woźnicka Z. 1961. *Wyroby bednarskie i tokarskie średniowiecznego Międzyrzecza*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Young B. 1997. Pratiques funéraires et mentalités païennes. In M. Rouche (ed.), *Clovis. Histoire et memoire. Le baptême de Clovis, l'événement*. Paris: Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 15–42.
- Zaitz E. 2006. Drewniane wiadro (naczynie klepkowe) z żelaznymi okuciami. In E. Firlet (ed.), *Kraków w chrześcijańskiej Europie X–XIII w. Katalog wystawy / Krakow in Christian Europe, 10th–13th c. Catalogue of the Exhibition*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 291.

- Zamelska-Monczak K. 2015. Ceramic and Wooden Containers. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden–Boston: Brill, 288–303.
- Zeman J. 1956. Dřevěná věderka doby římské a otázka jejich dalšího vývoje. *Památký archeologické* 47, 86–104.
- Zoll-Adamikowa H. 1967. Małopolskie cmentarzyska z X–XII w. a kwestia recepcji chrześcijaństwa w Małopolsce. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 15(1), 41–54.
- Zoll-Adamikowa H. 1971a. Próba periodyzacji wczesnośredniowiecznych praktyk pogrzebowych w Polsce. *Archeologia Polski* 16(1–2), 541–556.
- Zoll-Adamikowa H. 1971b. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski 2*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Żółkowska J. 2010. Funkcja dewocjonałów chrześcijańskich na przykładzie wybranych grobów na cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych i nowożytnych. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Tak więc po owocach poznacie ich (= Funeralia Lednickie 12)*. Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 241–249.

Tomasz Kurasiński

Chowanie zmarłych z wiadrami we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich. Zwyczaj pogański czy chrześcijański?

Wstęp

Archeologów wczesnego średniowiecza od dawna nurtuje zagadnienie wyposażania pochówków w różnego rodzaju dobra w kontekście szerzenia się wiary chrześcijańskiej. Z jednej strony zainteresowanie budzi kwestia jak zwyczaj chowania zmarłych z przedmiotami przystaje do oficjalnej doktryny kościelnej, z drugiej zaś – na ile i czy w ogóle zawartość grobu odzwierciedla orientację wyznaniową zmarłego. Zgodnie z chrześcijańską eschatologią w obliczu śmierci ustępują wszelkie różnice społeczne, co oznacza, że podkreślenie stanu majątkowego czy profesji zmarłego rozmijałoby się z tą wykładnią. Tymczasem w naukach kościelnych nigdy nie ukonstytuował się zakaz umieszczania w grobach przedmiotów, poza przypadkami, które w nazbyt jawny sposób mogły stać w sprzeczności z nowym porządkiem ideologicznym (Dąbrowska 1974–1979, 349; 1997, 10; Rębkowski 2007, 95). W przeciwieństwie do okresu tzw. przedpaństwowego, z dominującym obrządkiem ciałopalnym, kiedy do zaopatrywania zmarłych w przedmioty dochodziło sporadycznie (tak przynajmniej wnosić można na podstawie materiałów archeologicznych), to po oficjalnym zaprowadzeniu nowej religii¹ przyrost artefaktów trafiających do grobów (przeważnie szkieletowych) zaznacza się już wyraźnie (Zoll-Adamikowa 1971a, 550, 551; Dąbrowska 1997, 11–12). Dopiero po upływie 100–150 lat na terenach słowiańskich omawiany zwyczaj stracił na znaczeniu (Dąbrowska 1974–1979, 346; 1997, 12), aczkolwiek tempo zmian podyktowane było lokalnie zakorzenionymi tradycjami funeralnymi.

Na ziemiach polskich zauważalny udział pochówków bez inwentarzy pośmiertnych obserwuje się począwszy od 1. połowy XII w. W okresie tym cmentarze zaczęto lokować przy kościołach, co jednak wcale nie oznaczało zupełnego zaniku wyposażenia w grobach, zwłaszcza jeśli chodzi o ozdoby i części stroju, a także niektóre narzędzia, jak noże (Zoll-Adamikowa 1967, 44; 1971a, 549)².

¹ Nie ustosunkowujemy się tu do kwestii, na ile rok 966 wolno traktować jako przełomową cezurę, mającą fundamentalne znaczenie dla chronologii wczesnego średniowiecza na ziemiach polskich, na ile zaś stanowi ona orientacyjny punkt dziejowy, wykoncypowany w toku późniejszego ustalania kolejności wydarzeń (zob. Gąssowski 1984, 193; Sikorski 2011, 91–93).

² Od kultywowania tego zwyczaju nigdy zresztą nie odstąpiono całkowicie, o czym najlepiej świadczą dane etnograficzne, a zaopatrywanie zmarłych w rozmaite rzeczy, głównie osobiste, trwa przecież po dzień dzisiejszy.

Jak wspomniano inwentarz pośmiertny stawiany jest niekiedy w roli wyznacznika konfesji religijnej. W pierwszym rzędzie dotyczy to spotykanych na cmentarzyskach, a także na innego typu stanowiskach, krzyżyków o zróżnicowanej formie, zdobnictwie i surowcu. Wyroby te uznawane są za materialne świadectwo wyznawanej religii chrześcijańskiej przez noszące je osoby lub przynajmniej jako ślad działalności misyjnej (zob. np. Krumphanzlová 1971, 427–428; Müller-Wille 1998; Kóčka-Krenz 2002). Zarazem jednak mogły one pełnić funkcję ozdoby lub amuletu, wykorzystywanego w celach apotropaicznych, albo też świadczyć o synkretycznym charakterze początkowych etapów konwersji (Jaguś 2003, 11–12; Prochowska-Sularz 2004, 78; Możdziej 2011, 146). Ma to swoje szczególne uzasadnienie w sytuacji, gdy krzyżyki tworzą zespoły z przedmiotami uchodzącymi za *stricte* pogańskie, jak zęby i pazury zwierzęce czy muszle (Kóčka-Krenz 2002, 161; Żółkowska 2010, 245). Nie brakuje również bardziej radykalnych sądów, iż groby z symbolami chrześcijańskimi nie stanowią żadnej wykładni pozwalającej na identyfikację miejsc spoczynku wyznawców religii Chrystusowej (Staecker 1997, 444–445). Według F. Androschuka (2011) ruskie krzyżyki z X w. stanowiły raczej oznakę wysokiego statusu społecznego aniżeli przejaw dewocyjnej gorliwości.

Istotne znaczenie miały także sygnatury umieszczane na niektórych wyrobach, czego przykładem są militaria, zwłaszcza miecze, ale także topory, włócznie i ostrogi. Znaki (krzyż, omega) i napisy inwokacyjne stanowią świadectwo przenikania symbolicznych treści chrześcijańskich i oddania się nowej religii. Jednocześnie mogły być wykorzystywane w charakterze motywu zdobniczego lub pełnić funkcję apotropaiczną (zob. m.in. Bialeková 1999; Kainov, Šavelev 2005; Wagner *et al.* 2009; Janowski *et al.* 2012; Kotowicz 2013; Hanuliak, Pieta 2014, 147–148). Z kolei śladem pogańskich praktyk, zapewne wiążącym z obrzędowym ucztowaniem i pośmiertnym kultem, mogą być znajdowane w grobach mniej lub bardziej liczne ułamki naczyń glinianych (Dzik 2003, 46–47; tu dalsze odniesienia bibliograficzne). Odzwierciedleniem starszej tradycji są także szczątki zwierzęce i roślinne, wskazujące na złożenie do grobu pożywienia, do czego jeszcze nawiążemy.

Powyższe rozważania skłaniają do zastanowienia się nad oceną tytułowych znalezisk w perspektywie dokonujących się we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich przemian w sferze ideologiczno-wyznaniowej. Czy obecność naczyń klepkowych w jamach grobowych wpisuje się w któryś z systemów wierzeniowych? Czy na gruncie archeologii możliwe jest zdefiniowanie ich w kategorii religijnego wyznacznika? W niniejszej pracy podjęta zostanie próba odniesienia się do tej kwestii.

Przed przystąpieniem do głównego wątku warto szkiecowo przedstawić wybrane aspekty związane z problematyką występowania wiader na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach z ziem polskich, istotne z punktu widzenia niniejszej pracy.

Zjawisko wyposażania grobów w naczynia klepkowe – wybrane problemy

Dylematy terminologiczne

Chcąc określić przedmiot badań należy kilka słów poświęcić terminologii omawianej kategorii znalezisk, co jak się okazuje, nie jest pozbawione problemów. W materiałach archeologicznych wyróżnianych jest kilka typów naczyń klepkowych, przy czym pojemniki odkrywane w grobach najczęściej określa się jako wiadra, sporadycznie – cebrzyki. Zgodnie z definicją wiadro to naczynie otwarte, którego cechą dystynktywną stanowić powinna obecność pałaka, niezależnie od materiału, z którego pojemnik został wykonany (drewno, metal) (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; zob. także Barnycz-Gupieniec 1959, 35–36; Kaźmierczyk 1965, 488–489; Moszyński 1967, 307, ryc. 259; Dołżycka 1996, 183). Tymczasem część naczyń odkrywanych w grobach była ewidentnie pozbawiona tego elementu, a ponadto cechowała się niewielką pojemnością. W tych okolicznościach właściwsze byłoby posługiwanie się nazwą kubek, przyjętą dla wyrobów stołowych o objętości 1–2 litrów, niekiedy też 3 litrów, pozbawionych przy tym pałaka (por. Barnycz-Gupieniec 1959, 35, tabl. IX: 2; Woźnicka 1961, 14, 41, tabl. IV: 2; Kaźmierczyk 1965, 491–493, ryc. 17–18). Nie wdając się jednak w szerszą dyskusję nad nazewnictwem naczyń drewnianych, domagając się odrębnej wypowiedzi, dla uproszczenia posługiwać się będziemy terminem „wiadro”, szeroko przyjętym w dyskursie archeologicznym, zdając sobie jednak sprawę z pewnego semantycznego nadużycia. Na marginesie pozostawiamy także możliwość wytwarzania w badanym okresie naczyń ze skóry lub tkanin, materiałów jeszcze łatwiej aniżeli drewno ulegających procesom destrukcji, co ostatnio podnoszone jest w literaturze przedmiotu (Janowski, Kurasiński 2008, 79–80; Drozd *et al.* 2009, 354; Janowski 2013, 399; 2015, 66).

Stan badań

W polskim piśmiennictwie archeologicznym dotyczącym wczesnego średniowiecza brak jest całościowego ujęcia monograficznego omawianej grupy naczyń. Dotyczy to zarówno znalezisk pochodzących ze stanowisk osadowych, jak i sepulkralnych. Ograniczając się do zabytków pochodzących z cmentarzyisk doby wczesnopiastowskiej³, należy powiedzieć, iż wiedza na ich temat nadal pozostaje nieusystematyzowana i rozproszona jest w monograficznych opracowaniach poszczególnych stanowisk oraz w szerszych

³ Wybrane zbiory tych pierwszych, wraz z innego typu pojemnikami drewnianymi, poddane zostały analizie jedynie w kilku odrębnych opracowaniach (Barnycz-Gupieniec 1959; Woźnicka 1961; Kaźmierczyk 1965). Szerzej omówiono je także w pracach dotyczących sprzętu gospodarczego (np. Grupa 2000; Stępnik 1996; 2014; Baran 2014).

kompendiach dotyczących obrzędowości pogrzebowej⁴. Do wyjątków należą analityczne prace dotyczące pojedynczych znalezisk (Kurasiński 2012; 2015) lub liczniejszych ich zbiorów (Pawlak 1999, 115–121; Krzyszkowski 2014), ukazanych na poszerzonym tle porównawczym. Nieliczne są także artykuły problemowe (Janowski, Kurasiński 2008, 63–72; Kurasiński *in press*). Sytuacja ta charakteryzuje nie tylko stan badań polskich materiałów, ale jest również typowa dla innych obszarów. Szerszego odrębnego opracowania doczekały się jedynie zabytki anglosaskie (Cook 2004; Mason *et al.* 2008) i białoruskie (Dučyc 1994), a w nieco bardziej wycinkowym zakresie także czeskie (Kudrnáč 1970; Lutoský 2000) i awarskie (Sztármáir 1979; zob. także Sztármáir 1980). Wiadom z innych terenów osobno poświęcano uwagę tylko incydentalnie (Vujović 1994). Brakuje także monograficznego opracowania tych naczyń z terenów skandynawskich, jakkolwiek pogładową wiedzę na ich temat zawierają prace dotyczące północnoeuropejskiej obrzędowości pogrzebowej (zob. np. Brøndsted 1936; Müller-Wille 1987; Arwidsson, Holmquist 1984; Christensen *et al.* 1992; Pedersen 1997; Eisenschmidt 2004; Arents, Eisenschmidt 2010).

Jako wprowadzenie do badań nad omawianą kategorią zabytków można potraktować encyklopedyczne hasła autorstwa A. Niesiołowskiej-Wędzkiej (1980) i H. Steuera (1986). Wielu istotnych kwestii dotyczą również inne prace m.in. D. Ellmersa (1964–1965), G. Behm-Blancke (1979), Ch. Lee (2007) i N. Profantovej (2007).

Zasadniczym powodem nikłego zainteresowania naczyniami klepkowymi wydaje się być wysoka podatność na zniszczenie tych wyrobów, wynikająca z nietrwałości drewnianych klepek, tworzących korpus pojemnika. W grobach rejestrowane są zazwyczaj tylko metalowe elementy konstrukcyjne wiader (pałaki, obręcze, zaczepy, taśmowate obicia, skuwki oraz nity i gwoździe), a i one za sprawą korozji ulegały daleko posuniętej dekompozycji, pociągając za sobą trudności w odtworzeniu pierwotnej formy naczynia.

Sumaryczna charakterystyka materiałów źródłowych

W wyniku dotychczasowej kwerendy uzyskano dane na temat około 350 wiader z terenu dzisiejszej Polski, a ściślej mówiąc ich pozostałości (pomijamy okazy tzw. luźne, choć z dużym prawdopodobieństwem wchodziły one w skład zawartości zniszczonych grobów). Zbiór ten pochodzi z ponad 100 wczesnośredniowiecznych nekropolii bądź odosobnionych pochówków.

Na ziemiach polskich w omawiane naczynia bednarskie zaopatrywano zmarłych bez względu na ich wiek i płeć. Przeważnie chowano z nimi mężczyzn, często z bronią, choć nie było to żadną regułą (Ryc. 1), aczkolwiek po-

⁴ O wiele korzystniej przedstawia się stan rozpoznania naczyń ze starszych okresów chronologicznych, opracowanych przez J. Szydlowskiego (1984), bazującego głównie na materiałach sepulkralnych. Należy również wymienić prace autorów zagranicznych (zwłaszcza Zeman 1956; Heiligendorff 1957; Solberg 2005; Becker 2006).

śmiertnie dawano je także kobietom (Ryc. 2: a–c) i dzieciom⁵ (Ryc. 2: d–g) (Janowski, Kurasiński 2008, 71; Kurasiński 2012, 296). Niemal niezmienną regułą było grzebanie zmarłych z jednym wiadrem, które najczęściej spoczywało w okolicach stóp, najczęściej na ich przedłużeniu, rzadziej w innym miejscu, np. przy głowie (Ryc. 2:d). W grobach, w których znajdowała się konstrukcja drewniana w rodzaju trumny czy skrzyni naczynia mogły znajdować się zarówno w jej zasięgu (Ryc. 1: a–d, f; 2: d), jak i na zewnątrz (Ryc. 2: e). Najczęściej jednak trafiały one do zwykłych pochówków ziemnych (Ryc. 1: g–j; 2: a, f–g). Wyróżnić można także założenia o rozbudowanej architekturze, posiadające obstawę kamienną (zob. Rauhut 1971, 465–468; Kordala 2006, 192–194) (Ryc. 2: b) oraz struktury drewniane w typie komorowym lub zbliżonym (zob. Janowski 2015, 66) (Ryc. 1: a–f). Wiadra stanowiły zawartość grobów zarówno bogato wyposażonych, jak ubogich pod względem złożonej liczby przedmiotów.

Większość naczyń posiadała formę ściętego od góry stożka o różnym kącie nachylenia płaszczyzny bocznej. Niekiedy taki kształt naczynie zachowało *in situ*, częściej jednak jego odtworzenie możliwe było na podstawie kolejności ułożenia obręczy o coraz mniejszych średnicach. Tylko w jednym przypadku naczynie miało postać odwróconego ściętego stożka. Odnotowano również wiadra o formie cylindrycznej, o czym świadczą jednakowe średnice żelaznych wiązań i zachowanego przy niektórych okazach blaszanego obicia. Nie każde naczynie zaopatrzone było w kompletny garnitur detali, składający się z obręczy, zaczepów i pałaków, ewentualnie taśmowatych lub innych okuć. Tym samym zanegować wypada istnienie jakiegoś niezmiennego kanonu, określającego wygląd naczynia, który wynikałby z zastosowania stale powtarzającego się zestawu elementów metalowych.

Kolejną prezentowaną cechą omawianych naczyń są parametry wielkościowe, w tym pojemność. Oszacowanie tej zmiennej możliwe jest na podstawie pomiarów średnic i wysokości wiader przy wykorzystaniu wzorów na objętość brył obrotowych, odpowiadających formie naczyń, a mianowicie cylindra lub ściętego stożka, z uwzględnieniem grubości klepek (podstawowe wytyczne zob. w Pawlak 1999, 117–118). Dokonane obliczenia wskazują na znaczne zróżnicowanie parametryczne wiader wchodzących w skład inwentarzy grobowych. Pojemność najmniejszych okazów nie przekraczała 1 litra (niekiedy nawet 0,5 litra), a największych przekraczała 10 litrów. Najliczniejszej reprezentowane były naczynia zdolne pomieścić od 1 do 3 litrów cieczy. Warto podkreślić, iż większość okazów nieprzekraczających 3 litrów pojemności została zaopatrzona w blaszane okucia.

Skłonność do wykorzystywania cisu wyrażająca się przewagą naczyń wykonanych z tego surowca wykazuje dwojakiego rodzaju konotacje. Drewno cisowe charakteryzuje się wysoce korzystnymi parametrami technologiczno-użytkowymi, polegającymi na trwałości i odporności w zmiennych

⁵ Pochówkom dziecięcym poświęcona została osobna praca (zob. Kurasiński in press).

warunkach wilgotnościowych. Tym samym materiał ten doskonale nadawał się do wyrobu naczyń przeznaczonych do przechowywania substancji płynnych (Molski 1968, 494; Szydlowski 1984, 52). Nie bez znaczenia była czerwono-brunatna barwa drewna, podnosząca walory wizualne pojemnika (Każmierczyk 1965, 473). Jednocześnie cis należy do roślin trujących⁶, co w przeszłości skutkowało przypisaniem mu określonych treści symbolicznych, do czego jeszcze powrócimy.

Wiadra nie stanowią kategorii przedmiotów masowo wchodzących w skład inwentarzy pośmiertnych⁷, a konstatacja ta jeszcze wyraźniej zaznacza się w odniesieniu do grupy naczyń zdobionych na powierzchni metalowymi okuciami. Są one rzadko spotykane na terenie ziem polskich, aczkolwiek ich kolekcja sukcesywnie wzbogaca się o kolejne okazy (Ryc. 3–4). Ostatnio uzupełniły ją znaleziska z Pnia, groby nr 15 i 37 (Drozd, Janowski 2007, 163, ryc. 3; Drozd *et al.* 2009, 354, 359, ryc. 8) (Ryc. 3: n), Lubienia, groby nr 9 i 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Ryc. 3: h) oraz z Glinna, grób nr 18 (Kurasiński 2015) (Ryc. 4: a). Szczególnie obfita w takie naczynia okazała się nekropolia lutomska, na której odnotowano 8 egzemplarzy – z grobów nr 3/49, 9/49, 10/49, 27/49, 89/49, 91/49, 96/50 i 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97–98, tabl. LXXIII–LXXVI) (Ryc. 3: i–l). W Kałdusie, stan. 4 odkryto ich trzy, groby nr 13B, 60 i 364/02, aczkolwiek w tym ostatnim przypadku sprawa jest niepewna (Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f, 98: g) (Ryc. 3: d–e), a po dwa we wspomnianym Lubieniu z grobów nr 9 i 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Ryc. 3: h)⁸ i w Komorowie z grobów nr 20 i 21–22 (Malinowski 2005) (Ryc. 3: f–g).

Nie we wszystkich przypadkach ogłoszone drukiem dane mają zadowalającą wartość poznawczą. Bywa, że ograniczają się one tylko do zasygnali-

⁶ Oprócz otaczającej nasiono mięsistej osnówki, wszystkie pozostałe części cisu są silnie toksyczne dla ludzi i zwierząt, zwłaszcza koni (Seneta, Dolatowski 2000, 28). Odpowiedzialny za to jest obecny w roślinie związek chemiczny – taksyna. Wprowadzenie do organizmu niewielkiej dawki tego alkaloidu na ogół prowadzi do gwałtownej śmierci (zob. Wilson *et al.* 2001).

⁷ Na cmentarzyskach z przynajmniej dziesięcioma dobrze udokumentowanymi grobami liczba przypadków pochowania zmarłego z wiadrzem na ogół nie przekracza 5. Do wyjątków należy Lutomiersk z 45 grobami zawierającymi omawiane naczynia, na ogólną ich liczbę 133 (Nadolski *et al.* 1959, 95) oraz Końskie, skąd znanych jest ich 17 – na 170 (Gąsowski 1950). Wymienić warto również cmentarzyska z Sowinek i Dziekanowic, stan. 22. Na pierwszym z nich odnotowano przynajmniej 11 takich obiektów przypadających wszakże na 150 wszystkich odkrytych na tym stanowisku grobów (Krzyszowski 2014, 138–139). Z kolei 22 pochówki z wiadrzami spośród blisko 1600 grobów ujawnionych w Dziekanowicach stanowi już zupełnie znikomy odsetek (za Krzyszowski 2014, 152, przyp. 54).

⁸ Być może charakteryzowaną grupę wiader reprezentuje także okaz z grobu nr 112 z tego stanowiska, choć należący do niego płaski, czworoboczny fragment metalu, niepowiązany z żadną z obręczy, należy raczej interpretować jako pozostałość zacepu (Kurasiński, Skóra 2012, 58, 201, tabl. LXX: 2).

zowania obecności blaszanego okucia na naczyniu, bez jakiegokolwiek bliższej charakterystyki, jak w przypadku pojemnika z Koziczyna. Naczynie to znane jest jedynie z archiwalnej fotografii przedstawiającą okładzinę z blachy, którą określono jako miedziana (Rauhut 1971, 571). Kiedy indziej znów skromny zasób informacji wynikał ze szczątkowego stanu zachowania naczynia, uniemożliwiającego odtworzenie pierwotnego charakteru rozpatrywanych okuć.

W świetle zebranego materiału, blaszane okucia wykonywano z żelaza (pomijając domniemane wiadro z Koziczyna – miedź)⁹, niekiedy, jak w przypadku Pnia, grób nr 37 (Drozd *et al.* 2009, 354, 359) i Sowinek, grób nr 151 (Krzyszowski 2014, 149, 156) – platerowanego srebrem (Ryc. 3: n; 4: e–f).

Omawiane elementy były dwojakiego rodzaju. Z reguły miały postać taśm metalowych pokrywających dookoła drewniany korpus naczynia, w całości lub częściowo. Pasma blachy biegły pod obręczami, a do klepek przybijano je gwoździakami (z przykładami Kurasiński 2012) (zob. Ryc. 3). Rzadziej stosowano blaszki-aplikacje w kształcie półksiężyców, rozmieszczone girlandowo wokół naczynia. Występowały one razem z opisanymi taśmami. W takim układzie pasma blachy wypełniały przestrzeń pomiędzy dwiema górnymi obręczami, a poniżej znajdowały się półksiężycowate aplikacje (zob. Ryc. 4: a–f). Tak zdobione egzemplarze pochodzą z Krakowa-Zakrzówka, grób nr 69 (Morawski, Zaitz 1977, 90, 139, tab. XII: 4; Zaitz 2006) (Ryc. 4: b–c), Poznania-Śródk, grób nr 144 (Pawlak 2005, ryc. 7: 2; Pawlak, Pawlak 2015, 64, ryc. 64) (Ryc. 4: d), Sowinek, grób nr 151 (Krzyszowski 1995, 61, ryc. 9: 4; 2014, 148–149, 156, ryc. 10, fot. 3) (Ryc. 4: e–f) i wspomnianego wcześniej Glinna (Ryc. 4: a). Zaobserwowany *in situ* układ okuć powtarzalny jest u wszystkich wymienionych okazów za wyjątkiem okazów z Cedyni, stan. 2, grób nr 1074 (Malinowska-Łazarczyk 1985, 92, ryc. 3. VII: 1) i stan. 2a, grób nr 15 (Porzeziński 2006, 30, 174, tabl. XXXV: e–f, i–j, XXXVI: j, LXXX: b) oraz z Końskich, grób nr 28a (Gąssowski 1950, 115, ryc. 20–21), w których aplikacje stanowiły jedyny detal zdobniczy (Ryc. 4: g–h).

Już samo zastosowanie pokrycia metalowego dawało efekt dekoracyjny, ale w przypadku kilku naczyń walory wizualne podkreślała dodatkowo ornamentyka. Na niektórych pojemnikach widoczne są puncowane drobne guzki tworzące rozmaite motywy, układające się w linie zygzakowate lub fałiste, jak w Lubieniu, grób nr 9 (Kurasiński 2012) (Ryc. 3: h) i w Lutomerku, groby nr 9/49, 96/50 i 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97, tabl. LXXIII: b, LXXVI: a–b) (Ryc. 3: i–j, l)¹⁰ bądź rozetki, jak w Czersku, grób nr 609 (Bronicka-Rauhut 1998, 39, ryc. 83: 5) (Ryc. 3: a). Na okazie z Kałdusa, stan. 4 (grób nr 60) są to motywy geometryczne współwystępujących kręgów i zygzaków (Ryc. 3: e). Z kolei na innym naczyniu z tego samego cmentarzyska

⁹ Rozbieżną ocenę surowcową posiada naczynie z Dębiny, raz blaszane okucie określane jest jako brązowe (Kufel-Dzierzgowska 1975, 379), kiedy indziej – żelazne (Pokuta, Wojda 1979, 104). Bardziej prawdopodobna wydaje się być druga możliwość, podana w monograficznym opracowaniu cmentarzyska.

¹⁰ Taki sposób zdobienia sugeruje także opublikowana rycina jednego z pojemników z cmentarzyska w Poznaniu-Śródcie (Pawlak 2005, ryc. 7: 2) (Ryc. 4: d).

(grób nr 13B) tłoczone guzki towarzyszyły ornamentowi ażurowemu w postaci trójkątów ustawionych w rzędzie lub w układzie krzyżowym (Chudziak 2001, 71–72, 80, ryc. 6, 12; Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f) (Ryc. 3: d). Posrebrzane taśmy przymocowane do klepek wiadra z pochówku nr 37 z Pnia były pokryte przypuszczalnie puncowanymi motywami figuralno-roślinnymi (Ryc. 3: n), choć stan zachowania zabytku nie pozwala na bliższą ich identyfikację (Drozd *et al.* 2009, 354, ryc. 8). Efektownym zdobnictwem wyróżnia się wiadro z grobu nr 151 z Sowinek. W górnej jego części obite było platerowaną srebrem blachą żelazną, zdobioną puncowanym motywem roślinnym. Poniżej do klepek przytwierdzone zostały (także srebrzone) półksiężycowato wygięte okucia, o których mówiliśmy wcześniej (Krzyszowski 2014, 149, 156, fot. 3–4, ryc. 10) (Ryc. 4: e–f).

Kolejną istotną kwestią jest rodzaj drewna użytego do wykonania klepek. Analiza dendrologiczna pozostałości roślinnych zachowanych na wewnętrznych powierzchniach okuć pozwala stwierdzić, że do grobów w większości trafiały wiadra cisowe¹¹. Odnotowano również egzemplarze wykonane z sosny i modrzewia. W niektórych zaś przypadkach zaobserwowano obecność tkanek drzewa iglastego o nieustalonym gatunku. Należy jednak podkreślić, iż specjalistycznymi badaniami paleobotanicznymi objęta została niewielka grupa wkładanych do grobów naczyń klepkowych (z aktualnymi danymi i odniesieniem do literatury zob. Kurasieński 2015, 196–198). Warto dodać, iż na innych terenach przy sporządzaniu klepek i den sięgano nie tylko po drewno gatunków drzew iglastych, ale również liściastych, jak dąb czy klon (np. Poláček *et al.* 2000, 185, 214).

Warto zatrzymać się jeszcze przy jednym ważnym zagadnieniu, które wiążąc się bezpośrednio z działaniami rytualnymi o znaczeniu sepulkralnym, pozwala odnieść się do tytułowej problematyki. Chodzi o zawartość (lub jej brak?) omawianych naczyń.

W większości przypadków stwierdzenie, czy naczynia klepkowe umieszczane w grobach zostały czymś wypełnione, czy też stawiano je tam puste, jest niemożliwe. Jeśli ich zawartość stanowiła woda, jak się niekiedy przyjmuje¹², dostępnymi metodami nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić. Innego rodzaju substancje również mogły nie pozostawić śladu, ulegając pełnemu rozkładowi. Dysponujemy jednak przykładami naczyń, w których natrafiono na pozostałości organiczne. W jednym z grobów na cmentarzysku w Poznaniu-Śródcie (nr 161) zachował się fragment żuchwy świni (Pawlak, Pawlak 2007, 76, 84; 2015, 64). Interesujących danych dostarczyło cmentarzysko w Sowinkach. Wyniki chemicznych analiz mikroszczątków pobranych z naczyń odkrytych w grobach nr 148 i 151 dowodzą, że włożono do nich potra-

¹¹ Przewaga cisu (*Taxus baccata* L.) jako materiału do produkcji wiader wkładanych do grobów potwierdza się w materiałach z innych obszarów i okresów chronologicznych (przykłady m.in. w Zeman 1956, 92; Opravil 2000, 175; Becker 2006, 355; Cook 2004, 31; Profantová 2007, 198; Janowski, Kurasieński 2008, 64, przyp. 17; Mason *et al.* 2008, 16).

¹² Zob. przyp. 25.

wy mięsne (bez kości), natomiast pojemnik z grobu nr 70 prawdopodobnie zawierał ziarna zbóż lub nasiona rośliny oleistej z dodatkiem wina lub piwa, rozpuszczonych w wodzie. Rozcieńczony alkohol mógł znajdować się także w innych pojemnikach (groby nr 157, 176, 182). Bliżej nieznanego rodzaju pokarmu umieszczony został ponadto w naczyniu z grobu nr 176 (Krzyszowski 1995, 61; 2014, 140–146, 149). Z kolei w jednym z wiader z Lubienia (grób nr 59) odkryto węgle drzewne (Kurasinski, Skóra 2012, 60, 95, 184).

Pojemniki z pokarmem starano się zabezpieczyć przez przykrycie bądź owinięcie w tkaninę, czego śladem są dostrzeżone w kilku przypadkach, jak np. w Sowinkach (groby nr 70, 135B, 138, 148 – Krzyszowski 2014, 150–151, 153–156) resztki tekstylne w górnych partiach naczyń – na obręczach, zaczepach i pałkach, ewentualnie na metalowym obiciu. Inna możliwość wytłumaczenia tego faktu wiąże się z użyciem całunu, którym przykryto ciało wraz ze znajdującym się w pobliżu naczyniem. Należy również wspomnieć, iż wiadro odkryte w grobie nr 28A z Końskich przykryte zostało „deseczką” (Gąssowski 1950, 113). Przypuszczalnie chodzi tu o jakiś rodzaj wieczka zabezpieczającego zawartość pojemnika, być może przypominające to odkryte w pochówku łódziowym z norweskiego Osebergu (por. Christensen *et al.* 1992, ryc. na s. 111).

Dyskusja

Zgodzić się trzeba ze stanowiskiem, iż chrystianizacja sfery związanej z obyczajowością funeralną była procesem wielofazowym i rozłożonym w czasie, w którym sukcesywnie wprowadzane elementy chrześcijańskie prowadziły do eliminacji rytów pogańskich, ewentualnie starano się je zaadaptować do nowej sytuacji ustrojowo-religijnej kształtującego się państwa wczesnopiastowskiego. A. Gieysztor (1988, 19–20) swego czasu wypunktował trzy podstawowe utrudnienia w rozprzestrzenianiu się nowej religii na ziemiach polskich: odosobnione i nierównomierne zaludnienie, niewystarczająca liczba duchowieństwa oraz silnie zakorzeniona kultura tradycyjna. W optyce archeologicznej opóźnienie w akceptacji chrześcijańskiego modelu eschatologicznego wyraża się deficytem pochówków sprzed schyłku X w. (Urbańczyk 2011, 38–39; 2015). Od momentu oficjalnej konwersji obydwa skonfrontowane ze sobą systemy religijne tworzyć zaczęły wzajemnie przenikające się konglomerat ideologiczno-wierzeniowy (Gąssowski 1993; Jaguś 2000). Jego wielowątkowość nosząca znamiona synkretyzmu religijnego, obserwowana jest m.in. w obrzędowości pogrzebowej¹³. Wiele wskazuje na no-

¹³ Pojęcie „synkretyzm” (niem. *Synkretismus*) przypisuje się P. Paulsenowi, który używał go w dwóch znaczeniach: jako łączna obecność w grobie wyposażenia i chrześcijańskich symboli oraz jako stylistyczne połączenie chrześcijańskich i pogańskich wyróżników na poszczególnych przedmiotach (Paulsen 1956, 23; zob. także Schülke 1997, 462; 1999, 91; 1999–2000, 104, z podkreśleniem trudności w rozumieniu takich kategorii pojęciowych).

minalne przynajmniej przyzwolenie dla niektórych zwyczajów funeralnych (m.in. birtualizm), w każdym razie nie wymagały one sprawowania ścisłej kontroli (Jaguś 2000, 110; por. Young 1997, 25–26). W dyskusji nad tym zagadnieniem wskazuje się na jeszcze jeden aspekt, związany z regionalnymi różnicami w recepcji norm chrześcijańskich w zakresie form grzebania ciał i sprawowania kultu zmarłych na terenie poddanego konwersji kraju. Daleki od jednolitości obraz zwyczajów pogrzebowych na terenie ziem polskich, poparty świadectwami archeologicznymi, pozwala mówić nie o jednej, ale o wielu „chrystianizacjach”, których przebieg uzależniony był od wysiłków misyjnych czynionych przez władcę oraz miejscowych tradycji kulturowych (zob. uwagi w Urbańczyk 2010). Na gruncie społecznym wyróżnia się także dwa jej poziomy. Pierwszy dający się określić jako ludowy (tzw. chrześcijaństwo popularne) i drugi – elitarny, zwrócony bardziej ku chrześcijaństwu uczonemu (Moździoch 2011, 126).

Pojawienie się nowych zjawisk w zwyczajach pogrzebowych umożliwiło dopiero powstanie i sukcesywne zagęszczanie sieci parafialnej (ostatnie szersze ujęcie zob. Wiśniowski 2004, 15–43). Pozwoliło to na prowadzenie działalności duszpasterskiej w stopniu umożliwiającym rudymenarne choćby przekazywanie treści religijnych zgodnych z literą chrześcijańskiej nauki, a tym samym pełniejszą aprobatę dla innej niż dotąd funkcjonującej obrzędowości pogrzebowej (Zoll-Adamikowa 1967, 51; 1971a, 553; Labudda 1983, 66–67; zob. także Bylina 2002). Rozbudowana strona ceremonialna i propagowanie nauk o życiu pozagrobowym mogło wpływać na pogłębianie refleksji religijnej, postaw życiowych i wzorców zachowań oraz przystosowanie ich do aktualnych potrzeb i obyczajów lokalnych (Samsonowicz 2008, 89).

W kontekście dotychczasowych rozważań trudno byłoby oczekiwać rozstrzygnięcia, czy dany przedmiot włożony do grobu stanowił komponent czysto „pogański” czy „chrześcijański”. Pod tym względem niejednoznacznie rysuje się także rozpatrywana kategoria naczyń, aczkolwiek tytułowe zagadnienie zasługuje na szerszy komentarz. Chcąc ustosunkować się do tej kwestii trzeba rozpatrzeć kilka aspektów wiążących się z obecnością wiader w grobach.

Przede wszystkim wskazane byłoby określenie ram czasowych występowania na ziemiach polskich zjawiska chowania zmarłych z naczyniami klepkowymi. Na podstawie współwystępujących w grobach elementów wyposażenia pośmiertnego, głównie monet, można stwierdzić, iż wiadra w grobach zaczęły pojawiać się już w 2. połowie X stulecia. Świadczą o tym najstarsze numizmaty, takie jak dirhem (lata 950–976) z Sowinek, grób nr 148 (Krzyżowski 2014, 155), denar Ottona III i Adelajdy (lata 992–996) z Końskich, grób 99 (Paszkievicz 1988, 222), denar czeski Bolesława II (lata 980–995) z Bodzi, grób D171 (Suchodolski 2015, 314, 325) i denar krzyżowy z Kałdusa, stan. 4, grób nr 60 (Musiałowski 2010, 142)¹⁴. Do wczesnych monet zaliczyć należy m.in. monetę francuską, będącą anonimowym naśladownictwem de-

¹⁴ W grobie nr 864/II z Kałdusa również odnotowano monety X-wieczne, aczkolwiek tworzyły one zespół z młodszymi okazami (Suchodolski 2015, 319–321).

nara Karola Łysego (koniec X – 1. połowa XI w.), z Ciepłego, grób nr 35/2008 (Paszkievicz 2011, 571–572, 574), denar bawarski księcia Henryka IV (jako Henryk II król niemiecki) (lata 1002–1009) z tego samego stanowiska, grób nr 43/2009 (Paszkievicz 2011, 574) oraz pens anglosaski Etelreda II (lata 997–1003) z Lubienia, grób nr 51 (Suchodolski 2012, 354).

Deponowanie wiader w grobach chronologicznie mieszczących się w X w. potwierdzają daty radiowęglowe uzyskane dla pochówków nr 364 z Kałdusa (1167 ± 48 BP); nr 6 (1135 ± 30 BP) i 22 (1210 ± 30 BP) z Lutomierska oraz nr 70 z Sowinek (1145 ± 30 BP), dające po kalibracji (przy prawdopodobieństwie 95,4%) odpowiednio przedziały czasowe 719–985 AD (Sikora 2015, 153, ryc. 4), 810–970 AD i 778–962 AD (Grygiel 2014, 735, 737; Sikora 2015, 157) oraz 805–978 AD (Krzyszowski 2014, 138, przyp. 8)¹⁵.

Na wczesną metrykę, obejmującą również 1. ćwierć XI w., wskazują wyniki badań materiałów pochodzących z Bodzi, grób E864/I – 1105 ± 30 BP (885–1013 AD; Goslar 2015, 440; zob. uwagi w Sikora 2015, 158–159), z Kałdusa, grób nr 13B – 1100 ± 50 BP (777–1023 AD; Sikora 2015, 153), z Krakowa-Zakrzówka, grób nr 19 – 1090 ± 30 BP (892–1014 AD; Błaszczuk *et al.* 2015, 226–227)¹⁶ i z Pnia, grób nr 40 – 1085 ± 30 BP (890–1020 AD; Drozd *et al.* 2009, 366 lub 894–1016 AD; Sikora 2015, 157, ryc. 8). We wszystkich powyższych przypadkach podane daty wyznaczono przy prawdopodobieństwie 95,4%.

Uwzględniając natomiast ramy chronologiczne użytkowania nekropolii (lub ich faz), na których odkryto wiadra można sądzić, iż zwyczaj wkładania omawianych naczyń do grobów zarzucony został w ciągu 1. połowy XII w. (np. dla Śląska – Wachowski 1975, 44; dla Mazowsza – Rauhut 1971, 473)¹⁷.

Dane te oznaczałyby, iż zmarłych z naczyniami klepkowymi zaczęto chować wcześniej, ale też stosunkowo krótko. Dochodziło do tego przede wszystkim w XI w., przy czym spodziewać się należy zróżnicowanej częstotliwości występowania wiader w grobach na przestrzeni tego stulecia w poszczególnych prowincjach. Bardzo interesujące byłoby uchwycenie liczebności tych pojemników w horyzoncie wydarzeń z lat 30. XI w., związanych w tzw. reakcją pogańską (zob. ostatnio Górczak 2000). Przedstawienie rytmu pojawiania się pochówków z wiadrami może jednak być kłopotliwe ze względu na niewielkie możliwości precyzyjnego ich datowania.

¹⁵ W przypadku Sowinek próbkę pobrano z drewnianego pojemnika służącego do przechowywania wagi, który z dużym prawdopodobieństwem wykonany został w jakimś czasie przed złożeniem ciała do grobu. Tym samym można przypuszczać, iż sam pochówek jest młodszy aniżeli wskazywałaby to data radiowęglowa (Sikora 2015, 158).

¹⁶ Po uwzględnieniu czasu kumulowania węgla w kościach otrzymano przedział 907–1034 AD.

¹⁷ Na niektórych obszarach, zwłaszcza na Podlasiu, mógł utrzymywać się dłużej, np. w Czarnej Wielkiej (Dzik 2014, 218–221). Można wymienić także nekropolię w wielkopolskich Pyzdrach, na której groby (poza jednym zniszczonym) datowane są na XII stulecie. Należy jednak zaznaczyć, iż rozpoznana została niewielka część przestrzeni grzebalnej (Jagielska 2010, 145).

Dalej uwzględnić należy surowiec, z którego wykonywano klepki. Przypomnijmy, że na ziemiach polskich w tym celu stosowano drewno gatunków drzew iglastych (tak to przynajmniej kształtuje się w świetle dotychczasowych ekspertyz paleobotanicznych), na czele z cisem. W wielu kulturach drzewo to zajmowało szczególne miejsce, co w znacznym stopniu, jak już zasygnalizowano, wiązało się z jego biologicznymi właściwościami. Drewno cisowe jest nadzwyczaj wytrzymałe i trwałe, a przy tym niemal wszystkie części tej rośliny są silnie toksyczne. Znalazło to wyraz w kojarzeniu cisu przede wszystkim ze śmiercią i rzeczywistością pozaziemską. Stąd drzewem tym obsadzano cmentarze, z jego drewna wykonywano trumny, służyło ono także jako środek apotropaiczny i magiczno-leczniczy (Kobielus 2006, 44–45; Pastoureau 2006, 104, 106–107; Mason *et al.* 2008, 16–17). Wiele danych na temat wyobrażeń i wierzeń związanych z cisem dostarczyły przeprowadzone pod tym kątem badania słowiańskiej tradycji kulturowej i folkloru. Przewijają się tu wątki chrześcijańskie i pogańskie. U Słowian południowych cis należał do czczonych drzew, wykazujących związek z ukrzyżowaniem Chrystusa, a jego kawałki przechowywano przy ikonach. Jednocześnie mógł on występować w roli drzewa świata (w znaczeniu *axis mundi*), którego korona sięga nieba, a korzenie piekła; u jego podstawy płynie woda i znajduje się wejście do dolnego świata. Wykonywane z drewna cisowego przedmioty, szczególnie krzyżyki, a także serduszka czy toporki, miały znaczenie apotropaiczne, dzięki czemu zyskiwano zabezpieczenie od wszelkiego zła – demonów, chorób, pioruna i innych nieszczęść. W ten sposób chroniono przede wszystkim dzieci, przykładowo wtykając im pod ubranie krzyżyki cisowe i wszywając w nie kawałki drewna, bądź wykonując z niego części kołysek i łóżeczek. Jako uświęcone drzewo cis wykorzystywano do leczenia chorób, szczególnie epilepsji, gruźlicy i wścieklizny, wprawiano go w krosna oraz wykonywano łyżki, pochwy noży i innej broni. Szczapki cisowe noszono w sakiewkach, aby chroniły pieniądze. Miały one także zabezpieczać dobytek i zwierzęta. W niektórych rejonach Serbii i Chorwacji, jak również w Polsce drewnianka tego drzewa poświęcano w wybrane święta chrześcijańskie, aby wykorzystać je przeciw nieurodzajowi i burzom. W zachodnich Czechach i w Bośni witki cisowe wplatano w palmy wielkanocne (o tych i innych zwyczajach zob. Agapkina 2012).

W literaturze przedmiotu podkreśla się, iż w zachodniosłowiańskiej tradycji cis, choć uznawany za skuteczny środek ochronny, nie był jednak w swej magicznej funkcji tak uniwersalny, jak u południowego odłamu Słowian. Być może wynikało to z tego, że uznawano go tam nie tyle za święte, ale w o wiele większym stopniu za niebezpieczne (śmiercionośne) drzewo. Już samo przebywanie w jego zasięgu mogło mieć fatalne skutki, a człowiek zapadłszy pod nim w sen, zwłaszcza w upalny dzień, kiedy drzewo miało wydzielać jadowite opary, ryzykował nawet utratą życia (Agapkina 2012, 370). Ze względu na odniesienia do śmierci i obyczajowości grzebalnej cis sadzono na grobach. Takie informacje poświadczone są dla dużej części ziem polskich (Małopolska, Wielkopolska, Śląsk) (Fischer 1921, 346).

Wcześniej była mowa o zdobnictwie okazów obitych blaszaną okładziną. W kontekście niniejszych wywodów na uwagę zasługuje wiadro z Kałdusa, stan. 4 (podwójny grób nr 13), posiadające ażurowy ornament złożony z trójkątów. W górnej strefie naczynia (pomiędzy obręczami I a II) skierowane były one ku sobie, wierzchołkami tworząc równoramienne krzyże w obramowaniu puncowanych guzków. Układ taki nasuwa skojarzenie z chrześcijańską symboliką, co jednoznacznie zasugerowane zostało przez A. Koperkiewicza (2005, 272, ryc. 1: a). Badacz ten, powołując się na jeszcze jeden egzemplarz z tego cmentarzyska (grób nr 60), włożony do misy z brązu¹⁸, jest zdania, iż wiadra dawane do grobów wyrażają symboliczne treści chrześcijańskie, będąc „nieodłącznym rekwizytem wyobrażeń pasyjnych”. W ikonografii ukazywane są one bowiem jako pojemniki na ocet. Wchodząc zatem w poczet *arma passionis* stanowią skuteczne narzędzie skierowane przeciw szatanowi (Koperkiewicz 2005, 280, 281).

Innym scharakteryzowanym wcześniej motywem zdobniczym są aplikacje o zarysie półksiężycowatym, girlandowo rozmieszczone wokół naczynia. Ze względu na kształt sygnalizowana była możliwość wiązania ich z symboliką lunarną, silnie ugruntowaną w ludowej tradycji słowiańskiej (zob. Kurasinski 2015, 203, przyp. 16). Wiercono, że księżyc uaktywniał drzemiące w człowieku złe instynkty, skłonności i zachowania oraz siły demoniczne, ujawniające się zwłaszcza w nowiu¹⁹. Jednocześnie spełniać mógł kierowane do niego prośby i przesądzać o pomyślności, szczęściu i bogactwie. Jego fazy regulowały rytm i rodzaj wykonywanych czynności, a także wpływały na przebieg wczesnych etapów życia ludzkiego. Nów decydować miał o szybkim wzroście i zdrowiu, natomiast pełnia o cielesnej komplementarności, dojrzałości i płodności. Zarazem jednak obawiano się poświaty księżycowej jako zdolnej powodować choroby, kalectwo czy lunatyzm. Chroniono przed nią przede wszystkim ciężarne kobiety i nowo poczęte dzieci (szerzej na powyższy temat m.in. Seweryn 1964; Perczak 1975; Babinicz-Witucka 1981; Kowalski 1998, 265–272; Simonides 2005, 584–587; Masłowska 2012, 260–275). Według M. Eliadego (1999, 128–129) „Za sprawą rytmów księżycowych – «narodziny», «śmierć» i «zmartwychwstanie» Księżycy – ludzie uświadomili sobie własny sposób bycia w Kosmosie, a jednocześnie perspektywy dalszego trwania lub odrodzenia”. Obserwacja ta w wielu kulturach, w tym także słowiańskiej, uczyniła z tego ciała niebieskiego krainę zaświatową, posiadającą charakter graniczny i przejściowy. Przebywały w niej głównie dusze zmarłych, którzy za życia dopuścili się złamania obowiązują-

¹⁸ „Fakt ten mógłby przemawiać na korzyść przypuszczenia o symbolicznym, a nie utylitarnym przeznaczeniu tych przedmiotów” (Koperkiewicz 2005, 281).

¹⁹ Według J. i R. Tomickich (1975, 128) „[...] wielkie podniecenie demonów w czasie nowiu wynika zapewne z charakteryzującego je pociągu do wszelkich postaci ujawniającego się życia, a nowo narodzony księżyc jest właśnie symbolem wszelkich form istnienia”. Z kolei dla E. Masłowskiej (2012, 255, 259–260) „[s]przyjającymi warunkami dla budowania lunarnych konotacji demonicznych stanowi sieć powiązań semantycznych łączących księżyc z nocą, mrokiem, snem, a tym samym ze śmiercią”.

cego tabu, np. zakazu pracy w dni świąteczne, parali się czarami lub splamili się bratobójstwem i teraz muszą swoje przewinienia odpokutować. Tam też trafiali ludzie zmarli śmiercią nienaturalną i przedwczesną oraz zamienieni w demony²⁰. Jako liminalne miejsce kary i czasowego oczyszczenia księżyc bardzo przypomina czyściec, stając się swego rodzaju jego odpowiednikiem, a być może także wzorcem (Kowalski 1998, 268–269; Tyszkiewicz 2001, 299; Dziubczyńska 2004; Masłowska 2012, 255–258).

Nów (sierp księżycy) stanowi fazę konstytutywną tego ciała niebieskiego i dominującą formę w symbolice lunarnej, co znalazło odzwierciedlenie w wielu mitach, podaniach i rytach. W XV w. w Polsce (zapewne także wcześniej) pojawienie się na niebie księżycy w takiej postaci witane było z czcią i respektem (Kiersnowski 1996, 56). W późnośredniowiecznych tekstach krytykujących ówczesne zabobony mowa jest m.in. o klękanii, zdejmowaniu nakrycia głowy, modlitwach i surowym poście. Podobne zachowania, uzasadnione wiarą w pozytywną moc wzrastania księżycy, przetrwały jeszcze do niedawna w folklorze (zob. Bracha 1999, 126–127; Olszewski 2002, 151–153; tu literatura).

Sierp księżycowy (luna) posiada liczne odniesienia w symbolice judeo-chrześcijańskiej. Wprawdzie w starotestamentowej świadomości religijnej symbol lunarny zajmował niewiele uwagi, tym niemniej księżyc pojawia się tam w roli elementu porównawczego. Przykładowo, w Księdze Psalmów (Ps 72, 5; 89, 38) symbolizuje stałość i wieczne trwanie, a jego stałe odnawianie stanowi obraz nieprzemijalności królestwa mesjańskiego (Lurker 1989, 104; Forstner 1990, 99; Sawicka 2002, 7–8, 22; Kondracki 2004). W Nowym Testamencie (Ap 12, 1) mamy opis apokaliptycznej Niewiasty obleczonej w słońce (*Mulier amicta Sole*), opartej stopami o sierp księżycy, w otoczeniu 12 gwiazd (tamże). Teologowie i egzegeci okresu karolińskiego postrzegali tę postać zarówno z Kościołem (*Ecclesia*), jak i Maryją. Księżyc stał się jednym z atrybutów maryjnych, aczkolwiek w pełni nastąpiło to dopiero w późniejszym średniowieczu (począwszy od XII w.), kiedy wypracowana we wczesnym chrześcijaństwie eklezjologiczna symbolika lunar²¹ zaczęła tracić na znaczeniu. Odtąd w wyobrażeniach ikonograficznych Matka Boża coraz częściej przedstawiana była w ujęciu Niewiasty z Objawienia św. Jana (Lurker 1989, 104; 1994, 143; Forstner 1990, 100; zob. także Sawicka 2002, 29–32; Szetelnicki 2011)²². Księżyc za sprawą swej periodycznej zmienności i cykliczności ukazywania stał się również figurą alegoryczną ludzkiego istnienia, które

²⁰ Jakkolwiek w wyobrażeniach ludowych księżyc w pierwszym rzędzie zaludniały duchy grzeszników, to jednak z wielu przekazów wynika, iż srebrny glob był także miejscem pobytu postaci pozytywnych, przykładowo św. Jerzego.

²¹ Na temat „tajemnicy księżycy” w odniesieniu do obrazu Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zob. Kaczmarek 2011.

²² W wyobrażeniach maryjnych świecący odbitym światłem księżyc miał wymowę pozytywną, symbolizując opiekę Maryi nad ludem Bożym. Może jednak być także wartościowany ujemnie jako oznaka grzechu i zła, tym samym jego umiejscowienie pod stopami Niewiasty wskazuje na pokonanie szatana (Szetelnicki 2011, 328).

podlega procesom wzrastania, pomniejszania i wreszcie śmierci, a u kresu czasów – pośmiertnej odnowy. W idei tej, sięgającej wczesnochrześcijańskich spekulacji teologicznych (m.in. Teofil z Antiochii, Cyryl Jerozolimski), lunarne odrodzenie się i wzrost stanowi zapowiedź przyszłego zmartwychwstania (Lurker 1989, 104; Kaczmarek 2011, 48–49; Sawicka 2002, 8–14).

Na adekwatność księżycy i losu człowieka w ludowej wizji świata zwrócili uwagę J. i R. Tomicczy (1975, 126). Ujawnia się ona w początkowym etapie obrzędu pogrzebowego, a mianowicie w rycie czuwania przy zwłokach. Czas ten, obejmujący trzy doby, stanowił odniesienie do trzydniowej niewidoczności księżycy na nieboskłonie i w obydwu sytuacjach zwano go pustymi nocami. Wzorem księżycy oczekiwano wówczas na ewentualny powrót zmarłego do życia.

Zwróciliśmy uwagę na dwa elementy zdobnicze występujące na wiadrach obitych metalem – krzyżyki i półksiężyce. Być może z symbolicznymi odniesieniami należałoby się liczyć także w przypadku innych okazów, na których ujawniono obecność zdobnictwa geometrycznego i florystycznego. Przypuszczalnie z bardziej złożonym przekazem symbolicznym mamy do czynienia w przypadku naczynia z Sowinek (grób nr 151). W jego górnej partii na paśmie platerowanej srebrem blachy żelaznej znajdował się motyw roślinny (Drzewo Życia?, Drzewo Kosmiczne?), poniżej zaś – półksiężycowate aplikacje (Ryc. 4: e–f). Trudno jednak o jakąś przekonującą wypowiedź w tej materii.

Przypuszczalnie najistotniejszych wskazówek dla interesującej nas problematyki dostarcza zawartość naczyń klepkowych. Przeprowadzone pod tym kątem badania specjalistyczne dowodzą, że w wiadrach wstawianych do grobów znajdowały się głównie produkty pochodzenia zwierzęcego i roślinnego, w formie bardziej (potrawy, napoje), jak i mniej przetworzonej (kawałki tuszy mięsnej z kością, ewentualnie same kości). Dysponujemy również danymi spoza ziem polskich. Dla porównania w wiadrach z cmentarzysk w Linz-Zitzlau (Austria) z VII w. i Osebergu (Vestfold, Norwegia) z IX w. natrafiono na pozostałości borówki czarnej (Szatmári 1979, 809; Eisenschmidt 2004, 168). Z kolei w naczyniu z wczesnoawarskiej nekropolii w Oroszlány-Borbála odnotowano skorupki jajka (Szatmári 1979, 809), zaś pojemniki z grobów anglosaskich zawierały orzechy i kości zwierzęce (koza lub owca, gryzonie) (Lee 2007, 74; Mason *et al.* 2008, 9). Dodajmy, iż tradycja wkładania pożywienia do wiader, z którymi chowano zmarłych dowodnie sięgała odleglejszej przeszłości. Mikroszczątki wskazujące na obecność miodu zmieszanego z piwem, ewentualnie z chlebem lub papką zbożową, stwierdzono w wiaderku z grobu książęcego z Gommern (Niemcy), datowanego na okres rzymski (Hellmund 2010; tu inne przykłady naczyń z podobną zawartością).

Występowanie szczątków zwierzęcych w grobach przyjmować mogło różną postać, zarówno jeśli chodzi o sposób i miejsce zdeponowania, jak i nadania im ostatecznej formy (amulety), co skutkuje różnymi możliwościami interpretacyjnymi tego rodzaju znalezisk (zob. Gräslund 2001; Kajkowski, Kuczkowski 2009–2010). Jeśli chodzi o kości (ewentualnie też skorupki jaj) na ogół wiąże się je z pozostałościami pokarmów dawanych zmarłym „na ostat-

nią drogę”, którymi mieli się oni żywić w zaświatach²³. U Słowian część z nich pochodzić mogła z uczt odbywanych w obecności zmarłego (*strawa*), któremu przypadła pewna porcja pożywienia spożywanego przez biesiadników (Bylina 1992, 9–10). Pokarm ten mógł być włożony do naczynia drewnianego lub innego, stawianego następnie w grobie (Dostál 1966, 28; zob. także Frolíková-Kalishová 2004, 510).

Tak samo rzecz przedstawiała się w odniesieniu do napojów. W ocenie wielu badaczy w świecie germańskim z naczyń bednarskich pochodzących z grobów konsumowane były trunki w rodzaju miodu pitnego lub piwa (Ellmers 1964–1965, 34–35; Solberg 2005, 434). Mając w pamięci wyniki specjalistycznych analiz z Sowinek wolno sądzić, iż również na terenie ziem polskich wiadra wypełniano takimi napojami. Jak wiadomo, w kulturze słowiańskiej alkohol pełnił bardzo ważną rolę rytualną, a źródłowo najlepiej poświadczone jest spożywanie miodu pitnego (zob. Kajkowski 2012). Na temat obrzędowego i ceremonialnego znaczenia tego trunku, jak również miodu jako pokarmu, posiadamy bogaty zasób informacji, głównie etnograficznych. Przypisywana mu szczególna moc (apotropaiczna, lecznicza, magiczna) gwarantowała skuteczność użycia tego pokarmu w rozmaitych sytuacjach i czynnościach obrzędowych (zob. Kowalski 1998, 319–322; Łeńska-Bąk 2006a; 2006b). Warto tu również wspomnieć o obrzędach zadusznych Kościoła prawosławnego, w których ważną rolę odgrywało *koliwo* (odmiana kutii), strawa tradycyjnie składająca się z gotowanej pszenicy zmieszanej z miodem, niekiedy z dodatkiem rozdrobnionych owoców (Nowak 2008, 123).

Istnieją rozliczne, uzasadnione w naszym przekonaniu przesłanki, przemawiające za tym, iż odkrywane na cmentarzyskach wiadra w zdecydowanej większości zanim trafiły do grobów wykorzystywane były w życiu codziennym i należały do pochowanych z nimi osób (zob. Janowski, Kurasiński 2008, 70–72). Wątpić należy w wytwarzanie ich wyłącznie z myślą o przeznaczeniu sepulkralnym. Nowa (obrzędowo-sepulkralna) funkcja rozpatrywanych naczyń wiązała się z szeroko pojmowanym kultem zmarłych, z zachowaniem swego wcześniejszego sposobu ich użytkowania jako pojemników służących do przetrzymywania i konsumpcji, głównie substancji płynnych (szerzej na ten temat zob. Janowski, Kurasiński 2008, 69–72; Kurasiński 2012, 294–295; 2015, 198, 200; ostatnio także Zamelska-Monczak 2015, 301)²⁴.

²³ Pożywienie wkładane do ceramicznych naczyń „grobowych” miało, zdaniem niektórych badaczy, zapewnić zmarłemu energię pozwalającą przekroczyć granicę dzielącą obydwie światy i symbolicznie odrodzić się w zaświatach (Lutovský 1998, 798; Trzeciecki 2005, 64–65).

²⁴ W literaturze przedmiotu można spotkać się z opinią, iż w niewielkich pojemnikach przypominających kubki, ale zaopatrzonych w pałaki, przechowywano artykuły spożywcze, przykładowo sól, płody leśne, a nawet jaja (Steuer 1986, 599), choć co do tego wyrażane są wątpliwości (Becker 2006, 390). Niekiedy niewielkim wiaderkom pokrytym bogato ornamentowaną blachą przypisywana jest (jako pierwotna) funkcja „szkatulek” służących do przechowywania szczególnie cennych przedmiotów (Szatmári 1979, 809–810).

Przyjmując, że w wiadrach odkrywanych w pochówkach znajdowały się dobra konsumpcyjne (mięsne lub roślinne)²⁵ warto zastanowić się nad ich związkiem z innymi rodzajami naczyń, przede wszystkim z gliny (garnki), ale też innymi z drewna (czerpaki, czarki, talerze) i metalu (misy). Jakkolwiek takich zespołów na terenie ziem polskich nie odnotowano wiele (zob. Ryc. 1: b–c, f) zasadne jest postawienie pytania, czy współwystępujące w jednym grobie pojemniki sporządzone z gliny i drewna, zawierały zróżnicowany zestaw pokarmów czy napojów. Ku takiej koncepcji w odniesieniu do znalezisk wielkomorawskich skłaniał się M. Hanuliak (2004, 192), a czeskich – N. Profantová (2007, 197–198)²⁶. Niestety, bez stosownej serii badań specjalistycznych nad pierwotną zawartością naczyń, skazani jesteśmy jedynie na domysły. Analiza pozostałości organicznych zalegających w niektórych pojemnikach ceramicznych z terenów słowiańskich przekonuje, iż znajdowały się w nich potrawy mleczne i mięsne (w tym także rybne) lub złożone ze zboża i miodu (zob. Rajewski 1937, 83; Bulska, Wrzesiński 1996, 345–356; por. Pokorný, Mařík 2006; Profantová 2007, 196). Z kolei garnek w jednym z pochówków w Kałdusie, stan. 4, zawierał węgle drzewne oraz ziarna zbóż (Bojarski 2007, 269). Wyniki uzyskane dla garnków glinianych nie odbiegają zatem znacząco od danych posiadanych dla wiader, przy czym trzeba wyraźnie podkreślić, iż dysponujemy jedynie nielicznymi ustaleniami dla naczyń nie pozostających ze sobą w związku przestrzennym (tj. w jednej jamie grobowej).

Kwestia powyższa dotyczy również wyposażenia grobu w dwa wiadra, w dodatku o zróżnicowanej pojemności, jak to stwierdzono w grobach nr 10/49 i 73/49 z Lutomierska (Nadolski *et al.* 1959, 95, ryc. LXXIV: a, LXXIX: b, LXXXIV: b, LXXXV: a). Tutaj również dalecy jesteśmy od przekonującego wytłumaczenia tego zjawiska. Zdaniem H. Steuera większa liczba tych naczyń złożona przy zmarłym przykładowo mogła wskazywać zarówno na różne wlane do nich płyny bądź symbolizować odbycie ceremonialnej uczty (Steuer 1986, 589, 599). Przypuszcza się, że największe wiaderka „grobowe” używane były w charakterze naczyń stołowych, z których czerpane i rozlewane były napoje do mniejszych pojemników, np. rogów, misek czy czarek, a najmniejsze egzemplarze pełniły funkcję kubków (Soudská 1954,

²⁵ Nie można jednak wykluczyć, że w grobach stawiano je puste lub wypełnione jedynie wodą – czystą (Steuer 1986, 599; Dzik 2006, 89; Mason *et al.* 2008, 9), ewentualnie z niewielką domieszką alkoholu (Krzyszowski 2014, 140). W przypadku pochówków dziecięcych znajdować się w nich mogło także mleko (Szatmári 1980, 109). Warto dodać, iż w wiadrach wchodzących w skład wyposażenia pośmiertnego obserwowano węgle drzewne, co nasuwa myśl o rytualnym i/lub higienicznym okadzaniem jamy grobowej (Kurasinski, Skóra 2012, 60). Ponadto, na terenach południowosłowiańskich niewielkie egzemplarze o luksusowym wystroju, służyły jako popielnice (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407).

²⁶ Interesujące wyniki badań w odniesieniu do formy, wzajemnego układu i wartości naczyń wkładanych do grobów w okresie wędrówek ludów zaprezentował G. Behm-Blancke (1979).

16; Ellmers 1964–1965, 21–27, 31–42; Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; Behm-Blancke 1979, 212; Dzik 2006, 88–89). Różnice w wielkości wiader tłumaczone bywają tym, że mniejsze okazy służyły jako naczynia osobiste („*personal*” buckets) – kubki, podczas gdy większe to pojemniki ogólnego przeznaczenia („*communal*” buckets), w których przechowywano i podawano większą ilość płynów (Mason *et al.* 2008, 8; zob. także Zamelska-Monczak 2015, 300). Jednakże o miarodajnym wyjaśnieniu omawianego zjawiska zadecydowałyby analizy mikroszczątków pobranych z wnętrza wiader (Ellmers 1964–1965, 41).

Uwagi podsumowujące

Mierząc się z zawartym w tytule niniejszej pracy pytaniem trudno było oczekiwać jednoznacznej odpowiedzi. Jak każdy przedmiot uwikłany w praktyki funeralne, tak i naczynie drewniane (klepkowe) stanowi nośnik zakodowanych treści znaczeniowych, których odczytanie stwarza określone trudności za sprawą wieloaspektowości i niejednoznaczności źródeł nekropolicznych, w tym przede wszystkim przedmiotów stanowiących wyposażenie pośmiertne (zob. Härke 1997; 2014)²⁷. Na uproszczone konstatacje i zbyt daleko idący schematyzm myślowy szczególnie narażone są próby zmierzające do uchwycenia w materiałach pozyskiwanych z cmentarzysk przemian i zjawisk religijnych. W naszym przypadku wadliwość apriorycznego wpisywania depozytów grobowych w jeden system wierzeniowy polega na pomijaniu złożonych (i zmiennych) relacji zachodzących między tradycyjnym pojmowaniem świata, a wiarą chrześcijańską. Co najwyżej możemy poczynić pewne sugestie wynikające z dotychczasowych ustaleń.

Wiele wskazuje, że wiadra dawane do grobów wpisywały się z szeroko pojmowany kult zmarłych, przejawiającym się we wspólnym biesiadowaniu żywych z pochowanymi²⁸. Wypełniano je napojami i jadłem mającymi przypuszczać ułatwić zmarłemu wędrówkę w zaświaty, a przy tym zabezpieczyć przed niepożądanym ich powrotem. Wolno sądzić, że pokarmy dawane do

²⁷ Oczywiście, niemożliwe jest uzyskanie jakiegokolwiek obrazu na podstawie znaleziska odseparowanego od towarzyszącego kontekstu, bez uwzględnienia innych cech charakteryzujących dany zespół grobowy.

²⁸ Należałoby tu jednak zwrócić uwagę, iż wiadra, będąc prawdopodobnie doczasną własnością pochowanej osoby, mogły jednocześnie określać jej status społeczny, szczególnie okazy z blaszanymi i zdobionymi okuciami (problem dyskutowany w Janowski, Kurasieński 2008, 66–68; 2015, 203–204; *in press*; w pracach tych starsza literatura). W literaturze przedmiotu są one określane jako wyroby luksusowe (*Luxusartikeln*; zob. Arwidsson, Holmquist 1984, 240). Jeśli jednak uznać obecność omawianych naczyń w grobie jako ślad po dokonanej uczcie (o czym świadczyłaby ich zawartość – ofiara?), w trakcie której posilano się ze zmarłym wolno uznać taki akt za formę czci dla tego ostatniego i przejaw wzmocnienia więzi między nim, a załobnikami (por. Härke 2014, 50; Gardela 2016, w pracy tej ciekawe spostrzeżenia na temat kultu zmarłych w świecie wikińskim).

grobów aktualizowały wiarę w rzeczywistość pozadoczesną, zachowującą wiele z realiów życia ziemskiego oraz w możliwość pomyślnego osiągnięcia zaświatów (Zoll-Adamikowa 1971b, 115; Horváthová 1993, 64; Bylina 1992, 19; Brather 2008, 332; Krzyszkowski 2014, 152; Kajkowski 2015, 264–265; Urbańczyk 2015, 133–134; zob. także Sokolski 1998)²⁹. Chowanie zmarłych z wiadrami dawało zatem powody do niepokoju w kręgach kościelnych jako ryt zbyt odbiegający od chrześcijańskich zaleceń regulujących obrzędowość pogrzebową i kojarzący się z pogańskim tradycjonalizmem. Negatywnie postrzegane mogły być także niektóre wyróżniki wiader – elementy zdobnicze (półksiężycy) i surowiec (cis). Stąd, mimo (domniemanych) prób „chrystianizacji” polegających na nadawaniu omawianym naczyniom chrześcijańskiej wymowy poprzez odpowiednie sygnowanie (zob. krzyżyki na okazie z Kałdusa), czy w inny sposób odwoływanie się do symboliki chrześcijańskiej, umieszczanie wiader w grobach praktykowane było relatywnie krótko³⁰. Można zaryzykować myśl, iż w wyłączeniu omawianych naczyń z kręgu darów grobowych mogły odzwierciedlać się tendencje nasilania się w X i XI w. rygorystycznego kursu w egzekwowaniu przepisów kościelnych wobec świeckiej części społeczeństwa, zwłaszcza w zakresie przestrzegania postów. Na tym polu szczególną aktywność wykazywał Bolesław Chrobry surowo karząc poddanych dopuszczających się łamania chrześcijańskich norm (zob. Michałowski 2002; 2008, 29–36). Przypuszcza się, iż w wydłużeniu wielkopostnych wyrzeczeń o dwa tygodnie władca ten kierował się przeświadczeniem o podstawowym znaczeniu eschatologicznym aktów pokutnych (Dalewski 2005, 141–142). Nie wnikając jednak w motywy owych zaostreń zalecenia powstrzymywania się od spożywania mięsa i alkoholu przez znaczną część roku było w każdym razie sprzyjającą okolicznością dla zaniechania zwyczaju wyposażania grobów w naczynia klepkowe. To wszak jedzenie ofiarowywane zmarłym budziło największe zastrzeżenia kościelnych legislatorów (Dąbrowska 1997, 10; Chorvátová 2004, 147; Rębkowski 2007, 95)³¹. Koncept powyższy należy

²⁹ Ku pogładowi, iż dawanie pożywienia do grobu to zwyczaj o pogańskich korzeniach skłaniała się także Z. Krumphanzlová (1971, 422), ale w samych wiaderkach i innych naczyniach widziała pośrednie świadectwo wpływów chrześcijańskich.

³⁰ W przeciwieństwie do innych naczyń, zwłaszcza glinianych. Te ostatnie do grobów trafiały przez całe średniowiecze, przypuszczalnie nie spotkając się z ostrymi restrykcjami kościelnymi. W wielu rejonach europejskich między XI a XV w. pełniły one funkcję kadzideł, ewentualnie pojemników na wodę święconą (zob. Gärtner 2007). Niektóre obserwacje poczynione dla cmentarzysk doby wczesnopiastowskiej wskazują na chronologiczne starszeństwo pochówków z wiadrami względem grobów wyposażonych w garnki gliniane (Rauhut 1971, 471; Wachowski 1992, 24). Według M. Dzika (2006, 89) zjawisko zastępowania pojemników drewnianych przez ceramiczne spowodowane było zmianami w strukturze ówczesnej zastawy stołowej. Pogląd ten spotkał się z polemiką, aczkolwiek z podkreśleniem konieczności podjęcia dalszych poszerzonych studiów nad tym zagadnieniem (Janowski, Kurasiński 2008, 69).

³¹ Sugeruje się nawet, iż wszędzie tam, gdzie przenikało chrześcijaństwo następował zanik praktyki wkładania do grobów naczyń glinianych i drewnianych zawierających żywność i napoje (Brather 2008, 344).

jednak traktować tylko w charakterze luźnego domysłu, wymagającego dopiero źródłowego udokumentowania.

Z drugiej strony mowa była o możliwym zmiennym rytmie wyposażania grobów w wiadra. Trwanie, a w niektórych momentach nawet wzrost częstotliwości pojawiania się pochówków z wiadrami mogło być obronną reakcją na zmiany społeczne i światopoglądowe związane z zaprowadzaniem nowego porządku religijno-ideologicznego. W takich przełomowych momentach dziejowych potrzeba zachowania dawnych (w znaczeniu „lepszych”) wartości i akcentowania tożsamości uruchamiała mechanizm powrotu do niektórych tradycyjnych rytów (zob. Baron 2012). Zwyczaj składania naczyń w grobach ulegał zatem, kłopotliwej dziś we właściwej ocenie, dialektyce zmian i wpływów, których część rozgrywała się na płaszczyźnie eschatologicznej i obrzędowej. Zarazem stanowił element większej całości określającej strategię człowieka w zmaganiach ze swoją przemijalnością.

Kamil Kajkowski*

The Dog in Pagan Beliefs of Early Medieval North-Western Slavs

ABSTRACT

Kajkowski K. 2015. The Dog in Pagan Beliefs of Early Medieval North-Western Slavs. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 199–240

Archaeological discoveries of dog teeth and their contexts imply that dogs may have played an important role in the worldviews of North-Western Slavs. Dog remains are found at sites strictly associated with cult practices but also at settlements, and they can be interpreted in various ways. So far discussions of dog remains have been limited in scope and very sporadically scholars have attempted to study them in a broader perspective. The aim of this paper is to look at the finds of dog remains in the area populated by North-Western Slavs in a more holistic way than ever attempted before and with a particular focus on the symbolic meanings that these animals could have had in the past. What was the role of dogs in religious practices? What function did they have in mythology? How were they perceived in pagan beliefs? The present paper will seek to find answers to these questions.

Keywords: North-Western Slavs, religion, symbolism, ritual practices, foundation deposits, dog

Received: 13.01.2016. **Revised:** 11.04.2016. **Accepted:** 1.05.2016

Introduction

Dogs are among the first domesticated animals known to man (Kmeťová 2006; Larson *et al.* 2012). It is argued that they were initially bred mainly with the intention to use them as guardians of various goods and property. In time, however, people realised that dogs can also serve as excellent companions in battle, and that they can be valuable assistants in hunting and in other everyday activities (Jennbert 2003, 148; Zinoviev 2012, 154). Although initially domestic animals were only seen in the context of economic or social activities, they soon became an important element of the symbolic sphere as well. It is assumed today that the inclusion of these animals into religious beliefs and practices may have occurred already at a stage when humans began to think in an abstract way about the reality that surrounded them (Makowiecki 2004, 338). The development of such an understanding of the world was triggered by the specific way in which people saw themselves – as beings situated between Nature and Culture. In these past beliefs

* West-Cassubian Museum in Bytów, Zamkowa 2 St., 77-100 Bytów, Poland; kamilkajkowski@wp.pl

wild and dangerous animals played a very significant role and humans found it difficult to fully comprehend their peculiar behaviour. Animals aroused fascination, but also (and perhaps above all) admiration and fear. All this resulted in perceiving them in a similar way to various other elements of the sphere of the *sacrum* (Otto 1993). Depending on the geographical region, different animals were regarded as having special characteristics. We know from mythological accounts that on the Old Continent among animals that played a prominent role in religious beliefs were bears, wolves and boars, but also deer, swans and some domesticated animals such as the horse, bull or goat. To use the term coined by Tadeusz Margul (1987, 219), they formed part of the local “zoopantheon”. There are strong indications that in some past beliefs dogs were also an integral part of that “pantheon”.

The role which the dog played in past worldviews and ritual practices is derived from two factors: its affinity with wolves and the ability to sense incoming danger – a danger which could also bring death. This led to perceiving dogs in an ambivalent way, which on the one hand brought forward positive ideas connected with safety and loyalty, while on the other hand associated dogs with danger (Kempiński 2001, 349; Svetieva 2002, 137).

Remains of dogs found during archaeological excavations, and especially the contexts of their discovery (see Table 1), suggest that these animals may have played some special role in the beliefs of societies that inhabited the north-western part of Slavic lands in the Early Middle Ages¹. The question is, however, what role could that be?

Sanctuaries

It seems that in order to explain the role of dogs in the beliefs of early medieval Slavs, we have to take a closer look at their skeletal remains which have been discovered in pagan sanctuaries. They are known from several sites of this type including Arkona, Ralswiek, Ryczyn²

¹ The term north-western Slavic lands refers to the area located at the Baltic Sea coast, mainly within the territory of today's Poland (except for its north-eastern parts which in the Early Middle Ages were inhabited by the Prussian population) and in the basin of Łaba and Soława rivers.

² The archaeozoological remains discovered in Ryczyn (see Table 1) are strikingly similar to animal sacrifices mentioned by Ibn Fadlan in his description of a funeral ceremony of a Rus' noble (Montgomery 2000).

Table 1. Dog remains discovered at north-western Slavic sites

No.	Site	Description	Chronology	References
1.	Arkona, Kr. Vorpommern-Rügen	Stronghold. Animal bones discovered at a cult site – among them were remains of a dog, horse, deer, rabbit, mole, cormorant and others.	9 th –10 th century	Müller 1980, 1991; Miś 1997, 122
2.	Chmielno, woj. pomorskie	Stronghold. One of the pits contained a dog skeleton.	Early Middle Ages	Łuka 1973, 34
3.	Dzieskanowice, woj. wielkopolskie	Cemetery. Dog's skull lay under the hand of a mature man. The direct connection between the animal skull and the grave is unclear, however (it may have come from an older layer).	Second half of the 10 th –first half of the 11 th century	Wrzesiński 1999, 265
4.	Gdańsk, woj. pomorskie	Stronghold. Under a wall of house 6 was a decapitated skeleton of a small animal (perhaps a dog).	Second half of the 11 th century	Lepówna 1981, 183
5.	Gdańsk, woj. pomorskie	Stronghold. A grave of a dog in one of the sections of the stronghold's wall, near the gate. Near the skeleton were fragments of four ceramic vessels, which were filled with berries, blueberries, black lilac, rye, corncockle and sorrel.	Second half of the 11 th century	Wiloch-Kozłowska, Kościński 2009, 505–506; Wiloch-Kozłowska 2013, 402
6.	Gniezno, woj. wielkopolskie	Island on Lake Świąte. In one of the pits a dog skeleton was found without any accompanying objects.	8 th – mid-10 th century	Makowiecki 2012, 202, tab. 40 and 41
7.	Gniezno, woj. wielkopolskie	Island on Lake Świąte. One of the pits contained bones of a newborn dog and seeds of various crops.	8 th – mid-10 th century	Makowiecki 2012, 202, tab. 40 and 41; Koszałka 2012, 255
8.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. Incomplete skeleton of a circa two-year-old dog. The fill of the pit contained two fragments of ceramic vessels.	8 th – early 9 th century	Gerds 2008
9.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. A pit with horse and dog remains. The skeleton of a circa five-year-old horse lay on the left side. The placement of the skull suggests that the animal was decapitated. A blue bead and a ring made of bronze foil was found nearby – perhaps they were suspended on the animal's neck. The skeleton of a two-year-old dog lay in the centre of the pit.	8 th – early 9 th century	Gerds 2008
10.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. Almost completely preserved skeleton of a 1.5-year-old dog buried on its side in the eastern part of a ditch which delimited a burial mound. The burial mound contained skeletal remains of a man who had been buried in a coffin with a belt buckle and fragments of an iron knife.	8 th – early 9 th century	Jöns, Mazurek 1998, 197–198; Gerds 2008
11.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. Partially preserved bones of a small mammal (dog?) buried in the eastern part of a ditch which delimited a burial mound. The burial mound contained skeletal remains of a man who had been buried in a coffin with a belt buckle and fragments of an iron knife.	8 th – early 9 th century	Jöns, Mazurek 1998, 197–198; Gerds 2008

Continued Table 1.

No.	Site	Description	Chronology	References
12.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. Almost completely preserved skeleton of a dog. The animal lay on its back with the limbs up.	8 th – early 9 th century	Gerds 2008
13.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. Incomplete dog skeleton. The pit contained remains of wood – perhaps a coffin, chamber or some other construction.	8 th – early 9 th century	Gerds 2008
14.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cemetery. The pit contained articulated remains of a horse. The dog's skeleton lay along the wall of the pit, while the horse's skeleton lay across the pit.	8 th – early 9 th century	Gerds 2008
15.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie, site 1	Stronghold. Three horse skeletons and a skeleton of a dog were found during excavations conducted in the south-eastern part of the stronghold, outside the rampart. The dog lay on its left side and was placed in a pit filled with sand and containing numerous organic remains. The upper part of the pit was damaged by a moat.	Second half of the 11 th – 12 th century	Chudziak 2003, 107–108; Błędowski <i>et al.</i> 2009, 270.
16.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie, site 4.	Cemetery. During excavations in the north-western part of the cemetery a feature containing an almost complete (except for the skull) skeleton of a circa two-year-old dog. A connection between this feature and a nearby grave of a mature man is possible.	End of 11 th – mid-12 th century	Błędowski <i>et al.</i> 2009, 270; Makowiecki, Makowiecka 2010, 162
17.	Koszalin-Góra Chełmska, woj. zachodniopomorskie	Cemetery. A vessel with fragmented animal remains was found in what may have been a ditch that surrounded an alleged grave mound.	Mid-11 th – mid-13 th century	Kuczkowski 2013, 87
18.	Łęczycza, woj. łódzkie	Stronghold. Several dog skeletons in a well located within the stronghold's courtyard.	12 th /13 th century?	Makowiecki 2014, 264
19.	Menzlin, Kr. Mecklenburg	Cemetery. Dog skeleton in a grave mound, around an urn containing cremated human remains. The urn also included an double iron rivet or fitting, two fragments of bucket fittings (one of which had a bronze foil) and fragments of undetermined iron objects.	8 th /9 th century	Paddenberg 2000, 310–315
20.	Ostrowite, woj. pomorskie	Cemetery. Heavily disturbed grave of a small mammal, probably a dog. Its skeletal remains were found at the foot of an alleged grave mound.	End of 11 th –12 th /13 th century	Sikora, Trzcinski 2014, 151
21.	Ralswiek, kr. Vorpommern-Rügen	Sanctuary or so-called 'cult beach'. In its central part were remains of a wooden post surrounded with stones. Nearby lay skeletal remains, which have been interpreted as sacrifices. Alongside human bones were also animal bones, mainly belonging to horses, cattle and dogs.	Second half of the 8 th century	Herrmann 1998a, 7, 219; 1998b, 467
22.	Rydzyn, woj. śląskie	Stronghold. Between one of the features and the stronghold's rampart was a ditch dug into a layer of clay. In its fill were traces of burnt wooden constructions of unknown purpose. Below the burnt layer were three animal skulls, three of which belonged to horses and one to a dog.	10 th century	Moździoch, Przysiężna-Pizarska 2009, 12

No.	Site	Description	Chronology	References
23.	Ryczyn, woj. śląskie	Stronghold. Within the stronghold walls was a boat-shaped feature consisting of wooden planks placed on a clay surface and supported by arched joists. Inside the feature were layers of animal remains. In addition to cattle-, sheep-, goat-, bird- and fish bones the layer contained partial skeletal remains of a horse, pig and dog	10 th century	Moździoch, Przysiężna-Pizarska 2009, 12
24.	Stradów, woj. małopolskie	The cemetery contained a pit with remains of over 40 dogs. Over a dozen of them were buried in anatomical order along the western end of the pit. In the centre of the pit and in its eastern part the skeletons were disarticulated. Traces of damage to the bones allow for a supposition that at least some of them were quartered. The same pit also contained skeletal remains of a child and there were some fragments of ceramic vessels in the fill	12 th century	Rogozńska-Goszczyńska 1964, 349; Zoll-Adamikowa 1966, 98–99

and perhaps Gniezno³. Due to the interpretation of these sites as being associated with pre-Christian religious practices, animal remains are often regarded as remains of ritual feasts and/or as sacrificial offerings. Unfortunately, the lack of specialist archaeozoological analyses does not allow to draw any sophisticated conclusions. It is worth noting, however, that according to some scholars the reasons for sacrificing dogs (or their parts) on pagan altars⁴ was mainly connected with their association with chthonic powers and their particularly effective role in magic practices (Zimmer 2009, 185–186).

Cemeteries

The relatively small number of finds of dog remains from alleged sanctuaries may be supplemented by discoveries of dog skeletons at burial sites. When remains of such animals are found in cemeteries they are usually interpreted as being linked with graves of humans. Consequently, remains of dogs are regarded as offerings which indicate the social status of the deceased or emotional bonds which a particular person may have had with an animal buried nearby (Prummel 1992, 150; Jennbert 2003, 148). Nevertheless, in the north-western Slavic area, human graves with dog remains have not been found⁵. Remains of dogs are only discovered in separate pits which may be close or far from grave-pits containing human remains. The only exception is one grave from Dziekanowice in Greater Poland (Wrzesiński 1999, 265) which included skeletal remains of an adult man (*maturus*) and only a dog's skull. Interestingly, the skull lay under the man's hand which might

³ Of course, provided that we accept such an interpretation of archaeological finds from this site (see Kara 2012).

⁴ The term “altar” is used here as a synonym for a place where ritual practices took place. A detailed discussion on the problem of Slavic “sacrificial tables/altars” is beyond the scope of the present paper.

⁵ Therefore, this problem must remain on the margins of the present discussion. In this context, however, it is worth reminding Anne-Sofie Gräslund's (2004, 169) theory, according to which the intensification of dog burials may have been associated with the spread of Christianity in various regions of Europe. It is possible that a similar connection between dogs and new religion may have existed also in the area of early medieval north-western Slavic lands. Such a possibility is further strengthened by the chronology of most of the finds (i.e. dog remains), the majority of which have been discovered in allegedly Christian cemeteries (see Table 1). I should emphasise, however, that none of the dog remains are directly associated with human dead (i.e. the animals or animal bones were never placed in the same pit with human remains).

suggest some emotional bond which they shared in life. It is important to note, however, that an analysis of the grave's stratigraphy shows that it was cut into an earlier feature, associated with settlement layers. This raises a question whether the presence of an animal's skull under the man's hand was an intentional act or whether it merely resulted from the grave lying over an earlier layer which contained animal remains⁶.

It is also not entirely clear how the discovery from Stradów should be interpreted (see Table 1). We do not know if the situation that occurred there should be associated with symbolic values ascribed to human or animal remains. In other words, we do not know if the animal remains were intended to accompany a buried child, or whether the grave was located in a specific place due to the presence of dog bones there already. We also do not have any analogous examples of child burials with animal bones. It therefore seems that the latter interpretation is more probable and is further indicated by traces of damage to the animal bones (identified during archaeozoological research) and symbolic meanings which may have been associated with the body of the deceased child. Damage to the animal bones may have been done by a local dogcatcher. This is also how a mass grave of skinned dogs discovered in Stare Miasto in Wrocław has been interpreted (Węgrzynowicz 1982, 21)⁷. Perhaps in the case from Stradów the child was perceived in a special way. It is argued that traditional beliefs children may have been seen in a similar way as in later folk culture. On the one hand they were regarded as innocent and genderless, which predestined them to function as mediators between the worlds, and on the other hand they were considered as hybrids, who while remaining in an initiatory stage, created real danger to the rules governing the society (Nowina-Sroczyńska 1991; Kowalski 2000, 141; Łeńska-Bąk 2002, 90; van Gennepe 2006, 74)⁸. Therefore, given the

⁶ I would like to express my thanks to Jacek Wrzesiński for discussing this find with me.

⁷ It is not necessary in the present paper to discuss why these animals were killed. It is often assumed that dogs were not consumed in past societies, but some archaeozoological materials confirm that on occasion they may have been eaten by humans (Kurnatowska 1995, 13; Makowiecka, Makowiecki 2005, 356; Maltby 2012, 376; Zinoviev 2012, 154).

⁸ An interesting example of perceiving children in this way is a 14th century feature discovered in a cemetery in Grzybowo in Podkarpacie. Inside the grave lay a skeleton of an unborn child (several months old), that had been buried in a clay vessel. Inside the pit were also bones belonging to six dogs and two pigs. The location

ambivalent meanings ascribed to dogs, we may wonder whether the grave from Stradów may have held the remains of a child which was excluded from local society? It is difficult to provide a definite answer to that question and there may yet be a third possibility of seeing this remarkable grave – perhaps it represented a votive act?⁹ A ritual which involved sacrificing children along with dogs is known already from prehistoric times (Taylor 2003). A discovery from Grzybowo (Garbacz 1992; see footnote 5) is also interpreted in a similar way. However, the lack of early medieval West Slavic analogies to the grave from Stradów does not allow us to provide any definite explanations – all that has been suggested above must therefore remain hypothetical.

Dog remains discovered in the cemetery in Groß Strömkendorf (Gerds 2008) are also interpreted as sacrifices. Interestingly, in two instances they were found in the same pit with remains of a horse (Fig. 1). As we know, horses played a prominent role in early medieval beliefs of the Western Slavs (on these beliefs see Kajkowski *in press*, with further references).

In case of Groß Strömkendorf there are serious problems with cultural attribution of the observed phenomena. It is convincingly identified with a multicultural and multi-ethnic trade site known from written accounts as Reric (Jöns, Mazurek 1998; Gerds 2013). All attempts at identifying who exactly was responsible for this peculiar burial are further hampered by a lack of a comprehensive publication of archaeological excavations conducted at this site¹⁰. Because a detailed

of this puzzling grave is equally interesting. It had been dug into the western part of the cemetery, where several other pits containing animal remains were discovered. All of these features were in close vicinity to prehistoric graves (Garbacz 1992).

⁹ An interesting analogy to this is a remarkable discovery from Athens. Around 450 skeletons of newborns (dated to the 2nd century BC) were accompanied by nearly 150 dogs (some of which were cut up). The find from Athens is interpreted as a form of ritual purification (De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63).

¹⁰ Only ceramic materials have been published so far and these imply that mainly the Slavs populated this town in the Early Middle Ages. Interestingly, several of these shards have been found in “animal graves”. Only one of these shards (found near one of the horse skeletons discovered at this site) may have originated from Scandinavia. Other shards have been classified as belonging to the Sukov type, i.e. Slavic pottery (Brorsson 2010, 91). This, of course, does not have to mean that the people who buried the animals, possibly as part of ritual practices, used pottery from a local or nearby workshop. We cannot exclude a possibility that the pottery fragments ended up in the graves accidentally, as a result of other processes (e.g. redeposition of soil). In academic literature on Groß Strömkendorf the animal “graves” are usually associated



Fig. 1. Gross Strömkendorf, Kr. Wismar. Feature 80 with skeletons of a horse and dog. After Gerds 2008

Ryc. 1. Gross Strömkendorf, Kr. Wismar. Obiekt 80 zawierający szkielety konia i psa. Według Gerds 2008

plan of the site has not been published we cannot estimate the size of the cemetery and the extent of excavations that have been conducted there, and it is also not possible to locate the exact spot where the animal remains have been found¹¹. We do know, however, that remains of two dogs were discovered in the eastern part of a ditch which delimited one of the mounds. According to Marcus Gerds (2008) they may have been a sacrifice for an individual buried in the centre of this mound. It seems, however, that to substantiate such an interpretation the animal remains should be found as close as possible to the grave-pit, which is not the case here. Parallel situations have been noted at least at two other sites in Poland – in Ostrowite and Góra Chełmska¹² (Sikora,

with practices conducted by Saxon or Frisian population, and more rarely with the Scandinavians (see Gerds 2008).

¹¹ Gerds' doctoral dissertation has recently been published but I have been unable to consult it while writing this paper.

¹² This case is particularly difficult to interpret due to the rudimentary methodology of excavation and documentation from Góra Chełmska. A recent reevaluation allows to shift the dating of this site to mid- 11th century (Kuczkowski 2004). The alleged boat grave and the mound that covered it are still difficult to interpret, as well as the pit containing dog remains with which these features are associated. A ring found nearby does not help to solve this problem. Rings are found

Trzciński 2014, 151; Kuczkowski 2013, 87) (Figs. 2–4). Dog remains have also been found in the context of a mound (“around” an urn) in the cemetery at Menzlin (Paddenberg 2000, 310–315).

I believe that such a location of animal remains may imply other symbolic meanings than those suggested by Gerds (2008) and I will return to them in further sections of this study. In this context it is worth noting two characteristic features of the cases discussed above. First, all of them, at least until now, are known from the area inhabited by Baltic Slavs. Second, they were all buried in places which can be associated with the semantics of the liminal sphere.

Settlement structures

The practice of placing animal skeletons in liminal areas has its parallels also in deposits discovered in settlement sites. Three such examples have been found in direct association with ramparts of early medieval strongholds. In Chmielno and Gdańsk¹³, animal skeletons, have been found inside the ramparts (Fig. 5, see Table 1), and in Kałdus animal remains have been discovered between a stronghold and a cemetery (Fig. 6, see Table 1).

Particularly difficult to verify are the discoveries from the 1940s from Łęczycza (Makowiecki 2014, 264) and because we do not know their exact context it is difficult to discuss them here in detail. On the other hand, however, from the same site comes a deposit consisting of wooden phallic objects and a ladle with a grip in the shape of a bird's head (Stasiak, Grygiel 2014, 222–223). This find is usually associated with symbolic meanings. We do not know if the dog remains found at Łęczycza should also be regarded as traces of some ritual practices, but this possibility cannot be ruled out completely. On the one hand it seems rather improbable that drowning several animals in a well was

in Pomerania at least from the 10th century onwards, but they are most common in the period between the 12th and 13th centuries (Rębkowski 2007, 201). In that time Góra Chełmska had definitely Christian connotations. It is not possible to date the ring found in Góra Chełmska with precision.

¹³ Another skeleton, probably belonging to a dog, that has been found at this site is dated to a period of time which is beyond the scope of this article. It is associated with a settlement level which Barbara Lepówna (1981, 182) defined as “catastrophe level” and related to the destruction caused by the Teutonic Knights at the end of the 13th and beginning of the 14th century. It is interesting to note that the dog was decapitated and probably buried as a foundation deposit.

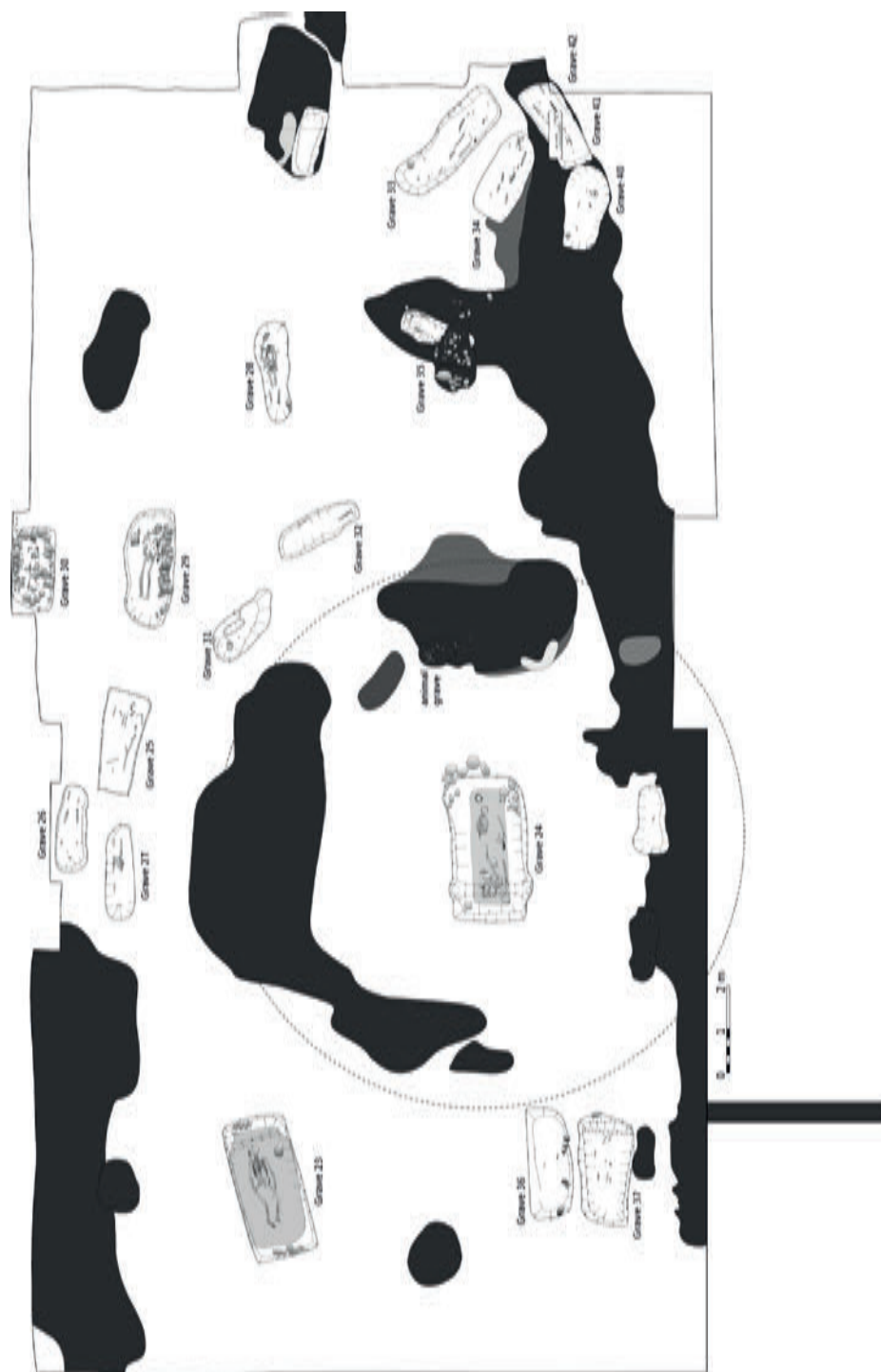


Fig. 2. Ostrowite, woj. pomorskie. Plan of graves around an alleged mound and dog remains that lay nearby. Drawn by Jerzy Sikora.
Ryc. 2. Ostrowite, woj. pomorskie. Planigrafia grobow wokół domniemanego kurhanu oraz towarzyszących mu szczątków psa. Ryc. Jerzy Sikora



Fig. 3. Ostrowite, woj. pomorskie. Dog skeleton deposit. I would like to express my thanks to dr Jerzy Sikora for his kind permission to publish this illustration

Ryc. 3. Ostrowite, woj. pomorskie. Depozyt szkieletu psa. Fot. Jerzy Sikora. Chciałbym w tym miejscu złożyć podziękowania drowi Jerzemu Sikorze za udostępnienie i zgodę na publikację materiału ilustracyjnego

an accident. On the other hand, however, if the well was still in use, the dead animals would certainly contaminate it. In this context we should consider two important details. First, religious practices were abstract acts, often irrational and difficult to understand today. Second, not all wells may have played a strictly utilitarian role (or at least they could have played other roles at certain times). All these observations correspond well with the remarks made earlier by Grzegorz Teske (2000), who noticed that the well dug in the centre of the stronghold had water of very poor quality. Moreover, the well only played a subsidiary role, and was not



Fig. 4. Koszalin – Góra Chełmska, woj. zachodniopomorskie. Plan of an alleged mound and dog remains that lay nearby. After Kuczkowski 2013, fig. 73

Ryc. 4. Koszalin – Góra Chełmska, woj. zachodniopomorskie. Planigrafia domniemanego kurhanu oraz towarzyszących mu szczątków psa. Wg Kuczkowski 2013, ryc. 73.

essential given the fact that natural waterways were located very close to the stronghold (Teske 2000, 113).

These observations lead us to consider wells as features endowed with symbolic meanings in the worldviews of the Slavs. Without getting into too much detail here, it is worth noting that some scholars believe that the act of digging such water reservoirs may have been associated with the incorporation of the *sacrum* into the tamed structures of culture (Kowalski 2002, 113). Wells, therefore, became features with mediatory



Fig. 5. Gdańsk, woj. pomorskie. Remains of a rampart and dog remains, probably serving as a foundation offering. Photo and drawing R. Wiloch-Kozłowska. I would like to express my thanks to Renata Wiloch-Kozłowska for her kind permission to publish this illustration

Ryc. 5. Gdańsk, woj. pomorskie. Relikty wału grodu z ofiarą zakładzinową z psa. Fot./rys. R. Wiloch-Kozłowska. Chciałbym w tym miejscu złożyć podziękowania pani mgr Renacie Wiloch-Kozłowskiej za udostępnienie i zgodę na publikację materiału ilustracyjnego



Fig. 6. Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie, site 3. Dog skeleton in a pit. After Chudziak 2003, 161, fig. 7

Ryc. 6. Kałdus, woj. kujawsko-pomorskie, stan. 3. Szkielet psa odkryty w jednej z jam. Wg Chudziak 2003, 161, fig. 7

qualities and because of that they may have served an important role in ritual practices, including sacrificial acts. The finds from wells in Greater Poland are also discussed in this light, and some of them included horse skulls (Leśny 1974, 125; Rajewski 1974, 114).

We should not rule out the possibility that animal remains may have been thrown into the well after it had dried out (or ceased to be used). Such instances are known from antiquity and they are interpreted as thanks-giving offerings and/or as sacrifices which protected the access to (from?) places with sacred powers (De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63).

Discussion

In contemporary sociological thought animals are seen as different from humans and it is often believed that they are unconditionally subjugated to their dominance. All this hampers our attempts to understand the rules which governed past societies and especially their worldviews which did not stem from an anthropocentric perspective. Among these societies it was believed that the world of culture and nature permeated one another and the borders between the two were not always clearly demarcated. This also refers to the connections between humans and animals. It seems that this relationship started to take form already from the moment when humans began to think about the reality around them in an abstract way. But while the practical functions of animals have not changed significantly over the ages, their other symbolic aspects have been suffused with a certain polyvalence (Jennbert 2011, 41). In the opinion of some historians of religion, examining the role of animals in past systems of belief is “one of the keys to understand every civilisation” (Margul 1996, 8). This argument seems particularly valid with regard to societies whose religious practices are still understudied (such as the early medieval Western Slavs) and the value of such investigations has previously been emphasised in a number of studies on Slavic beliefs (e.g. Rajewski 1970; 1975; Kiersnowski 1990; Słupecki 1998; Kajkowski 2012; 2015; in press). Based on the results of these studies we may conclude that in Slavic beliefs animals such as horses, bears, boars and wolves played a very important role. Dogs also seem to have been significant in the worldviews of these people (cf. Kempieński 2001, 349; Dominiak 2011, 117).

Given the connection between myth and ritual, which is often emphasised in religious studies (e.g. Szyjewski 2003, 36; Walter 2006, 15; Rappaport 2007, 194), we have to ask what role dogs may have played in Slavic mythology? Unfortunately, the sources which could help us answer this question are very scarce. However, we may find some hints about the significance of dogs in religious beliefs of the Eastern Slavs. Under the year 980 *Povest vremennykh let* (PVL 27, 53) mentions a creature named Si(e)miargł which was one of the deities from Vladimir the Great’s pantheon. So far scholars have been unable to explain the genesis of this creature and the role which it could have had in pagan beliefs. However, based on decorative motifs in which this

being allegedly appears – including local and imported goods in Rus’ – we know that in the Early Middle Ages it was imagined as a half-dog and half-bird. According to some sceptical scholars, the existence of Iranian and Caucasian analogies to such a being rule out a possibility that it was worshipped among the Eastern Slavs. Other researchers, however, are less pessimistic in that regard (see discussion in Rybakow 1967; Strzelczyk 1998, 182; Čausidis 1999, 291; Kempniński 2001, 391; Gieysztor 2006, 187–188)¹⁴.

Another account which can reveal something about the special role of dogs among the Slavs tells of a Belarussian prince named Boj and his two favourite dogs: Stawr and Gawr. After their death he decided to establish a cult and forced his people to worship these animals. In a special time of the year, the followers of the prince were to bring food and drink to the place of their burial and consume it during a three-day feast. In the meantime, they summoned and called these dogs by uttering their names (Strzelczyk 1998, 192; Kempniński 2001, 399). It seems that this anecdote bears traces of depreciating pagan practices which were performed at cemeteries and graves. The question remains – what was their purpose? Did the author of this account refer to dead pagans as “dogs” (according to Christian rethoric) or was he familiar with some myth, which he modified for the purpose of his story? This, unfortunately, is impossible to know. What remains important, however, is that dogs were associated with places where the dead had been buried and with death generally. This connection is further strengthened by the fact that dogs often served as guardians of cattle. In Indo-European mythologies there existed certain deities which were directly responsible for cattle (Brückner 1970, 411; Kempniński 2001, 348). It is assumed that in the Slavic world a god responsible for cattle was Weles (or his hypostases) who also played the role of the god of the Otherworld and fertility (see the recent work of Łuczyński 2012 with further references).

¹⁴ In earlier scholarship there have been some attempts to find traces of the cult of Si(e)miargł (or Siem and Rgiel) in the Western Slavic lands. The basis for such inquiries were place-names with the prefix *Siem-* or *Rgiel-*. One example discussed in this context was a hill located in the town of Rgielsko (woj. wielkopolskie / Greater Poland) which displayed some features characteristic for early medieval sacral sites (Moeglich 2010, 218–220 with references). This interpretation is problematic, however, as it is based only on phenomenological premises. In the opinion of Jerzy Strzelczyk (1998, 182) it is not possible to find traces of Si(e)miargł cult only on the basis of place-names.

If we try to read the meanings which may have stood behind the Slavic cosmogonic myth involving a duel between the Thundergod (Perun) and his adversary (Weles) (Ivanov, Toporov 1974, 4–179; Tomicki 1979) and compare them with well-known Indo-European myths from other parts of Europe, we may notice an interesting correspondence – in many of them the enemy of the Thundergod or mythical hero acquired the shape of a dog (Herakles/Cerberus-Ortos, Indra/Cabala-Cyama, Cúchulainn/Culann-Baiscne, Tyr/Garm) (Kempiński 2001, 348; De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 62–63). It is also noteworthy that in all these stories, the dog embodied the forces of chaos or guarded the entrance to the Otherworld.

This archetypal Cerberus motif found its reflection in various religious beliefs. We know that in antiquity dogs were often used to guard temples or that images of dogs were placed on thresholds of buildings, even in case of normal houses (Forstner 1990, 293; De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63)¹⁵. It is possible that for this reason their bodies/bones may have been buried as sacrificial/foundation deposits (Pol. *ofiary zakładzinowe*). Also in cemeteries they could have been buried with a similar intention in mind. Dog remains placed outside the grave, in a pit delimitating a burial mound or in a liminal part of a cemetery, all possessed symbolic meanings. The dog as an animal with ambivalent connotations, which associated it with different spheres of the Cosmos, may have played a mediatory role. In Indo-European mythologies dogs were not only guardians that protected the entrances to the Otherworld, but also their exists, ensuring that no one would return from these places to the world of the living. Because of these beliefs dogs were also regarded as animals that could see and predict death. In my view, this motif, which is still present in 19th century folklore (Krauss 1890, 660; Toeppen 1892, 796; Moszyński 1929/1930, 258–259; Fischer 1932, 26, 35; 1934, 221), may have its reflection in one of the medieval written accounts. Widukind's chronicle describes events that took place in 934 and conflicts between the West Slavic tribe of Dalemici and Hungarians. Because the Slavs were concerned about the politics led by Henry I, they broke their allegiance with the Saxons and did not support his nomadic

¹⁵ We know only a few zoomorphic figurines which represent dogs from the Slavic area. None of these figures have been found in its north-western part. All such finds, however, are associated with past symbolism and pre-Christian worldviews (Militký 2000; Pokrovskaya 2007, 406; Galuška 2013, 596).

allies who wanted to reach the Empire by marching through Polabia. What draws attention is the way in which the Slavs communicated their disagreement to a march of foreign army through their territory. Widukind (I, 38) writes that they “offered a dog” which was regarded as a particularly derisive act of breaking the allegiance. This passage has been interpreted in various ways. Some scholars see it as a symbolic act and a kind of insult (Tyszkiewicz 1991, 145; Pleszczyński 2008, 62). Others consider it as a kind of magic practice that involved blocking the way of the army with an “unclean” animal. In effect, crossing this symbolic “boundary” was to cause death to the invaders (Kuczkowski 2009, 9). Whatever interpretation we choose, the symbolic undertones of this act do not raise any doubt. In my opinion, it is highly probable that it carried meanings which would be understood by both participants of the conflict¹⁶ and that they would see the dog as an animal related to the sphere of the Otherworld and also one that could predict death. In case of the Slavs these meanings would be associated with protection. The animal would serve as a kind of ‘symbolic barrier’ which guarded the access to their territories. In case of the Hungarians the meanings would be quite the contrary as among them the dog played a negative role – it prevented the army from continuing their march and ignoring it could lead to serious consequences¹⁷.

The textual account discussed above and the archaeological sources which we have reviewed in previous sections of this paper indicate one more possibility of interpreting the role of dogs in the beliefs of North-Western Slavs. It is connected with one of the oldest functions which are ascribed to such animals in Indo-European myths in which they act as guides of souls (Birket-Smith 1974, 171; Menache 1997, 24; Kobielski 2002, 258–259).

Conclusions

The information gathered so far shows the dog as a *psychopompos* and a guardian of the way to the land of the dead. The presence of dog remains in liminal areas and the relationship between these animals

¹⁶ On the meaning of dogs in the beliefs of the Hungarians and among other nomadic tribes see Dąbrowska 1979, 201–205; Kowalik 2004, 283.

¹⁷ In an ontological sense this act would correspond with the act of making sacrifices in liminal places.

and the dead allow us to perceive them as creatures strictly connected with the notions of death, but at the same time as protectors of the tamed world who guard it against undesired influences from *orbis exterior*. In the course of time, and perhaps also under the influence of Christian eschatological motifs, these features of dogs began to fade. In consequence we see a process of moving on from “mythical to allegorical hermeneutics, and further to symbolism and aesthetics” (Kowalski 2000, 105). In this process, the dog becomes a symbol which encompasses particularly negative qualities¹⁸.

Nevertheless, there are no premises to assume only a negative perception of dogs in Slavic paganism. As I have emphasised above, these animals had ambivalent features and meanings. It seems that these meanings were important for the Slavs and formed the ways in which they imagined their world to be and its genesis. In other words, among the pagan Slavs there was no sense of a linear dualism which is a characteristic feature of Christian beliefs (for more detailed discussion see Kajkowski in press) in which dogs were usually treated in an unfavourable way (Menache 1997, 23; Kobieliński 2002, 259)¹⁹. According to some scholars, such a perception of certain species of animals was intended to eliminate those creatures which played an important role in pagan worldviews and ritual practices (Kobieliński 2002, 21; Rosiński 2007, 54). As we have seen, the significant role of dogs in the religion (mythology?) of early medieval North-Western Slavs is implied by their sacrifices on altars²⁰

¹⁸ References to dogs appear in Polish phrases and sayings such as: *odszczękać coś, łgać jak pies, głodny lub zły jak pies, pieskie życie, zejść na psy, sukinsyn* (Krzyżanowski 1975; Wilska 2001, 464).

¹⁹ In early medieval historiography the comparison between humans and dogs brought negative associations (Tyszkiewicz 1991, 143). This is also clearly visible in the legal records from this period. From West Slavic lands we know of textual accounts which describe punishments involving forcing young dogs to suck breasts of unfaithful women or cases of sewing and drowning a dog in a bag with a person accused of murder (Maisel 1982, 317–318; Kowalski 2008, 97). We do not know the genesis of such practices and therefore we are unable to assess if they stem from pagan laws (this is how Kuczkowski 2009, 11 sees this matter, but he does not specify the basis for his argument) or whether they resulted from adapting Western European legal practices in the Slavic area (see examples in Rosik 2000, 252; Wilska 2001, 465; Dalewski 2005, 61; Althoff 2009, 62).

²⁰ We do not know whether or not this also involved ritual consumption of these animals. The lack of written accounts does not allow us to draw any conclusions in that regard.

and the burial of their bodies²¹ in liminal areas, including cult spaces, but also within settlement sites. There is much that indicates that the dog offerings in such places played the role of foundation offerings – that is offerings which were intended to protect a certain area against powers which may have been unfavourable for humans. At the same time they may have communicated meanings that resulted from seeing them similarly to the archetypal Cerberus – a dog who protected the entrance to and exit from the Otherworld. The belief in the existence of such an animal is confirmed in Indo-European mythical tradition, including Slavic beliefs, traces of which still prevailed in 20th century folklore (Rybakow 1967; Kropiej 1998, 162; Čausidis 1999, 291; Kajkowski 2015).

References

Primary sources

- Hirsch B. and Lohmann H.-E. (eds.) 1935. *Widukindi Res gestae Saxonicae*. In *Monumentis Germaniae Historicae, Scriptores, Rerum Germanicum*. Hannover.
- Sielicki F. (ed.) 1987. Powieść minionych lat. In *Kroniki staroruskie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 15–197.

Secondary sources

- Althoff G. 2009. *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Birket-Smith K. 1974. *Ścieżki kultury*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Błędowski P., Chudziak W. and Kaźmierczak R. 2009. Wczesnośredniowieczne grodzisko w Kałdusie, (gmina Chełmno, województwo kujawsko-pomorskie), stanowisko 3 (badania w latach 2005–2007). In A. Janowski, K. Kowalski and S. Słowiński (eds.), *XVI Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin 22–24.11.2007 r., Część 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego* (= *Acta Archaeologica Pomoranica* 3). Szczecin: SNAP Oddział w Szczecinie, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Muzeum w Stargardzie, 269–280.
- Brorsson T. 2010. *The Pottery from the Early Medieval Trading Site and Cemetery at Groß Strömendorf, Lkr. Nordwestmecklenburg* (= *Frühmittelalterliche Archäologie zwischen Ostsee und Mittelmeer* 1). Frankfurt: Reichert Verlag.
- Brückner A. 1970. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Chudziak W. 2003. *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim* (= *Mons Sancti Laurentii* 1). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Čausidis N. 1999. Mythical Pictures of the South Slavs. *Studia Mythologica Slavica* 2, 275–296.

²¹ It remains undetermined whether these animals were dead already, or whether they were killed for this purpose.

- Dalewski Z. 2005. *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Dąbrowska E. 1979. Węgrzy. In W. Szymański and E. Dąbrowska (eds.), *Awarzy, Węgrzy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- De Grossi Mazzorin J. and Minniti C. 2006 *Dog Sacrifice in the Ancient World: A Ritual Passage?* In L. M. Snyder and E. A. Moore (eds.), *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*. Oxford: Oxbow Books, 62–66.
- Dominiak D. A. 2011. Wilk i pies w środkowoeuropejskich znaleziskach archeologicznych od młodszej epoki kamienia do początków epoki żelaza. Interpretacja znaczeń kulturowych w świetle językoznawstwa i mitologii. In J. Gackowski (ed.), *Archeologia epok brązu i żelaza. Studia i materiały*. Vol. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 117–172.
- Fischer A. 1932. *Etnografia słowiańska, z. I: Połabianie*. Lwów–Warszawa: Książnica-Atlas.
- Fischer A. 1934. *Etnografia słowiańska, z. II: Łużyczanie*. Lwów–Warszawa: Książnica-Atlas.
- Forstner D. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Galuška L. 2013. Pendant with Depiction of Human Face from Early Medieval Barrow Cemetery near Hluk in Moravia. In J. Kolendo, A. Mierzwiński, S. Możdziejoch and L. Żegadło (eds.), *Z badań nad kulturą społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogusławowi Gedidze, w osiemdziesiątą rocznicę urodzin przez przyjaciół, kolegów i uczniów*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 591–598.
- Garbacz K. 1992. „Pochówek” zwierzęco ludzki odkryty na wielokulturowym stanowisku nr 1 w Grzybowie, gm. Staszów, woj. Tarnobrzeg. *Sprawozdania Archeologiczne* 44, s. 217–237.
- Gennep, van A. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gerds M. 2008. Das Gräberfeld des frühmittelalterliche Seehandelplatzes von Groß Strömkendorf, Lkr. Nordwestmecklenburg. [unpublished doctoral dissertation, Universität Kiel].
- Gerds M. 2013. Tiergrab, Tierbeigabe, Tierpopfer? Pferde und Hunde auf dem frühmittelalterlichen Bestattungsplatz von Groß Strömkendorf bei Wismar. In S. Kleingärtner, U. Müller and J. Scheschkewitz (eds.), *Kulturwandel im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Michael Müller-Wille*. Neumünster: Wachholtz Verlag, 127–138.
- Gieysztor A. 2006. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gräslund A.-S. 2004. Dogs in Graves – a Question of Symbolism? In B. S. Frizell (ed.), *PECUS. Man and Animal in Antiquity. Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome, September 9–12, 2002*. Rome: Swedish Institute in Rome, 167–176.
- Herrmann J. 1998a. *Ralswiek auf Rügen. Die slawisch-wikingischen Siedlungen und deren Hinterland. Teil II: Kultplatz, Boot 4, Hof, Propstei, Mühlenberg, Schloßberg*

- und Rugard* (= *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns* 33). Lübstorf: Archäologisches Landesmuseum.
- Herrmann J. 1998b. Some Remarks on Western Slavonic Cult Sites, their Tradition and Roots. The Archaeological Evidence. In H. Kóčka-Krenz and W. Łosiński (eds.), *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 467–472.
- Ivanov W. W. and Toporov W. N. 1974. *Issledovaniâ v oblasti slavânskih drevnostej: leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Nauka.
- Jennbert K. 2003. Animal Graves. Dog, Horse and Bear. *Current Swedish Archaeology* 11, 139–152.
- Jennbert K. 2011. *Animals and Humans. Recurrent Symbiosis in Archaeology and Old Norse Religion*. Lund: Nordic Academic Press.
- Jöns H. and Mazurek W. 1998. Groß Strömkendorf – nadmorska osada rzemieślniczo-handlowa i cmentarzysko z okresu wczesnosłowiańskiego nad Zatoką Wismarską. *Slavia Antiqua* 39, 181–214.
- Kajkowski K. 2012. The Boar in the Symbolic and Religious System of Baltic Slavs in the Early Middle Ages. *Studia Mythologica Slavica* 15, 201–215.
- Kajkowski K. 2015. Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians. *Studia Mythologica Slavica* 18, 15–34.
- Kajkowski K., in press. Depozyty zwierzęce na nekropolach zachodniosłowiańskich. Kilka uwag do dyskusji nad genezą fenomenu grobu komorowego na obszarze wczesnośredniowiecznej Polski.
- Kara M. 2012. Słowo wstępne. In M. Kara (ed.), *Wyniki analiz specjalistycznych materiałów wczesnośredniowiecznych z gnieźnieńskiego zespołu osadniczego*. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego, 7–13.
- Kempiński A. M. 2001. *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Kiersnowski R. 1990. *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kmeťová P. 2006. Postavenie psa v spoločnosti doby halštatskej. *Medea – Studia Mediaevalia et Antiqua* 10, 7–45.
- Kobielus S. 2002. *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Koszalka J. 2012. Materiał roślinny z wczesnośredniowiecznej osady na wyspie Jeziora Świętego w Gnieźnie, stanowisko 22. In M. Kara (ed.), *Wyniki analiz specjalistycznych materiałów wczesnośredniowiecznych z gnieźnieńskiego zespołu osadniczego*. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego, 253–266.
- Kowalik A. 2004. *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Kowalski P. 2000. *Zwierozczekoupioiry, wampiry i inne bestie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kowalski P. 2002. *Woda żywa. Opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Kowalski P. 2008. Ciało w opresji. Zabijanie w Chronografii Andrzeja Komanieckiego. In K. Leńska-Bąk and M. Sztandara (eds.), *Doświadczane, opisywane,*

- symboliczne. *Ciało w dyskursach kulturowych* (= *Stromata Anthropologica* 3). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 91–106.
- Krauss T. S. 1890. Powrót umarłych na świat. Studium wiary ludowej południowo-słowiańskiej. *Wisła* 4(3), 657–683.
- Kropej M. 1998. The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopetic Heritage. *Studia Mythologica Slavica* 1, 153–167.
- Krzyżanowski J. 1975. *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin, t. II*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kuczkowski A. 2004. Stan i potrzeby badań nad Górą Chełmską (Krzyżanką) koło Koszalina. *Koszalińskie Zeszyty Muzealne* 24, 69–95.
- Kuczkowski A. 2009. Magiczno-religijne elementy sztuki wojennej u Słowian Zachodnich wczesnego średniowiecza. *Acta Militaria Mediaevalia* 5, 7–19.
- Kuczkowski A. 2013. *Cholin-Gollenberg-Góra Chełmska. Źródła archeologiczne do dziejów Góry Chełmskiej koło Koszalina* (= *Koszalińskie Zeszyty Muzealne, seria B-VIII – Archeologia III*). Koszalin: Muzeum w Koszalinie.
- Kurnatowska Z. 1995. Grody santockie w świetle dotychczasowych badań archeologicznych. In D. Rymar, Z. Czarnuch and S. Janicka (eds.), *Santok – początki grodu. Materiały z sesji historycznej*. Gorzów Wielkopolski: Towarzystwo Przyjaciół Archiwum i Pamiątek Przeszłości, 10–35.
- Larson G., Karlsson E. K., Perri A., Webster M. T., Ho S. Y. W., Peters J., Stahl P. W., Piper P. J., Lingaas F. and Fredholm M. 2012. Rethinking Dog Domestication by Integrating Genetics, Archaeology, and Biogeography. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 109, 78–88.
- Lepówna B. 1981. Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII wieku. *Pomorania Antiqua* 10, 169–198.
- Leśny J. 1974. W sprawie kultu pogańskiego na Ostrowie Lednickim we wczesnym średniowieczu. *Slavia Antiqua* 21, 119–135.
- Łeńska-Bąk K. 2002. *Sól ziemi*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Łuczynski M. 2012. Kognitywna definicja Welesa-Wołosza: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego i mitologicznego obrazu świata. *Studia Mythologica Slavica* 15, 169–178.
- Łuka J. L. 1973. *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Maisel W. 1982. *Archeologia prawna Polski*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Makowiecka M. and Makowiecki D. 2005. Stan badań nad użytkowaniem zwierząt w okresie rozwoju postłużyckich ugrupowań „pomorsko-kloszowych”. In M. Fudziński and H. Paner (eds.), *Aktualne problemy kultury pomorskiej*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne, 349–360.
- Makowiecki D. 2004. Wędrówki zwierząt jako przykład działalności gospodarczej i pozagospodarczej człowieka. In S. Moździoch (ed.), *Wędrówki rzeczy i idei w średniowieczu* (= *Spotkania Bytomskie* 5). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 335–362.
- Makowiecki D. 2012. Wyniki badań archeozoologicznych szczątków kostnych z wykopalisk w Gnieźnie, stanowisko 22. In M. Kara (ed.), *Wyniki analiz specjali-*

- stycznych materiałów wczesnośredniowiecznych z gnieźnieńskiego zespołu osadniczego. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego, 153–252.
- Makowiecki D. 2014. Studia archeozoologiczne nad znaczeniem wczesnośredniowiecznej i średniowiecznej fauny łęczyckiego grodu. In R. Grygiel and T. Jurerek (eds.), *Początki Łęczycy 1. Archeologia środowiskowa średniowiecznej Łęczycy. Przyroda. Gospodarka. Społeczeństwo*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, 261–437.
- Makowiecki D. and Makowiecka M. 2010. Charakterystyka zwierzęcych depozytów szkieletowych. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 159–165.
- Maltby M. 2012. From Alces to Zander: A Summary of the Zooarchaeological Evidence from Novgorod, Gorodishche and Minino. In M. Brisbane, N. Makarov and E. Nosov (eds.), *The Archaeology of Medieval Novgorod in Context. Studies in Centre/Periphery Relations*. Oxford: Oxbow Books, 351–379.
- Margul T. 1987. *Religie jako święte przekazy. Repetytorium z teorii i fenomenologii religii dla studentów wyższych lat kierunku religioznawstwa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Margul T. 1996. *Zwierzę w micie i kulcie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Menache S. 1997. Dogs: God Worst Enemies? *Society and Animals* 5(1), 23–44.
- Militký J. 2000. Hundefigur. In A. Wieczorek and H.-M. Hinz (eds.), *Europas mitte um 1000. Katalog*. Stuttgart: Theiss Verlag, 100.
- Moeglich M. 2010. Kształtowanie się i przemiany przestrzeni sacrum na obszarze wczesnośredniowiecznych Pałuk. In K. Bracha and C. Hadamik (eds.), *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*. Warszawa: DiG, 213–224.
- Montgomery J. E. 2000. Ibn Fadlan and the Rusiyyah. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, 1–25.
- Moszyński K. 1929/1930. Pies w wierzeniach i obrzędach. *Lud słowiański. Pismo poświęcone dialektologii i etnografii Słowian* 1(2), 257–266.
- Moździoch S. and Przysiężna-Pizarska M. 2009. Tajemnice grodu Rechen. *Archeologia Żywa* 3(43), 10–17.
- Müller H.-H. 1980. Tieropfer in der slawischen Tempelburg von Arkona auf Rügen. In B. Chropovský (ed.), *Rapports du IIIe Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava, 7–14 Septembre, 1975*, Vol. 2, Bratislava: Veda, 307–311.
- Müller H.-H. 1991. Tierreste in Brandbestattungen und ihre Bedeutung für die Rekonstruktion der Bestattungssitten. In F. Horst and H. Keiling (eds.), *Bestattungswesen und Totenkult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Beiträge zu Grabbrauch, Bestattungssitten, Beigabenanssetzung und Totenkult*. Berlin: Akademie – Verlag, 377–380.
- Nowina-Sroczyńska E. 1991. Przezroczyście ramiona ojca: (fragmenty etnologiczne). *Łódzkie Studia Etnologiczne* 30, 125–137.
- Otto R. 1993. *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*. Wrocław: Thesaurus Press.

- Paddenberg D. 2000. Studien zu frühslawischen Bestattungssitten in Nordostdeutschland. *Offa* 57, 231–345.
- Perri A. in press. A Typology of Dog Deposition in Archaeological Contexts.
- Pleszczyński A. 2008. *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963–1034). Narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pokrovskaya L. V. 2007. Ritual Objects from Novgorod: The Finds from Troitsky Excavations 1973–1999. In M. Brisbane and J. Hather (eds.), *Wood Use in Medieval Novgorod*. Oxford: Oxbow Books, 399–417.
- Prummel W. 1992. Early Medieval Dog Burials among the Germanic Tribes. *Helinium* 32(1/2), 132–194.
- Rajewski Z. 1970. Pech und Tier bei den Slawen. *Zeitschrift für Archäologie* 4, 46–53.
- Rajewski Z. 1974. Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora. *Slavia Antiqua* 21, 111–117.
- Rajewski Z. 1975. Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych. *Wiadomości Archeologiczne* 39, 516–521.
- Rappaport R. A. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Rębkowski M. 2007. *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*. Szczecin: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział w Szczecinie.
- Rogozińska-Goszczyńska, R. 1964. Sprawozdania z badań na stanowisku Stradów III, pow. Kazimierza Wielka, za lata 1959–1962. *Sprawozdania Archeologiczne* 16, 345–354.
- Rosik S. 2000. *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold) (= Acta Universitatis Wratislaviensis 144)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rosiński F. M. 2007. Zwierzęta w ujęciu biblijnym. In P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk and M. Sztandara (eds.), *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym (= Stromata Anthropologica 1)*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 49–72.
- Rybakow B. A. 1967. Rusalii i bog Simargl-Pereplut. *Sovetskaâ arheologia* 2, 91–116.
- Sikora J. and Trzciński Ł. 2014. Stan badań archeologicznych nad wczesnym średniowieczem w rejonie Chojnic i Tucholi. In H. Paner, M. Fudziński and W. Świętosławski (eds.), *Pomorze we wczesnym średniowieczu w świetle źródeł archeologicznych. Historia, stan aktualny i potrzeby badań*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne, 143–168.
- Słupecki L. P. 1998. *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Stasiak W. and Grygiel R. 2014. Pozostałe materiały ruchome. In R. Grygiel and T. Jurek (eds.), *Początki Łęczycy 2. Archeologia o początkach Łęczycy*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, 182–223.
- Strzelczyk J. 1998. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.

- Svetieva A. 2002. He Is a Dog, But I Am a Bigger Dog Than He Is. *Studia Mythologica Slavica* 5, 131–144.
- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Taylor A. 2003. Burials with the Romans. *British Archaeology* 69.
- Teske G. 2000. Ze studiów nad osadnictwem grodowym w południowo-wschodniej Wielkopolsce. *Slavia Antiqua* 41, 107–128.
- Toeppen M. 1892. Wierzenia mazurskie (Dalszy ciąg). *Wisła* 4(4), 758–797.
- Tomicki R. 1979. Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia. *Etnografia Polska* 23(2), 169–184.
- Tyszkiewicz L. A. 1991. *Słowianie w historiografii wczesnego średniowiecza od połowy VI do połowy VII wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Walter P. 2006. *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Węgrzynowicz T. 1982. *Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok*. Warszawa: Państwowe Muzeum Archeologiczne.
- Wiloch-Kozłowska R. 2013. Wyniki badań archeologicznych prowadzonych na wale grodziska gdańskiego przy ul. Grodzkiej 9 i Grodzkiej 19. In E. Fudzińska (ed.), *XVIII Sesja Pomoroznawcza. Vol. 1. Od epoki kamienia do wczesnego średniowiecza*. Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku, 395–423.
- Wiloch-Kozłowska R. and Kościński B. 2009. Wstępne wyniki badań ratowniczych prowadzonych w Gdańsku przy ulicy Grodzkiej. In A. Janowski, K. Kowalski and S. Słowiński (eds.), *XVI Sesja Pomoroznawcza, Szczecin 22–24.11.2007 r., Część 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*. (= *Acta Archaeologica Pomoranica* 3). Szczecin: SNAP Oddział w Szczecinie, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Muzeum w Stargardzie, 505–512.
- Wilka M. 2001. Biały piesek w kulturze dworskiej późnego średniowiecza. In W. Iwańczak and S. K. Kuczyński (eds.), *Ludzie, kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*. Warszawa: Instytut Historii PAN, Instytut Historii Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, Wydawnictwo DIG, 463–473.
- Wrzesiński J. 1999. Cmentarzysko wczesnośredniowieczne jako centralne miejsce praktyk religijnych i odbicie lokalnej struktury społecznej – przykład Dziekanowic. In S. Moździoch (ed.), *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej* (= *Spotkania Bytomskie* 3). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 257–271.
- Zimmer S. 2009. 'Sacrifice' in Proto-Indo-European. *The Journal of Indo-European Studies* 37(2), 178–190.
- Zinoviev A. Z. 2012. Of Friends and Food: Dogs in Medieval Novgorod the Great. *Archaeologia Baltica* 17, 152–157.
- Zoll-Adamikowa H. 1966. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski, cz. I. Źródła*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.

Kamil Kajkowski

Pies w wierzeniach pogańskich wczesnośredniowiecznych Słowian Północno-Zachodnich

Zagadnienia wstępne

Pies należy do najstarszych znanych człowiekowi i udomowionych gatunków zwierzęcych (Kmeťová 2006; Larson *et al.* 2012). W opinii badaczy ssaki te hodowano przede wszystkim z myślą o wykorzystaniu ich jako stróżów, zarówno dobytku nieruchomego, jak i posiadanych dóbr. Z czasem okazało się, że są to także doskonali towarzysze walki, polowań i codziennych zajęć (Jennbert 2003, 148; Zinoviev 2012, 154). Udomowione zwierzęta nie były jednak wyłącznie uczestnikami życia ekonomicznego i społecznego. Szybko stały się również ważnym elementem sfery symbolicznej. Zakłada się, że włączenie ich do życia religijnego mogło nastąpić już u zarania kształtowania abstrakcyjnych poglądów na otaczającą człowieka rzeczywistość (Makowiecki 2004, 338). Rozwój takiego myślenia miał się opierać na roli, jaką człowiek przypisywał własnemu istnieniu umiejscowionemu pomiędzy Naturą i Kulturą. Szczególną rolę odgrywały tutaj zwierzęta dzikie i stanowiące zagrożenie. Poprzez swój tryb życia wymykały się one ludzkiemu poznaniu, skutkiem czego nie tylko pobudzały ciekawość, ale także (a może przede wszystkim) wzbudzały podziw i lęk – zatem postrzegano je w podobnych wartościach w jakich widziano elementy świata *sacrum* (Otto 1993). Dla różnych regionów świata były to inne gatunki wkomponowane w ekosystem określonego obszaru geograficznego. Z treści zachowanych przekazów mitycznych wiemy, że na terenie Starego Kontynentu odczucia te wzbudzały przede wszystkim niedźwiedź, wilk i dzik, ale także jeleni, łabędzie oraz niektóre gatunki zwierząt udomowionych (koń, byk, koza). Wszystkie one były istotną częścią wyobrażeń religijnych, tworząc – by użyć słów Tadeusza Marguła (1987, 219) lokalny zoopanteon. Wiele wskazuje też na to, iż w niektórych systemach ideowych pies integralną częścią był pies.

Miejsce jakie zwierzę to zajmowało w wierzeniach i czynnościach obrzędowych wywodzone jest od dwóch czynników: pokrewieństwa z wilkiem oraz umiejętności wyczuwania zbliżającego się niebezpieczeństwa – niebezpieczeństwa, którego konsekwencją mogła być śmierć. Powodowało to wykreowanie ambiwalentnego stosunku do psa, który z jednej strony kodował pozytywnie waloryzowane sensy związane z bezpieczeństwem i lojalnością, z drugiej zaś łączył się z zagrożeniem (Kempiński 2001, 349; Svetieva 2002, 137).

Odnajdowane w trakcie badań archeologicznych źródła w postaci szczątków tych zwierząt, w szczególności zaś kontekst ich zalegania (zob. Tab. 1), wskazują iż mogły one odgrywać jakąś rolę także w życiu symbolicznym spo-

Tabela 1. Szczątki psów na stanowiskach północno-zachodniosłowiańskich

Lp.	Lokalizacja	Opis znaleziska	Chron.	Literatura
1.	Arkona, kr. Vorpommern-Rügen	Grodzisko. Kości zwierzęce odkryte w ośrodku kultu. Wśród rozpoznanych gatunkowo szczątki psa, konia, jelenia, zająca, kreta, kormorana i in.	IX/X w.	Müller 1980; 1991; Miś 1997, 122
2.	Chmielno, woj. pomorskie	Grodzisko. W jednej z jam odnaleziono spoczywający na jej dnie szkielet psa.	Wczesne średniowiecze	Łuka 1973, 34
3.	Dzianowice, woj. wielkopolskie	Cmentarzysko. Czaszka psa pod dłonią szkieletu mężczyzny w wieku <i>maturus</i> . Związek czaszki z grobem nie jest pewny.	2. poł. X – 1. poł. XI w.	Wrzesiński 1999, 265
4.	Gdańsk, woj. pomorskie	Grodzisko. Pod przyciesią ściany chaty nr 6 zalegał pozbawiony głowy szkielet niedużego zwierzęcia (być może psa).	2. poł. XI w.?	Lepówna 1981, 183
5.	Gdańsk, woj. pomorskie	Grodzisko. W jednej ze skrzyni konstrukcyjnych wału grodu, w pobliżu bramy odsłonięto pochówek psa. Obok szkieletu zwierzęcia znaleziono fragmenty czterech naczyń, które wypchione były owocami poziomek, czarnych jagód, czarnego bzu i żyta oraz kąkolem i szczawiem polnym.	2. poł. XI w.	Wiloch-Kozłowska, Kościński 2009, 505–506; Wiloch-Kozłowska 2013, 402
6.	Gniezno, woj. wielkopolskie	Wyspa na jeziorze Świąte. W jednej z jam odkryto szkielet psa złożony bez dodatkowego wyposażenia.	VIII – poł. X w.	Makowiecki 2012, 202, tab. 40 i 41
7.	Gniezno, woj. wielkopolskie	Wyspa na jeziorze Świąte. W jednej z jam odnotowano kości szkieletu noworodka psa oraz niewielkie taksony ziaren zbóż.	VIII – poł. X w.	Makowiecki 2012, 202, tab. 40 i 41; Koszałka 2012, 255
8.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Niekompletny szkielet ok. 2-letniego psa. W wypełnisku jamy dwa fragmenty naczyń ceramicznych.	VIII – pocz. IX w.	Gerds 2008
9.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Złożone w jednej jamie kości konia i psa. Szkielet ok. 5-letniego konia ułożony na lewym boku. Depozycja czaszki wskazuje, że zwierzę poddano dekapitacji. W pobliżu kręgów szyjnych odnotowano szklany niebieski paciorek i obrączkę/pierścionek z brązowej blachy, być może pierwotnie zawieszony na szyi zwierzęcia. Szkielet okolo 2-letniego psa zalegał w centralnej części jamy.	VIII – pocz. IX w.	Gerds 2008
10.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Niemal kompletnie zachowany szkielet 1,5-letniego psa złożonego na boku we wschodniej części rowu pierwotnie delimitującego kurhan skrywający pochówek szkieletowy mężczyzny złożonego w trumnie, wewnątrz której odkryto sprzączkę do pasa i pozostałości żelaznego noża.	VIII – pocz. IX w.	Jöns, Mazurek 1998, 197 – 198; Gerds 2008

Ciąg dalszy Tabeli 1.

Lp.	Lokalizacja	Opis znaleziska	Chron.	Literatura
11.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Szczątkowo zachowane kości niewielkiego ssaka (psa?) złożonego we wschodniej części rowu pierwotnie delimitującego kurhan skrywający pochówek szkieletowy mężczyzny złożonego w trumnie, wewnątrz której odkryto sprzączkę do pasa i pozostałości żelaznego noża.	VIII – poc. IX w.	Jöns, Mazurek 1998, 197–198; Gerds 2008
12.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Niemal kompletnie zachowany szkielet psa (ob. nr 234). Zwierzę leżało na plecach z kończynami skierowanymi ku górze.	VIII – poc. IX w.	Gerds 2008
13.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Niekompletny szkielet psa. W jamie odnotowano obecność szczątków drewna – trumny, komory, moszczenia jamy?	VIII – poc. IX w.	Gerds 2008
14.	Groß Strömkendorf, Kr. Wismar	Cmentarzysko. Jama zawierająca ułożone w porządku anatomicznym kości konia i psa. Szkielet psa ułożony został wzdłuż, natomiast konia w poprzek jamy.	VIII – poc. IX w.	Gerds 2008
15.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie, stan. 1	Grodzisko. W trakcie badań prowadzonych w południowo-wschodniej części grodziska, poza linią zewnętrznych umocnień, natrafiono na trzy szkielety końskie i jeden należący do psa. Ułożony na lewym boku szkielet psa znajdował się w jamie przykrytej warstwą pisaku zawierającej liczne szczątki organiczne. Obiekt w górnej części wtórnie naruszony został przez fosę.	2. poł. XI–XII w.	Chudziak 2003, 107–108; Błędowski <i>et al.</i> 2009, 270
16.	Kaidus, woj. kujawsko-pomorskie, stan. 4.	Cmentarzysko. W trakcie badań prowadzonych w północno-wschodniej części cmentarzyska odkryto obiekt zawierający niemal kompletny (nie zachowała się czaszka) ułożony na prawym boku szkielet co najmniej 2-letniego psa. Prawdopodobnie, że można go wiązać z ustykuwanym w pobliżu pochówkiem mężczyzny w wieku <i>maturus</i> .	koniec XI – poł. XII w.	Błędowski <i>et al.</i> 2009, 270; Makowiecki, Makowiecka 2010, 162
17.	Koszalin-Góra Chełmska, woj. zachodniopomorskie	Cmentarzysko. Naczynie z popupanymi szczątkami psa. Odnotowane w nawastwieniach interpretowanych jako relikty rowu okalającego domniemany kurhan.	poł. XI – poł. XIII w.	Kuczkowski 2013, 87
18.	Łęczycza, woj. łódzkie	Grodzisko. Kilka szkieletów psów miało znajdować się w studni zlokalizowanej na majdanie.	XII/XIII w.?	Makowiecki 2014, 264
19.	Menzlin, Kr. Mecklenburg	Cmentarzysko. Szkielet psa spoczywający w nasypie kurhanu, wokół urny zawierającej spalone szczątki ludzkie. W naczyniu odnotowano dodatkowo żelazny podwójny nit lub okucie, dwa fragmenty żelaznego okucia wiadra, jeden z nich z blachą brązową, nieokreślone fragmenty przedmiotów żelaznych.	VIII/IX w.	Paddenberg 2000, 310-315
20.	Ostrowite, woj. pomorskie	Cmentarzysko. Mocno zniszczone pochówek małego ssaka, najprawdopodobniej psa. Szczątki zarejestrowano na skraju domniemanego kurhanu.	koniec XI – XII/XIII w.	Sikora, Trzciński 2014, 151

Lp.	Lokalizacja	Opis znaleziska	Chron.	Literatura
21.	Ralswiek, kr. Vorpommern-Rügen	Sanktuarium, tzw. plaża kultowa. W centralnej części obiektu znajdował się negatyw drewnianego słupa otoczonego u dołu brykami kamiennymi. W najbliższym otoczeniu zalegały szczątki interpretowane jako pozostałości składanych tu ofiar. Obok ludzkich odkryto kości zwierząt – głównie należących do koni, bydła i psów.	2. poł. VIII w.	Herrmann 1998a, 7, 219; 1998b, 467
22.	Ryczyn, woj. śląskie	Grodzisko. Pomiędzy jednym z obiektów a wałem grodu natrafiono na ślad po rowie wkopanym w warstwę gliny. W jego wypełnisku odkryto ślady spalonych, nieokreślonych konstrukcji drewnianych. Pod warstwą spalenizny zalegały cztery czaszki zwierzęce. Trzy należały do koni, jedna do psa.	X w.	Moździoch, Przysiężna-Pizarska 2009, 12
23.	Ryczyn, woj. śląskie	Grodzisko. Odkryta „wewnątrz obwarowań grodowych „jodziopodobna” konstrukcja skonstruowana z ułożonych na ubitej glinie desek podpartych łukowato wygiętymi legarami. Wewnątrz obiektu znajdowały się ułożone warstwami szczątki zwierzęce. Oprócz kości bydła, owcy, kozy, ptaków i ryb odnotowano obecność pozostałości połowy szkieletów konia, świni i psa.	X w.	Moździoch, Przysiężna-Pizarska 2009, 12
24.	Stradów, woj. małopolskie	Na obszarze cmentarzyska natrafiono na jamę zawierającą szczątki ponad 40 psów. Kilkanaście z nich ułożono z zachowaniem układu anatomicznego wzdłuż zachodniego brzegu jamy. W części środkowej i wschodniej szkielety leżały beładnie. Zaobserwowane na części kości ślady ingerencji mechanicznej pozwalają domniemywać, iż przynajmniej część szkieletów zostało poćwiartowanych. W tym samym obiekcie odnotowano obecność pochówku dziecka. W wypełnisku jamy znajdowały się także nieliczne fragmenty naczyń glinianych.	XII w.	Rogozńska-Goszczyńska 1964, 349; Zoll-Adamikowa 1966, 98–99

łeczności zamieszkujących we wczesnym średniowieczu północno-zachodnią część Słowiańszczyzny¹. Należy jednak postawić pytanie, jaka była to rola.

Sanktuaria

Wydaje się, iż poszukując odpowiedzi na pytanie o rolę psów w wierzeniach dawnych Słowian należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kości tych zwierząt zarejestrowane w obrębie sanktuariów. Okazuje się jednak, że znamy je zaledwie z kilku stanowisk: Arkony, Ralswiek, Ryczyna² i być może Gniezna³. Ze względu na przypisywany tym stanowiskom charakter notowane tutaj szczątki zwierzęce na ogół charakteryzuje się jako relikty ofiar lub/i uctw obrzędowych. Niemniej jednak brak specjalistycznych badań archeozoologicznych nie pozwala na wysunięcie bardziej szczegółowych wniosków. Warto jednak zwrócić uwagę, że w opinii niektórych badaczy, cechą determinującą poświęcanie psów (lub ich części) na ołtarzach⁴ miał być przede wszystkim ich związek z siłami natury chthonicznej, jak również wyjątkowo skuteczna rola w działaniach magicznych (Zimmer 2009, 185–186).

Cmentarze

Nieliczna wymieniona dotąd grupa znalezisk może być poszerzona o wyniki badań wykopaliskowych przeprowadzonych w miejscach chowania zmarłych. Odnajdowane na cmentarzyskach obiekty zawierające szczątki psów z reguły interpretuje się jako związane z pochówkami ludzi. W takim ujęciu pozostałości psów określa się jako dary wskazujące na pozycję społeczną zmarłego, bądź też na związki emocjonalne, jakie mogły łączyć człowieka i złożone obok zwierzę (Prummel 1992, 150; Jennbert 2003, 148). Niemniej jednak, na omawianym obszarze nie odnotowano, jak dotąd, grobów ludzkich zawierających kości psa⁵. Szczątki tego zwierzęcia rejestruje się

¹ Pod pojęciem Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej rozumiem obszar położony w zlewisku Morza Bałtyckiego, składający się z większości dzisiejszych ziem polskich (z wyjątkiem związanej, w okresie wczesnośredniowiecznym, z osadnictwem pruskim części północno-wschodniej) oraz dorzecza Łaby i Soławy.

² Zastanawiające jest zaskakujące podobieństwo odkrytych relikwów (por. Tab. 1) ze słynnym opisem śmierci „wareskiego naczelnika” autorstwa ibn Fadlana (Montgomery 2000).

³ O ile zaakceptujemy taką interpretację wyników badań archeologicznych (zob. Kara 2012).

⁴ Terminu „ołtarz” używam jako synonimu miejsca dokonywania czynności rytualnych. Zagadnienie słowiańskich „stołów ofiarnych” to odrębny problem badawczy, który nie ma większego znaczenia dla podjętych niżej kwestii.

⁵ W związku z tym problem ten pozostać musi na marginesie prezentowanych rozważań. Warto jednak wspomnieć o teorii Anne-Sofie Gräslund (2004, 169), wedle której intensyfikacja „pochówków” psów mogła mieć związek z rozprzestrzenia-

wyłącznie w osobnych jamach położonych w mniejszej lub większej odległości od mogił ludzkich. Wyjątkiem może być tutaj sytuacja zaobserwowana w jednym z pochówków z Dziekanowic (Wrzesiński 1999, 265). W tym jednak przypadku w grobie mężczyzny zmarłego w wieku *maturus* zarejestrowano wyłącznie czaszkę psa. Ułożenie jej pod dłonią nieboszczyka mogłoby wskazywać na łączący ich związek emocjonalny. Warto jednak zauważyć, że analiza stratygrafii omawianego obiektu wykazała, że został on wkopany we wcześniejszy obiekt, związany z warstwami osadniczymi⁶. W tych okolicznościach związek szczątków zwierzęcia ze szkieletem ludzkim nie jest pewny.

Nie do końca również wiadomo, jak należy interpretować odkrycie, którego dokonano w Stradowie (por. Tab. 1). Nie wiemy bowiem, czy zaobserwowaną tu sytuację należy łączyć z treściami symbolicznymi nadawanymi szczątkom ludzkim, czy też zwierzęcym. Innymi słowy – czy te ostatnie miały z jakichś względów towarzyszyć pochówkowi dziecka, czy też pochówek ten umieszczono w takim, a nie innym miejscu ze względu na obecność kości psów. Nie znamy dotąd analogii mogących poświadczać pierwszą z możliwości. Natomiast na drugą wydają się wskazywać dwie cechy; ślady urazów mechanicznych (odnotowane w wyniku badań archeozoologicznych) oraz treści symboliczne, jakie mogły wiązać się ze zwłokami dziecka. Trudno określić, w jakich okolicznościach mogły powstać te pierwsze. Niewykluczone, że są one świadectwem działalności miejscowego raka. W taki właśnie sposób zinterpretowano zbiorową „mogilę” obdartych ze skóry psów, odkrytą w trakcie badań na Starym Mieście we Wrocławiu (Węgrzynowicz 1982, 21)⁷. Być może w analizowanym przypadku jakieś znaczenie mogła mieć pozycja, którą najmłodsi zajmowali w strukturach społecznych. Uważa się, że w tradycyjnych systemach religijnych mógł być on zbliżony do waloryzacji jaką nadawano dzieciom w magicznej kulturze ludowej. Z jednej strony niewinność i bezpłciowość, które w szczególnie sposób predestynowały je do roli mediatora między Tym i Tamtym światem, z drugiej strony hybrydalność, tkwienie w stanie inicjalnym, stwarzały realne niebezpieczeństwo dla zasad regulujących byt grupy (Nowina-Sroczyń-

niem chrześcijaństwa na różnych obszarach Europy. Niewykluczone, że podobny związek mógł zachodzić także na obszarze wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej. Może na to wskazywać chronologia większości z analizowanych stanowisk. Co więcej, znaczną ich część odnotowano na cmentarzyskach interpretowanych jako chrześcijańskie (por. Tab. 1). Podkreślę jednak raz jeszcze – w żadnych z charakteryzowanych przykładów nie zaobserwowano bezpośredniego związku między szkieletem psa a pochowaną osobą (tzn. kości zwierzęce nigdy nie spoczywały w jednej jamie, w towarzystwie szczątków ludzkich).

⁶ Chciałbym w tym miejscu podziękować J. Wrzesińskiemu za konsultację w sprawie tego znaleziska.

⁷ Pytanie o cel uśmiercania zwierząt nie ma większego znaczenia dla analizowanego problemu. Zakłada się, iż pies nie miał znaczenia w pożywieniu dawnych społeczności, jednak dane archeozoologiczne potwierdzają, że jego tusza incydentalnie mogła być konsumowana (Kurnatowska 1995, 13; Makowiecka, Makowiecki 2005, 356; Maltby 2012, 376; Zinoviev 2012, 154).

ska 1991; Kowalski 2000, 141; Łeńska-Bąk 2002, 90; van Gennepe 2006, 74)⁸. Czy w związku z tym, biorąc pod uwagę ambiwalencję znaczeń nadawanych psom, pochówek ze Stradowa mógł zawierać szczątki dziecka wykluczonego z (nie włączonego do) struktur lokalnej społeczności?⁹ Trudno dać tutaj jednoznaczną odpowiedź. Tym bardziej, że nie można w analizowanym przypadku wykluczyć trzeciej jeszcze możliwości. Mianowicie aktu wotywnego. Rytuał polegający na składaniu dzieci wraz z psami w ofierze znamy już z okresów pradziejowych (Taylor 2003). W podobny sposób interpretuje się znalezisko z Grzybowa (Garbacz 1992; zob. przyp. 5). Niemniej jednak, brak wczesnośredniowiecznych analogii zachodniosłowiańskich powoduje, iż nie można tu wyjść poza nawias roboczej hipotezy.

Jako ofiary charakteryzuje się szkielety psów odkryte na cmentarzysku w Groß Strömkendorf (Gerds 2008). Co ciekawe, w dwóch przypadkach odnaleziono je w jednej jamie ze szczątkami koni (Ryc. 1) – zwierzętami zajmującymi ważną pozycję w wierzeniach wczesnośredniowiecznych Słowian Zachodnich (szerzej na ten temat: Kajkowski in press, tam dalsza literatura).

W przypadku omawianego stanowiska pojawiają się jednak dość poważne problemy z próbą określenia atrybucji kulturowej zaobserwowanych zjawisk. Przekonująco utożsamia się je bowiem ze znaną ze źródeł pisanych osadą handlową Reric (Jöns, Mazurek 1998; Gerds 2013), która była ośrodkiem o charakterze multikulturowym i wieloetnicznym. Wszelkie próby interpretacji dodatkowo utrudnia brak całościowego opracowania wyników prowadzonych tutaj badań archeologicznych¹⁰. Z powodu braku opubliko-

⁸ Ciekawym przykładem obrazującym takie postrzegania dzieci jest XIV-wieczny obiekt odkryty na cmentarzysku w podkarpackim Grzybowie. W jego wnętrzu znajdował się szkielet kilkumiesięcznego płodu złożonego w glinianym naczyniu. W wypełniku jamy odnotowano również obecność kości należących do sześciu psów i dwóch świń. Równie ciekawe jest położenie tego obiektu. Okazuje się bowiem, że wkopano go w zachodniej części cmentarzyska, na której zarejestrowano grupę zlokalizowanych blisko siebie jam, zawierających szczątki zwierzęce. Wszystkie wymienione obiekty znajdowały się w bezpośrednim sąsiedztwie grobu.

⁹ Być może jakąś wskazówką może być tutaj znalezisko jakiegoś dokonano w Atenach. Odnalezionym tutaj szczątkom (datowanym na II w. BC) 450 noworodków i dzieci towarzyszyło blisko 150 psów (w tym rozczłonkowanych). Odkrycie interpretuje się w sensie działań rytualnych związanych z aktem puryfikacyjnym (De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63).

¹⁰ Jak dotąd opracowano wyłącznie materiały ceramiczne wskazujące na wyraźną dominację czynnika słowiańskiego. Dla podjętych w tym miejscu kwestii ważne jest natomiast, że w efekcie tych analiz udało się oznaczyć kilka (6 z 40 sztuk) skorup zarejestrowanych w „grobach” zwierzęcych. Okazało się, że zaledwie jedną z nich (odnaleziona w pobliżu jednego ze szkieletów końskich) wywodzić można z obszaru Skandynawii. Reszta zakwalifikowana została jako ceramika typu Sukow, lub po prostu ceramika typu słowiańskiego (Brorsson 2010, 91). Nie dowodzi to, rzecz jasna, niczego poza tym, że zakopujący zwierzęta uczestnicy towarzyszących temu czynności (rytualnych?) posługiwali się wyrobami ceramicznymi pochodzącymi z lokalnego czy pobliskiego warsztatu. Nie można też wykluczyć, że fragmenty naczyń dostały się

wanej planigrafii nie jesteśmy w stanie ocenić również skali rozpoznania cmentarzyska, ani umieścić w jego przestrzeni zarejestrowanych szczątków archeozoologicznych¹¹. Wiemy natomiast, że szkielety dwóch psów spoczywały we wschodniej części rowu delimitującego jeden z kurhanów. Według Marcusa Gerdsa (2008) mogły one stanowić dar dla centralnie położonego pochówka ludzkiego. Wydaje się jednak, iż w takim przypadku powinniśmy ich oczekiwać w najbliższym otoczeniu jamy grobowej. Podobną sytuację zaobserwowano w przypadku co najmniej dwóch kolejnych cmentarzysk: Ostrowitego i Góry Chełmskiej¹² (Sikora, Trzciński 2014, 151; Kuczkowski 2013, 87) (Ryc. 2–4). Szczątki psa spoczywały także w kontekście kurhanu („wokół” urny) na cmentarzysku w Menzlin (Paddenberg 2000, 310–315).

Sądzę, że takie a nie inne miejsce umieszczenia zwierząt może skrywać zupełnie inne niż sugerowane przez Gerdsa (2008) znaczenia symboliczne. Do kwestii tych powrócę w dalszej części rozważań. W tym miejscu warto jednak zwrócić uwagę na dwie cechy analizowanych przykładów. Po pierwsze, wszystkie, przynajmniej jak do tej pory, znane są wyłącznie z obszaru Słowiańszczyzny nadbałtyckiej. Po drugie, miejsce zakopania większości z nich odnieść można do semantyki strefy liminalnej.

Struktury osadnicze

Umieszczanie szkieletów zwierzęcych w obrębie obszarów granicznych znajduje potwierdzenie w depozytach rejestrowanych w strukturach konstrukcji osadniczych. Trzech spośród analizowanych znalezisk dokonano w bezpośrednim związku z umocnieniami grodowymi. Dwa odnaleziono wewnątrz wałów obronnych (Chmielno, Gdańsk¹³) (Ryc. 5; por. Tab. 1), je-

tutaj przypadkowo i nie miały związku z charakteryzowanymi obiektami. Badacze stanowiska w Groß Strömkendorf genezę odkrytych tu „pochówków” zwierzęcych wywodzą najczęściej z Saksonii, Fryzji, rzadziej ze Skandynawii (por. Gerds 2008).

¹¹ Praca doktorka Gerdsa niedawno ukazała drukiem. Autor dotarł do niej jednak już po złożeniu tekstu do druku.

¹² Przypadek ten jest szczególnie trudny do interpretacji ze względu na sposób prowadzenia i dokumentowania wyników badań. Rewaluacja dotycząca ustaleń chronologicznych pozwala przesunąć datowanie tego stanowiska na poł. XI w. (Kuczkowski 2004). Nadal problematyczny pozostaje jednak odkryty tutaj grób w łodzi oraz przykrywający go domniemany kurhan, z którym łączona jest jama ze szczątkami psa. Niewiele wnosi do problemu znaleziony w jego najbliższym sąsiedztwie pierścione. Przedmioty te notuje się na Pomorzu przynajmniej od X stulecia, jednak największe natężenie ich występowania łączyć można z XII–XIII w. (Rębkowski 2007, 201). W tym czasie na Górze Chełmskiej funkcjonowały struktury ewidentnie chrześcijańskie. Cechy odnalezionego tu okazu nie dają podstaw do jakichkolwiek prób chronologizacji.

¹³ Kolejny szkielet, najprawdopodobniej psa, pochodzący z tego miejsca datuje się już na okres nie wchodzący w zakres chronologiczny niniejszych dociekań. Łączy się go z poziomem osadniczym, który Barbara Lepówna (1981, 182) określiła jako „katastroficzny” i odniosła do zniszczeń dokonanych przez Krzyżaków pod koniec

den poza ich zewnętrzną linią, pomiędzy grodziskiem a relikdami strefy nekropolicznej (Kałdus) (Ryc. 6; por. Tab. 1).

Trudne do weryfikacji pozostają natomiast, pochodzące z lat 40. ubiegłego stulecia, doniesienia dotyczące znaleziska w Łęczycy (Makowiecki 2014, 264). Nie znając dokładnych okoliczności ani kontekstu odkrycia nie sposób włączyć je do bardziej szczegółowej dyskusji. Z drugiej jednak strony z tego samego miejsca znamy depozyt składający się z drewnianych wyobrażeń fallicznych oraz czerpaka ze stylizowanym uchwytem w kształcie głowy ptaka (Stasiak, Grygiel 2014, 222–223). Na ogół znalezisko to odnosi się do sfery symbolicznej. Nie da się powiedzieć z całą pewnością, czy w podobnych kategoriach można rozpatrywać zarejestrowane tutaj szkielety psów. Nie można tego również całkowicie wykluczyć. Z jednej bowiem strony trudno podejrzewać, aby zatopienie w studni kilku zwierząt było całkowicie przypadkowe. Z drugiej zaś, jeśli zbiornik wciąż był czynny, pozostawiona w wodzie padlina z pewnością zatruwała rezerwuuar wody pitnej. Zwróćmy jednak uwagę na dwa szczegóły. Po pierwsze, działania natury religijnej należały do aktów abstrakcyjnych, często irracjonalnych i wymykających się logice współczesnego rozumowania. Po drugie, nie w każdym przypadku studnia musiała (przynajmniej przez cały czas) spełniać funkcje utylitarne. Pokrywa się to z uwagami Grzegorza Teske, który rozważając sens kopania ujęcia wody w centrum dziedzińca grodu, zauważył, że najczęściej cechowała ją słaba wydajność i jakość wód. Co więcej, studnia „spełniała drugoplanową rolę wobec ogólnie dostępnych naturalnych cieków wodnych, usytuowanych blisko grodów” (Teske 2000, 113).

Spostrzeżenia te kierują naszą uwagę na treści symboliczne, jakie społeczności wczesnośredniowieczne mogły przypisywać studniom. Nie wnikając w szczegóły problemu zauważmy, że wedle opinii badaczy akt kopania takich zbiorników mógł się wiązać z włączaniem elementów *sacrum* do oswojonych struktur Kultury (Kowalski 2002, 113). Było to więc miejsce o szczególnych walorach mediacyjnych. Z tego też powodu mogło służyć rozmaitym działaniom obrzędowym, w tym wotywnym. W taki właśnie sposób interpretuje się znaleziska jakich dokonano w studniach na obszarze Wielkopolski. W ich skład wchodziły m.in. czaszki koni (Leśny 1974, 125; Rajewski 1974, 114).

Nie można też wykluczyć, że szczątki zwierzęce wrzucono do studni w momencie jej wyschnięcia (zaprzestania użytkowania). Przypadki takie, znane m.in. ze stanowisk antycznych, interpretuje się jako ofiary dziękczynne lub/i zabezpieczające dostęp do (z?) miejsc o szczególnej emanacji sił sakralnych (De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63).

Dyskusja

We współczesnej myśli socjologicznej zwierzęta są traktowane w opozycji do ludzi. W myśl powszechnie panującego poglądu uważa się je za bez-

XIII i na początku XIV w. Co ciekawe jest to, że zwierzę, zakopane najpewniej jako ofiara zakładzinowa, pozbawione zostało głowy.

warunkowo podporządkowane dominacji człowieka. Wszystko to powoduje trudności w próbie zrozumienia zasad konstytuujących byt dawnych społeczności, których światopogląd rzadko wynikał z antropocentrycznego punktu widzenia. W konsekwencji światy Kultury i Natury przeplatały się, a granice między nimi nie zawsze były łatwe do wytyczenia. Dotyczyło to także relacji ludzi w stosunku do zwierząt. Wiele wskazuje na to, że relacja ta odgrywała ważną rolę od momentu krystalizowania się abstrakcyjnego poglądu na otaczającą człowieka rzeczywistość. Ale podczas gdy na przestrzeni wieków praktyczne funkcje zwierząt najprawdopodobniej nie ulegały większym zmianom, ich symboliczne aspekty cechowała poliwalentność (Jennbert 2011, 41). To z kolei powoduje, iż wedle opinii niektórych religioznawców, w badaniu znaczenia zwierząt w systemach religijnych „leży jeden z kluczy do każdej cywilizacji” (Margul 1996, 8). Stwierdzenie to wydaje się szczególnie ważne w przypadku społeczności, których życie religijne wciąż pozostaje niedostatecznie rozpoznane. Odnosi się więc również do wczesnośredniowiecznych społeczności zachodniosłowiańskich, a wartość takich badań wydają się potwierdzać przeprowadzone dotąd studia (np. Rajewski 1970; 1975; Kiersnowski 1990; Słupecki 1998; Kajkowski 2012; 2015; in press). W oparciu o ich wyniki możemy stwierdzić, że w wierzeniach interesującej nas ludności ważną rolę odgrywały określone gatunki zwierząt, takie jak koń, niedźwiedź, dzik czy wilk. Przywołane przykłady zdają się potwierdzać, że można tutaj włączyć również (bliskiego temu ostatniemu) psa (por. Kempniński 2001, 349; Dominiak 2011, 117).

Mając na uwadze podkreślany w studiach religioznawczych związek rytuału z mitem (np. Szyjewski 2003, 36; Walter 2006, 15; Rappaport 2007, 194), należy postawić pytanie czy, i jaką rolę mógł odgrywać pies w mitologii Słowian? Niestety, informacje którymi dysponujemy są wyjątkowo skąpe. Szczątki interesujących nas wątków znamy jedynie z przekazów wschodniosłowiańskich. Pierwszy dotyczy postaci Si(e)margła/Simargła. Miało to być jedno z bóstw wchodzących w skład tzw. panteonu Włodzimierza wzmiankowanego pod rokiem 980 przez autora *Powieści minionych lat* (PVL 27, 53). Jak dotąd nie udało się dostatecznie wyjaśnić genezy i roli, jaką postać ta miała spełniać w wierzeniach pogańskich. Na podstawie odnoszonych do niej motywów zdobniczych, pojawiających się na miejscowych i importowanych na Ruś wyrobach, wiemy jedynie iż w okresie wczesnego średniowiecza przedstawiono ją jako półpsa-półptaka. Analogie irańskie i kaukaskie powodują, iż część badaczy neguje możliwość kultu takiego bóstwa u Słowian Wschodnich. Inni dopuszczają taką możliwość (zob. dyskusja w: Rybakow 1967; Strzelczyk 1998, 182; Čausidis 1999, 291; Kempniński 2001, 391; Gieysztor 2006, 187–188)¹⁴.

¹⁴ W starszej literaturze część badaczy kultu Si(e)margła (względnie Siema i Rgła) doszukiwała się na obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej. Podstawą takiego wnioskowania były występujące na obszarze dzisiejszej Polski toponimy z przedrostkiem Siem-/Rgiel-. Szczególnie znamienity miałby być tutaj casus wzgórze znajdujące się w miejscowości Rgielsko (woj. wielkopolskie), mającego zdradzać cechy przypię-

Druga opowieść dotyczy białoruskiego księcia Boja i jego dwóch ulubionych psów: Stawra i Gawra. Po śmierci swoich faworytów władca miał ustanowić kult i nakazać oddawać im cześć. W wyznaczonym terminie, na miejsce pochowania zwierząt podwładni księcia mieli przynosić jedzenie i napoje spożywane w ciągu całodniowej trzyny. W międzyczasie wzywali psy po imieniu (Strzelczyk 1998, 192; Kempieński 2001, 399). Wydaje się, że przytoczona anegdota nosi cechy deprecjacji obrzędów pogańskich odbywanych na grobach zmarłych. Pozostaje jednak pytanie czego mogła dotyczyć? Czy pochowanych w kurhanach pogan autor (zgodnie z retoryką chrześcijańską) nazywał psami czy też znał jakiś – przeredagowany na potrzeby swej pracy – mit? Tego zapewne nigdy się nie dowiemy. Ważny natomiast pozostaje związek psów z miejscem grzebania zmarłych lub/i ze śmiercią. Był to związek pogłębiany szczególną funkcją tych zwierząt jako strażników bydła, co w mitologiach kręgu indoeuropejskiego bezpośrednio łączyło się z patronującym mu bóstwem (Brückner 1970, 411; Kempieński 2001, 348). Jak się przypuszcza, na gruncie słowiańskim istotą taką był Weles (lub jego hipostazy), będący jednocześnie bogiem zaświatów i wegetacji (ostatnio Łuczynski 2012, tam dalsza literatura). Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę próby odczytania treści jakie mogły kryć się za słowiańskim mitem kosmologicznym, ukazującym walkę Gromowładcy (Perun) z jego adwersarzem (Weles) (Ivanov, Toporov 1974, 4–179; Tomicki 1979) i porównamy je z dobrze rozpoznanymi mitami indoeuropejskimi innych części Europy, zarysuje się nam ciekawa sytuacja. Okazuje się bowiem, że w wielu z nich przeciwnik boga/herosa burzy przybierał postać psa (Herakles/Cerber-Ortos, Indra/Cabala-Cyama, Cúchulainn/Culann-Baiscne, Tyr/Garm) (Kempieński 2001, 348; De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 62–63). Godne uwagi jest też to, że we wszystkich tych wątkach zwierzę albo ucieleśniało siły chaosu, albo też strzegło wejścia do zaświatów.

Ten archetypowy wzorzec Cerbera znajdował odbicie w wyobrażeniach religijnych. Wiemy, że w kulturze antyku do stróżowania przed świątyniami wykorzystywano psy lub też umieszczano na progu (także budynków mieszkalnych) wyobrażenia tych zwierząt (Forstner 1990, 293; De Grossi Mazzorin, Minniti 2006, 63)¹⁵. Niewykluczone, że z takiej właśnie przyczyny ich zwłoki/kości mogły być zakopywane w formie ofiar zakładzinowych. Spostrzeżenie to dotyczy także obszarów nekropolicznych. Umieszczone poza grobem,

sywane wczesnośredniowiecznym ośrodkiem sakralnym (Moeglich 2010, 218–220, tam dalsza literatura). Pomijając zasadność takiej interpretacji (opartej wyłącznie na przesłankach fenomenologicznych) warto przywołać w tym miejscu opinię Jerzego Strzelczyka (1998, 182), podkreślającego brak podstaw do poszukiwania śladów kultu Si(e)margła w oparciu tylko o wskazówki toponomastyczne.

¹⁵ Z obszaru Słowiańszczyzny znamy kilka zaledwie figurek zoomorficznych ukazujących psy. Żadna nie została odnaleziona w jej północno-zachodniej części. Wszystkim jednak przypisuje się znaczenia symboliczne, odnoszące się do przedchrześcijańskiego systemu ideologicznego (Militký 2000; Pokrovskaya 2007, 406; Galuška 2013, 596).

w rowie delimitującym nasyp kurhanu lub w strefie liminalnej cmentarzyska, kodowały określone treści symboliczne. Pies jako zwierzę o ambiwalentnych sensach łączących go z różnymi sferami Kosmosu mógł spełniać szczególną rolę mediacyjną pomiędzy nimi. W mitologiach indoeuropejskich był to nie tylko strażnik pilnujący wejścia do zaświatów, ale również strzegący ich wyjścia. W związku z tym widział i przepowiadał zbliżającą się śmierć. Wątek ten, obecny jeszcze w XIX-wiecznym folklorze (Krauss 1890, 660; Toeppen 1892, 796; Moszyński 1929/1930, 258–259; Fischer 1932, 26, 35; 1934, 221), odnajduje – jak sądzę – potwierdzenie w jednym z przekazów pisanych. Mam tutaj na myśli *passus* w kronice Widukinda opisujący wydarzenia z 934 r. Opowieść dotyczy niepokojów między serbskimi Dalemińcami, a Węgrami. Słowianie zaniepokojeni polityką Henryka I zerwali układ z Sasami i nie wsparli związanych z nim sojuszem koczowników, którzy przez Połabie mieli wkroczyć na ziemie niemieckie. To co przykuwa uwagę, to sposób w jaki Słowianie zakomunikowali brak akceptacji na przemarsz obcych wojsk przez własne terytorium. Kronikarz wspomina bowiem, że jako wyjątkowo szyderczy akt wypowiedzenia posłuszeństwa posłużył „dar z psa” (Widukind I, 38). Przekaz ten interpretowano dotąd w rozmaity sposób. Część badaczy, zgodnie z treścią źródła, widzi tutaj symboliczny sposób zerwania sojuszu i/lub formę obelgi (Tyszkiewicz 1991, 145; Pleszczyński 2008, 62). Inni chcą tutaj widzieć rodzaj magii prekognicyjnej polegającej na zagroźeniu drogi przeszkodą z nieczystego zwierzęcia. W efekcie przekroczenie tej symbolicznej zapory miało wywróżyć/sprowadzić na najeźdźców śmierć (Kuczkowski 2009, 9). Bez względu na to, którą z proponowanych interpretacji uznamy za słuszną, wątpliwości nie wzbudza symboliczny wymiar tego gestu. W mojej opinii, za wysoce prawdopodobne uznać można również to, że niósł on treści czytelne i zrozumiałe dla obu stron konfliktu¹⁶. Z tym, że w przypadku Słowian były to treści o charakterze protekcyjnym. Zwierzę stanowiłoby tutaj rodzaj symbolicznej bariery zabezpieczającej dostęp do własnego terytorium. W przypadku Węgrów sytuacja wyglądać musiała zgoła odmiennie. Tutaj pies odgrywał rolę negatywną, w założeniu uniemożliwiając dalszy przemarsz wojsk obłożony w razie jego ignorancji odpowiednimi sankcjami¹⁷. Niewykluczone, że wiązały się one z postrzeganiem tych zwierząt w kontekście przypisywanych im kontaktów ze sferą zaświatów i przepowiadaniem śmierci.

Zarówno analizowany przekaz, jak i przytoczone źródła archeologiczne wskazują na możliwość innej jeszcze roli psów w wierzeniach Słowian Północno-Zachodnich. Ma ona związek z jedną z najstarszych funkcji obecną w mitach indoeuropejskich i przypisującą mu zadanie przeprowadzania dusz zmarłych do Tamtego świata (Birket-Smith 1974, 171; Menache 1997, 24; Kobielski 2002, 258–259).

¹⁶ Na temat znaczenia psów w religii Węgrów i innych ludów koczowniczych zob. Dąbrowska 1979, 201–205; Kowalik 2004, 283.

¹⁷ Ontologicznie akt ten odpowiadałby więc znaczeniom przypisywanym ofiarom składanym w strefach liminalnych.

Zakończenie

Zebrane dotąd informacje ukazują nam psa jako psychopomposa i strażnika drogi do krainy zmarłych. Obecność jego szczątków w sferach liminalnych i kontakty ze zmarłymi z jednej strony określały go jako zwierzę naznaczone śmiercią, z drugiej zaś jako obrońcę oswojonego świata chroniącego go przed wpływami *orbis exterior*. Wraz z upływem czasu, zapewne pod wpływem chrześcijańskich wątków eschatologicznych, cechy te zaczęły się zacieśniać. W konsekwencji obserwujemy proces „przechodzenia od hermeneutyki mitycznej do alegorycznej, i dalej do znakowości i estetyczności” (Kowalski 2000, 105). W wyniku tego procesu pies staje się symbolem ogniskującym jak najgorsze cechy¹⁸.

Niemniej jednak nie mamy podstaw by zakładać jedynie negatywną waloryzację psów w religii pogańskich Słowian. Jak kilkakrotnie podkreślałem, istoty te łączyły w sobie ambiwalentne w treści znaczenia. Wiele wskazuje jednak na to, że wątki te współkonstituowały pogląd na świat i jego genezę. Innymi słowy nie możemy mówić o linearnie poprowadzonym dualizmie. Ten jest cechą charakterystyczną wierzeń chrześcijańskich (szeroko na ten temat Kajkowski in press), które z reguły nieprzychylnie odnosiły się do psów (Menache 1997, 23; Kobieltus 2002, 259)¹⁹. Według opinii niektórych badaczy takie postrzeganie pewnych gatunków zwierząt miało na celu wyeliminowanie tych z nich, które odgrywały ważną rolę w pogańskim światopoglądzie i obrzędowości (Kobieltus 2002, 21; Rosiński 2007, 54). A na taką rolę interesujących nas zwierząt w religii (mitologii?) wczesnośredniowiecznych Słowian Północno-Zachodnich zdają się wskazywać zarówno ofiary składane na pogańskich ołtarzach²⁰, jak i zakopywanie ich zwłok²¹ w strefie granicznej – i to zarówno w przestrzeniach kultowych, jak i w obrębie struktur osadniczych. Wiele wskazuje więc na to, że składane w takich miejscach wota z psów skrywały znaczenia nadawane ofiarom zakładzinowym. Zatem

¹⁸ Por. utarte we współczesnej kulturze zwroty i przysłowia w typie: odszczekać coś, łąć jak pies, głodny lub zły jak pies, pieskie życie, zejść na psy, sukinsyn (Krzyżanowski 1975; Wilska 2001, 464).

¹⁹ Negatywny wydźwięk porównania człowieka do psa jest charakterystyczny dla historiografii wczesnośredniowiecznej (Tyszkiewicz 1991, 143). Waloryzacja ta widoczna jest także w prawodawstwie tego okresu. Z ziem zachodniosłowiańskich znamy zapisy źródłowe poświadczające przykładanie szczeniąt do piersi niewiernych kobiet, zaszywanie i utopienie psa w jednym worku z mordercą (Maisel 1982, 317–318; Kowalski 2008, 97). Nie znamy genezy tych działań. Nie jesteśmy więc w stanie ocenić, czy mogły się wywodzić ze zwyczajowych praw pogańskich (tak Kuczkowski 2009, 11 – autor nie precyzuje jednak na jakiej podstawie wysnuł ten wniosek), czy też wynikały z adaptacji prawodawstwa zachodnioeuropejskiego (przykłady podają Rosik 2000, 252; Wilska 2001, 465; Dalewski 2005, 61; Althoff 2009, 62).

²⁰ Czy połączone z rytualną konsumpcją tych zwierząt – nie wiemy. Zbyt mała liczba źródeł nie pozwala na wysunięcie jakichkolwiek wniosków na ten temat.

²¹ Nerozwiązaną kwestią pozostaje, czy były to zwierzęta padłe, czy też zabijane w tym właśnie celu.

wotów zabezpieczających określony obszar przed wpływem sił nieprzychylnych człowiekowi. Jednocześnie mogły one kodyfikować treści wynikające z postrzegania ich w sensach archetypicznego Cerbera – prototypowego wyobrażenia psa chroniącego wejścia do/ze świata chtonicznego. Istnienie takiego zwierzęcia poświadcza tradycja zanotowana w wielu mitach pochodzenia indoeuropejskiego, w tym także w wyobrażeniach słowiańskich żywych jeszcze w dwudziestowiecznym folklorze (Rybakow 1967; Kropiej 1998, 162; Čausidis 1999, 291; Kajkowski 2015).

Anne Hofmann*

Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination

ABSTRACT

Hofmann A. 2015. Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 241–270

By comparing archaeological finds with literary evidence this article seeks to reconstruct the role of drinking horns during the Viking Age. After an overview of drinking horns as represented in archaeology, several literary texts, predominantly Medieval Icelandic sagas, will be studied to shed further light on how drinking horns were seen and used. Drinking horns were used as a literary motif in these texts, but it can be demonstrated that they can also be linked to the archaeological evidence from the Viking Age, thus improving our understanding of the archaeological record.

Keywords: drinking horn, Old Norse, sagas, Viking Age, material culture

Received: 20.07.2015. **Revised:** 10.02.2016. **Accepted:** 31.03.2016

Reenacting the Middle Ages is a popular pastime in our modern world. It is possible to find reenactment groups, markets, and craftsmen specialising in reproducing beautiful objects from the Middle Ages all over Europe and North America. The picture projected by these events and groups is, depending on their goal, sometimes accurate and sometimes a romantic image of how we see the Middle Ages through our modern eyes. A medieval market or renaissance faire has to fulfill certain criteria in order to be perceived as authentic by the visitors, ranging from food to certain objects one can obtain during a visit. One of the most common objects attributed to the Middle Ages, especially to the Scandinavian Viking Age, is the so-called drinking horn, which is commonly available for a relatively cheap price at events related to the Middle Ages. But what do we actually know about the usage of drinking horns in Scandinavia during the Viking Age?

During the 20th century drinking horns started to attract the interest of researchers, and first publications began to delve into this topic. During the 1950s two dissertations were written in Germany dealing exclusively with the archaeology of drinking horns (Gehrecke 1950; Müller 1955).

* Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Nordische Philologie, Amalienstr. 83, 80799 München, Germany; anne@jus-hofmann.de

They were followed by a detailed study of the iconography of medieval Scandinavian drinking horns (Magerøy 2000) and an excellent overview over the development of the usage of horns (Krauß 1996) beginning with the earliest evidence we have: the *Venus à la corne*, a limestone bas-relief found in France, dating to the Upper Paleolithic (Rousot 2000, 24).

The focus of these works was primarily on the archaeological evidence for drinking horns. Both Gehrecke and Müller were aware of the textual evidence for drinking horns in the Old Norse saga corpus, but devoted only a small part of their research to these passages. The aim of my research is to fill this gap and enhance our knowledge of the drinking horn tradition by looking closely at the textual evidence.

This article is based on my doctoral dissertation *Drinking Horns in Old Norse Literature and Culture*, in which I gathered evidence for the usage and symbolism of drinking horns during the Viking Age from a variety of sources within the fields of literature, archaeology and iconography. The focus of this work lies on the literary evidence of drinking horns and their usage in written texts, especially the medieval Icelandic sagas, which allows us, to a certain degree, to reconstruct the cultural significance of drinking horns during the first millennium AD with a focus on the Viking Age.

Due to the nature of the medieval Icelandic sagas it is not possible to reconstruct the drinking horn tradition during the Viking Age with complete certainty. The Icelandic sagas were written down at least 200 years after the Viking Age. The stories themselves probably date for the most part to the Viking Age, the time between 800 and 1050, but experienced changes during the following generations and their oral transmission. A modern reader has to distinguish between the core elements, which survived the changes happening during the oral transmission, and elements which have been added to the story later. Information about the Viking Age in the sagas can therefore seldom be taken at face value, but we nonetheless get a glimpse into this time period¹. Nonetheless, the archaeological evidence in combination with the literary sources and the depictions of drinking horns on Viking Age iconography provide a very good picture of the drinking horn tradition².

¹ Regarding the problem of sagas as historic sources see also Vésteinn Ólason (1998) and Meulengracht Sørensen (1993).

² An excellent overview of the archaeology of drinking horns can be found in Krauß (1996).

Despite the popularity of drinking horns today and their frequent association with the Viking Age according to our modern image of the Middle Ages, there is only a surprisingly small number of actual archaeological finds of horns which can be dated to the Viking Age. It is important to keep in mind that drinking horns are made of an organic material, horn, which decomposes in the ground fairly quickly³. Prominent drinking horns, such as the drinking horn pair from the Anglo-Saxon burial mound Sutton Hoo 1 (Bruce-Mitford 1975–1983) which is now on display in the British Museum, are reconstructions based on the metal fittings, which are often the only archaeological evidence left of those horns. Based on the diameter of the metal rims it was possible to reconstruct an approximate size of the horns, and the small horn fragments left on the metal allowed the archaeologists to determine the exact material. Horns were not necessarily decorated with metal fittings; they could also consist solely of plain horn material, such as the horns from Skudstrup (Grüß 1931). The find report also indicates carvings on the horns, but unfortunately the horns were thoroughly cleaned after their discovery, and all possible traces of a decorative pattern have disappeared. Horns such as those Skudstrup are a rare, and it is much more likely to find the metal fittings surviving in the ground. It is also worth mentioning that lavishly decorated drinking horns with metal fittings were not available to all social classes. Horns belonging to poor farmers or servants might have only been decorated with carvings since metal was too expensive, and are therefore less likely to be found during excavations. The reconstruction of the drinking horn tradition is therefore most likely restricted to the upper classes who could afford more lavishly decorated horns.

While horn fittings are a common find in Iron Age Scandinavian burials, mostly from women's graves, they become sparser closer to the Viking Age (Ellmers 1964/1965; Steuer 2006, 255). It is unclear if this is due to a decline of the usage of drinking horns or if those later horns were not adorned with metal fittings any longer, and we are faced with the situation of lacking evidence due to preservation conditions in the soil. Only a few examples, such as the assumed *vǫlva* grave from

³ The amount of time for decomposition depends on the soil conditions. Only a few drinking horns, such as the horns from Skudstrup, Denmark, were found in bogs, which kept the horn material in very good condition (see Grüß 1931).

Fyrkat, Denmark⁴ provide an impression of drinking horns in a burial context from the Viking Age. Other horns have been found in Birka⁵, Thumby-Bienebek, Tuna and Voll (Arne 1934; Ellmers 1964/1965, 23; Müller-Wille 1976, 41). These very simple drinking horns stand in contrast to the lavishly decorated drinking horn finds from the Vendel period such as in the rich burials from Sutton Hoo, Taplow or Valsgärde (Bruce-Mitford 1972; Arwidsson 1977; Webster 2007).

Most of the aforementioned horns have been found in female burials; only grave Bj 544 from Birka belonged to a man. The horns from Grågård and Tjele were part of a hoard and can therefore not be attributed to a particular person. Nonetheless drinking horns can be found significantly more often in female graves than in male graves⁶.

Archaeological excavations also show evidence of using drinking horns in pairs: the Sutton Hoo, Taplow and Valsgärde horns are all in pairs, that is two horns of similar design and clearly intended to be kept together as a set. The metal fittings in each grave are decorated in the same pattern, and the horns are placed in the burial next to each other. The later graves from Fyrkat and Birka also contain drinking horn pairs. It is of course likely that this is because of natural reasons – both horns are taken from the same cattle and, out of convenience, created and used together. But there might also be a deeper, symbolic reason behind this custom. In this context the tradition of drinking together comes to mind. Drinking out of vessels obviously belonging together might also strengthen the bond between the two participants in the drinking.

These features from the physical Vendel and Viking Age artefacts can be compared to the literary evidence from the Middle Ages in order to see if and to what degree the Old Norse sagas mirror the archaeological evidence for the usage of drinking horns in order to recreate a Viking Age drinking horn tradition.

⁴ Fyrkat was a ring fort in Denmark dating to ca 980. It was excavated between 1950 and 1958 (see Roesdahl 1977). Regarding the *vphva* grave see Roesdahl (1977); Price (2002, 149).

⁵ The graves Bj 523 and Bj 544 contain one pair of drinking horns each (see Lindeberg 1984).

⁶ This conclusion is also based on a database by Michael Gebühr from Schloss Gottorf in Schleswig. Michael Gebühr has kindly allowed me to use his data for my research. Results of the analysis are published in Gebühr (1994).

There are a few iconographic representations of drinking horns contemporary to the Viking Age, mostly on the Gotlandic picture stones, a corpus of stones erected on the island of Gotland between 400 and 1100⁷. Several sub-categories for these stones have been distinguished, with the groups C and D, dating to the eighth century, being the most important for this paper. Among the images found on these stones, the picture of a woman holding a horn stands out. She is usually accompanied by a man on a horse to whom she seems to present the horn. This picture is usually identified as a valkyrie welcoming a fallen warrior to Valhalla⁸. However, the motif of a woman holding a horn can be found not only on the Gotlandic picture stones, but also on earlier objects such as (in chronological order) one of the Gallehus horns (Oxenstierna 1956), several small *guldgubbar* (Watt 1992), an ear spoon from Birka (Gräslund 1984), and on amulets from Sweden (Helmbrecht 2011, 475). The dating of these objects spans from about 400 AD up to the twelfth century, when the Lewis Chessmen including two queens holding a horn were created⁹. Of all of these sources, only one creates a connection between drinking horns and men. It is the rune stone from Ockelbo, Gs 19, which was destroyed during a fire in 1904 (Jansson 1981, 187). Next to a woman holding a horn we see two men playing a board game, one of which is drinking out of a horn. Generally though the pictures follow the pattern seen in the archaeological evidence and situate drinking horns into the domain of women.

No drinking horn pairs, as found in burials, have been portrayed in early Scandinavian iconography. This is probably due to the narratives of the scenes depicted on the various monuments, which usually show an interaction between two people: one person handing the horn to another. Despite the importance of communal feasting¹⁰, Scandinavian artists never chose a feast as a motif in their pictures. Instead they opted to simply restrict the feasting scenes to singular

⁷ Research into these stones is ongoing. For an overview see Lindqvist (1941). A new edition including 3D-analysis of the stones by Sigmund Oehrl is currently in progress. See, among others, Oehrl (2015).

⁸ It is the motif “des Reiters [...], der von einer Frau mit Trinkhorn begrüßt wird – nach allgemeiner Auffassung die Walküre, die den Toten im Jenseits, dem Kriegerparadies Valhöll – mit einem Begrüßungstrunk empfängt“ (Althaus 1993, 15).

⁹ See Caldwell *et al.* (2009) for more information about the Lewis Chessmen.

¹⁰ Enright (1996) discusses the symbolism of communal feasting within Germanic societies.

events which may be interpreted as the welcoming of a guest or fallen warrior to the hall by the woman of house, during which only one drinking horn was used.

One exemption is the Bayeux tapestry, made in Southern England in the years following the battle of Hastings. The tapestry tells the story of the conquest of England by William the Conqueror through various key scenes from the events leading up to the battle (Wilson 1985). One of these scenes is a feasting scene with Harold Godwinson and his retinue, in which two men are holding one drinking horn each. These horns, used together in one scene, form a pair similar to the horns of Sutton Hoo. Both horns are white with what looks like golden metal fittings, quite dissimilar to the horn in a scene with William and his brothers, which is brown with what looks like bronze fittings.

The iconography of drinking horns supports the archaeological evidence in confirming the close link between women and drinking horns within the Scandinavian culture¹¹. The usage of two drinking horns is only hinted at in non-Scandinavian iconographical sources, such as the Bayeux Tapestry. This is probably due to the nature of the Scandinavian iconographical tradition, in which the motif of the woman with a horn dominates. The welcoming gesture only calls for the usage of one drinking horn, and not a drinking horn pair.

As to the appearance of drinking horns, the iconographic material unfortunately does not give us many clues. The horns depicted on the stones or the small amulets lack detail and can only be identified by their shape. Metal fittings or even colouring are not visible. The Gotlandic picture stones were supposedly once painted, but today none of the original colours are left, and it is impossible to see whether the drinking horns were painted in one colour or if several colours were used on them.

This leaves us with the literary evidence of drinking horns and the question of what medieval Icelandic texts can tell us about the Viking Age drinking horn tradition. But to answer this question one first has to go back to the time when those texts were written down and look at the symbolism of drinking horns during that period. As already stated, sagas as stories date back to the Viking Age and some even earlier, but during their transmission constant changes occurred, and the texts we know today do not necessarily reflect the stories of the Viking Age. The

¹¹ Even though the Bayeux tapestry depicts men with drinking horns, the retinue of King Harold Godwinson, it cannot be regarded as a part of Scandinavian culture.

sagas were first written down starting in the early thirteenth century, followed by continuous copying, which included omissions, additions and constant changes during the next several centuries. New motifs were added, motifs that were no longer understood were left out or lost their meaning in the text, and the storytellers and copyists tried to explain elements according to their understanding of the past and their picture of the Viking Age. Some traditions might have survived the conversion to Christianity around the year 1000 and were still alive 200 years later, but most traditions had changed, and knowledge of the meaning of certain motifs was lost. This becomes clear when reading Snorri's *Edda*, which the Icelandic politician and author Snorri Sturluson composed not only to entertain his contemporaries, but so that knowledge of skaldic poetry and the tools necessary to create a skaldic poem, which were based on pre-Christian mythology, would not be lost (Whaley 2007, 483; Gísli Sigurðsson 2007).

In light of this situation we can ask: what associations did the medieval writers have with drinking horns, which elements can be seen as dating back to the Viking Age and which might have been added to the stories later? During the time of saga writing drinking horns were just coming back into fashion. The previous centuries are marked by a distinct lack of archaeological finds of drinking horns in Scandinavia, which might lead to the interpretation that these drinking vessels were not in use for at least 150 years. Another possibility is that this is due to the conditions of Scandinavian soil – the drinking horns used during this time period might have only been made out of horn, not including any metal ornamentation surviving in the ground, which would leave the archaeologists with barely any trace of a Viking Age drinking horn tradition. This changed in the fourteenth century when lavishly carved drinking horns are being made again¹². These horns, now equipped with a metal stand, are decorated with Christian motifs and quotations, and they appear as single objects, not in pairs. Some of them were used as reliquaries in churches, but mostly they were put to use during guild meetings (Magerøy 2000).

The symbolism of drinking horns in the sagas is vast and cannot be described in great detail in this paper. I shall therefore confine the

¹² A history of medieval drinking horns with a focus on ornamentation can be found in Magerøy (2000). Etting (2013) delivers a historical overview of the medieval drinking horn tradition.

following pages to the elements already discussed in the paragraphs on archaeology and iconography: drinking horns and women, drinking horn pairs and their decoration.

Descriptions of drinking horns

Of all the horns mentioned in the sagas, only a handful also feature a description. Sometimes these descriptions are clearly the invention of the saga writer, such as in *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, in which the horn is described as being so big that a man can stand in its curve, and on the tip a human head is attached which is still alive and able to speak¹³. This head¹⁴ might be an allusion to the tradition of fastening decorations in the form of animal heads, mostly bird heads, to the tip of the horn, but there is only little archaeological evidence for animal-headed tips during the Viking Age¹⁵.

Other descriptions are vague, such as the one from *Helga þáttr Þórissonar*, which simply states that the new horns were better than the old horns¹⁶. *Haralds saga hárfagra* describes its horns as golden, which most likely relates to the metal fittings made of gold¹⁷. Even more interesting are the descriptions from texts such as *Sturlaugs saga*

¹³ *Þorsteins þáttr bæjarmagns* (8): *Lætr konungr nú bera inn horn sitt it mikla. Þat er kallat Grímr inn góði. Þat er gersemi mikil ok þó galdrafullt ok búit með gull. Mannshöfuð er á stiklinum með holdi ok munni, ok þat mælir við menn ok segir fyrir óorðna hluti ok ef þat veit ófriðar ván.* “The king will have his great drinking horn brought into the hall. It is called Grímr the Good. It is a great treasure with magical powers and ornamented with gold. A man’s head sits on the narrow point, with flesh and a mouth, and it speaks to people and tells them what the future holds and warns them when there’s trouble ahead.” (text after FSN 4, 335; translation by the author).

¹⁴ Grímr, as this horn is called, possesses the power to predict the future. The motif might be connected with the story of Mímir, a member of the Nordic pantheon, whose head lies next to the source Mímisbrunnr and gives wise counsel (see Faulkes 2005, 17).

¹⁵ One animal headed drinking horn tip has been found in a female burial in Gausel, Norway. According to Sørheim it is probably of Irish origin (see Sørheim 2011, 21).

¹⁶ *Helga þáttr Þórissonar* (2). *Þetta váru allgóðir gripir. Óláfr konungr átti tvau horn, er Hyrningar váru kallaðir, ok þó at þau væri harðla góð, þá váru þau þó betri, er Guðmundr sendi honum.* “These were very fine items. King Olaf owned two horns, which were called Hyrningar, but even though they were very good, the ones Guðmundr had sent were better.” (text after FSN 4, 350; translation by the author).

¹⁷ Besides the gold horns of Gallehus and one example from the princely burial in Hochdorf no horns completely made of a metallic material have been found. See Krauße (1996) for Hochdorf and Oxenstierna (1956) for Gallehus.

starfsama in which the material of the horn is mentioned¹⁸. The horn in this saga is made of aurochs horn, an animal which has never been native to the remote island of Iceland. This animal had also been extinct in most parts of Europe by the turn of the millennium, and only a few herds were still roaming the forests of Eastern Europe (Frisch 2010).

The lack of organic material from the Viking Age means that we do not know if the horn material itself was decorated. Finds such as the horns of Skudstrup (see above) hint at decorated horns, but without any certainty. On the other hand we know of the richly carved horns portraying Christian stories from medieval Scandinavia. The concept of carved horns seems exceedingly rare in saga literature, and was not used for decorative purposes.

Two exceptions can be made: in *Egils saga Skalla-Grímssonar*¹⁹ and in the Eddic poem *Sigrdrífumál*²⁰ runes are carved into a horn. But they are not meant to be decorative; instead they serve a magical purpose. By carving the runes into the horn the poisonous drink is neutralized and the person holding it can either drink from it unharmed, or the horn reacts by breaking apart and spilling its contents on the floor. The carvings in *Guðrúnarkviða*²¹ which are described as *hvers kyns stafir* ('all manner of letters') are probably runes as well.

¹⁸ *Sturlaugs saga* (17): *Konungr segir* "ekki hirti ek um illmæli þitt en þat er þer at segia Styrlaugr at þu skalt aldri óhræddr uera her j landi nema þu ferir mer urarhorn þat er ek tnyda forðum." "The king replied: 'I do not care about your slanderous talk, but this I must tell you, Styrlaugr, that you will never be unafraid in this country unless you bring me the aurochs horn which I once lost.'" (text after Zitzelsberger 1969, 345).

¹⁹ *Egils saga Skalla-Grímssonar* (9): *Rístum rún á horni, / rjóðum spjöll í dreyra, / þau velk orð til eyrna / óðs dýrs viðar róta; / drekkum veig, sem viljum / vel glýjaðra þýja; / vita, hvé oss ofeiri / ǫl, þats Bárðr signði.* "I carve runes on this horn, / redden words with my blood, / I choose words for the trees / of the wild beast's ear-roots; / drink as we wish this mead / brought by merry servants, / let us find out how we fare / from the ale that Bard blessed." (text after Sigurður Nordal 1933, 245; translation by Scudder 2000, 68).

²⁰ *Sigrdrífumál* (7): *Ǫlrúnar skaltu kunna, / ef þú vill annars kvæn / vélit þik í tryggð, ef þú trúir; / á horni skal þær rísta / ok á handar baki / ok merkja á nagli Nauð.* "Ale-runes must you know if you do not want another's wife / to beguile your trust, if you believe her, / on a horn they should be cut and on the back of the hand, / and mark your nail with 'Nauð'" (text after von See *et al.* 2006, 497; translation by Larrington 1996, 167).

²¹ *Guðrúnarkviða in forna* (22): *Vóro í horni / hvers kyns stafir / ristnir ok roðnir, / – ráða ek né máttak –, / lyngfiskr langr, / lanz Haddingia / ax óskorit, / innleið dyra.* "On the drinking-horn were all kinds of runes, / cut and red-coloured – I could not interpret them – / a heather-fish, and uncut corn-ear / of the land of the Haddings, the entrails of breasts." (Text after von See *et al.* 2009, 59, translation by Larrington 1996, 199).

The literary descriptions of drinking horns are surprisingly different from the drinking horns used during the time of saga writing. The lack of decorated horn material suggests that this is indeed an idea of drinking horns based on the Viking Age or earlier and not influenced by contemporary horns. At the same time we find evidence for metal fittings in the texts, which coincides with the archaeological evidence.

Drinking horn pairs

Drinking horn pairs are another factor in which the archaeological and the literary evidence match. Drinking horns mentioned in the sagas are usually described as coming in pairs: *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, *Helga þáttr Þórissonar*, *Norna-Gests þáttr* and *Sturlaugs saga starfsama* all tell of drinking horns coming in pairs. In *Sturlaugs saga starfsama* one of the main objectives of the saga heroes is to unite the separated drinking horn pair by reclaiming one of the horns from a temple dedicated to Odin and Thor. Sturlaugr succeeds in this dangerous mission, and the drinking horns made of aurochs horn are united again.

Other horns, such as the *Hvítingar*, which in some sources are also called *Grímar*, are gifts from the mythic king Goðmundr to the Christian king Ólafr Tryggvason. They appear in several texts²² with slight narrative variations. They are used as a friendly gift from one king to another, but they can also be read as an attempt to damage the Christian king's reputation by accepting a gift from an otherworldly king. In all cases Ólafr decides to accept the drinking horns, in one case by having the horns blessed by a bishop and thereby removing their heathen background and integrating them into his Christian dominion. With Ólafr's death during a sea battle in the year 1000 his pair, the never to be found again.

Drinking horns and women

A final comparison between literature, archaeology and iconography concerns the prevalence between horns and women most clearly evident in the iconographic sources. In his 1996 book *The Lady with the Mead Cup* Michael Enright (1996) argues for the important role women played within Germanic societies during the ceremony of welcoming a guest to the hall. His argument is mostly based on the *comi-*

²² *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, *Helga þáttr Þórissonar*, and *Norna-Gests þáttr*.

*tatus*²³ which replaced old family ties by new models based on fealty. To insure the notion of trust and fealty, feasts are held, during which communal drinking forms the strongest bonds. This theory is supported by the picture drawn by the author of the Old English *Beowulf* epic (Standop 2005), in which the hero, Beowulf, arrives at the hall of the Danish king Hrothgar to help him defeat the monster Grendel. It is the task of Hrothgar's wife, Wealhtheow, to welcome the guest into the hall by presenting him with a drink. Through this act she strengthens the relation between Beowulf and Hrothgar and secures peace in the hall. The joint drinking serves as insurance and guarantees both parties security.

This important role entrusted to the lady of the hall is mirrored in archaeology and iconography in both England and Scandinavia. At this point it is of no importance if the women with drinking horns on Gotlandic picture stones actually meant to represent a valkyrie, a goddess or are simple depictions of important women of their time (Althaus 1993, 15)²⁴. Her posture, facing a man on a horse while carrying a drinking horn in front of her, represents a welcoming scene.

The archaeological evidence yields the same result. While the most prominent drinking horn finds we know of today, such as Sutton Hoo, Taplow and Valsgärde, stem from male burials from the Vendel period, most drinking horns have been found in female burials. This result unfortunately does not indicate whether drinking horns were used by women as a drinking vessel, or whether the horns were given to them after their death as a symbol for one of their main tasks during their lifetime, the serving of drinking horns to men.

A survey of drinking horns in saga literature reveals a lot of drinking horns presented to men by women. Only a few exceptions, such as the story of king Ólafr Tryggvason and the drinking horns he receives from the mythic king Goðmundr, portray the vessels as gifts between two men. In *Völsunga saga*, it is Guðrún's mother, Grímhildr, who offers a drinking horn to welcome the hero Sigurðr at the royal court. However, she does not mention to either her children or her guest that the drinking horn contains a draught of oblivion. Sigurðr consequently

²³ Tacitus is the first to mention the concept of the *comitatus*, describing the bonds between a Germanic lord and his warriors forming a warband. For more information see Landolt, Timpe (1998).

²⁴ Simek (2002) discusses the problem of the identification of women in early Scandinavian iconography.

forgets his former betrothal to Brynhildr, marries Guðrún, and with this begins the downfall of the Völsung-dynasty²⁵. In the mythical *Sǫrla þáttr* it is the goddess Freyja dressed as a common woman who offers a drinking horn to Heðinn. He forgets about his friendship to Högni and starts a war over Hildr, Högni's daughter, whom he abducts and marries. Afterwards both Heðinn and Högni, as well as their armies, are put under a curse by Freyja and have to fight the same battle over and over again for the next 143 years²⁶.

One section of *Ólaf's saga Odds*, the so called *Trolla þáttr*, relates the story of one of Ólafr's journeys north. While sailing the coast, which is inhabited by trolls and giants, they are forced to set camp for the night. Ólafr sends out two men to scout the area, and they find a cave inhabited by three trolls. They overhear the trolls telling each other a story of how they each met king Ólafr and tried to defeat him. The third troll changed his gender and appeared dressed as a woman at the king's court. He offers a drinking horn filled with poisoned mead to the king, who at first seems ignorant and accepts the horn. But instead

²⁵ *Völsunga saga* (26): *Eitt kveld, er þeir sátu við drykk, ríss drottning upp ok gekk fyrir Sigurð ok kvaddi hann ok mælti: "Fögnuðr er oss á þinni hértvist, ok allt gott viljum vér til yðar leggja. Tak hér við horni ok drekk." Hann tók við ok drakk af. Hún mælti: "Þinn faðir skal vera Gjúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Högni ok allir, er eiða vinnið, ok munu þá eigi yðrir jafningjar fást." Sigurðr tók því vel, ok við þann drykk mundi hann ekki til Brynhildar.* "One evening when they sat down to drink the queen rose and went to Sigurðr, greeted him and said: 'We are glad that you are here and we want to give you all the best. Take this horn and drink.' He took the horn and drank from it. She said: 'Your father shall be king Gjúki, and I your mother, Gunnarr and Högni your brothers and all of them that swear an oath to you, and they will not find anyone equal to you.' Sigurðr received this well, and with this drink he could not remember Brynhildr anymore." (Text after, FSN 1, 173; translation by the author).

²⁶ *Sǫrla þáttr* (7): *Þar sá hann sitja konu á stóli þá sǫmu, er hann sá fyrr á Serklandi, ok leizt honum sem hún væri nú allt fegri en fyrr. Hún kastaði enn orðum fyrr á hann ok gerði sik blíða í máli. Hún helt á einu horni, ok var lok yfir. Konungi rann hugr til hennar. Hún bauð honum at drekka, en konungr var þyrstr, því at honum var varmt orðit, tekr við ok drekk. En er hann hafði drukkit, brá honum mjök undarlíga við, því at hann mundi engan hlut þann, sem áðr hafði yfir gengit.* "There he saw the same woman whom he had seen before in Serkland sitting on a chair, and she seemed to be even more beautiful than before. She was again the first to speak and chattered to him gaily. She was holding a horn with a lid on it. The king fell in love with her. She offered him a drink and the king was thirsty, since he had grown warm, takes the horn and drinks. And when he had drunk, a very wonderful change came over him, for he remembered nothing that had happened to him previously." (Text after, FSN 1, 375–377, translation by the author).

of drinking from it he spills the contents over the troll's face thereby defeating him and escaping death.

Sân Grønlie (2012) points out some interesting similarities between *Ólafs saga Odds*, a saga about Ólafr Tryggvason by Oddr Snorrason, and the *Dialogus* by Pope Gregory I, also known as Saint Gregory the Great. Several episodes from Ólafr's life can be compared to events from Gregory's *Dialogus*, a collection of miracles and wonders attributed to holy men, and Grønlie convincingly argues that Oddr used Gregory's work as a pattern for the story about Ólafr Tryggvason's life.

A similar episode occurs in the *Dialogus*: a Jew stumbles across three devils hidden in a pagan temple and overhears them telling their stories of how they tried to seduce the bishop. The Jew confronts Gregory with these stories afterwards who confirms their authenticity.

The structure in both stories is the same: a third person overhears three mythical beings relating their stories of how to defeat an important Christian figure. The three stories told by the trolls might have come from local tradition, but Grønlie points to another episode in Gregory's *Dialogus*, in which a beaker with poisoned wine is offered to Saint Benedict by a woman. After making the sign of the cross over the beaker it breaks and its content flows to the floor (De Vogüé 1978–1980, II, 140–143).

During the synod of Chelsea in 787 the usage of drinking horns in a liturgical context became forbidden, since drinking horns were considered to be sinful objects (Vilkuna 1952, 198). Their method of fabrication was especially problematic, as it involved a great quantity of blood while sawing off the horn, making them unfit for the church. It is possible that this prohibition resulted in a less tolerant attitude towards drinking horns in the Christian world until they were eventually not used at all. Only when interest for the Viking Age sparked again and Icelanders started to write down their orally transmitted stories they also introduced drinking horns as drinking vessels again. But the negative image of drinking horns may still have left a trace in the altered conception of the role of women, which were now used as scapegoats in the narratives. Without their action of welcoming a guest into their home, tragic events could not have unfolded. Sigurðr would have gone on to marry Brynhildr and the dispute between Heðinn and Hǫgni would not have started. The question arises over whether the obvious substitution of drinking horns given by women is due to Christian influences and modeled on the example provided by Gregory.

The archaeological evidence of drinking horns in the Viking Age is sparse, but a comparison with other sources shows that their role in the Viking Age culture of Scandinavia should not be estimated on grounds of archaeology alone. Even though we might not be able to reconstruct a complete image of their symbolism and usage, we can catch a few glimpses of customs and ideas linked with drinking horns. Both archaeology and literature agree that drinking horns are often used in pairs, are made of aurochs horn and adorned with metal fittings. The last element can also be seen on the Bayeux tapestry, the only iconographical source which shows enough detail in order to identify any kind of decoration. In accordance with the archaeology and literature, the iconographic sources also suggest a link between women and horns, though this connection is ambiguous. While women with horns serve as literary scapegoats in the sagas, this aspect is not present in the Viking Age sources. On the contrary the close connection between these objects and women must be seen in a positive light, since it is more likely that the amount of drinking horns given to women after their death or the amulets of women with a horn found in female burials (Helmbrecht 2011, 121) all relate to prominent female personalities and mirror one of their important tasks during their lifetime: the welcoming of guests into their household and the serving of men. This supports Enright's theory of women as "weavers of peace", fulfilled by various tasks carried out by women, such as the greeting ceremony. But even though his analysis might be applicable on a cultural level, it does not explain the literary phenomenon, which was formed and influenced by events that took place after the Viking Age.

References

Primary sources

- Faulkes A. (ed.) 2005. *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research.
- Larrington C. (trans.) 1996. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press.
- Scudder B. (trans.) 2000. Egil's saga. In: Örnólfur Thorsson (ed.), *The Sagas of Icelanders*. New York, London: Penguin Books, 3–184.
- Sigurður Nordal (ed.) 1933. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag.
- Valdimar Ásmundarson (ed.) 1886–1891. *Fornaldarsögur Norðrlanda*. Kopenhagen: Kristjánsson. (= FSN).

Zitzelsberger O. (ed. and trans.) 1969. *The Two Versions of Sturlaugs Saga Starfsama: a Decipherment, Edition, and Translation of a Fourteenth Century Icelandic Mythical-Heroic Saga*. Düsseldorf: Triltsch.

Secondary sources

- Althaus S. 1993. *Die Gotländischen Bildsteine: ein Programm*. Göppingen: Kümmerle.
- Arne T. J. 1934. *Das Bootgräberfeld von Tuna in Alsike, Uppland*. Stockholm: Im Verlag der Akademie.
- Arwidsson G. 1977. *Die Gräberfunde von Valsgärde III. Valsgärde 7 (= Acta musei antiquitatum septentrionalium regiae universitatis Upsaliensis V)*. Uppsala: Univ. Museum för Nordiska Fornsaker.
- Bruce-Mitford R. 1975–1983. *The Sutton Hoo Ship Burial 1–3*. London: British Museum Publ.
- Caldwell D. H., Hall M. A. and Wilkinson C. M. 2009. The Lewis Hoard of Gaming Pieces: A Re-examination of their Context, Meanings, Discovery and Manufacture. *Medieval Archaeology* 53, 155–204.
- Ellmers D. 1964/1965. Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit. *Offa* 21/22, 21–43.
- Enright M. 1996. *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in European Warband from La Tène to the Viking Age*. Blackrock: Four Courts Press.
- Etting V. 2013. *The Story of the Drinking Horn. Drinking Culture in Scandinavia during the Middle Ages*. Copenhagen: Syddansk Universitetsforlag.
- Frisch W. 2010. *Das europäische Rind. Der Auerochs. Vom größten, durch den Menschen verdrängten und ausgerotteten Landsäugetier, seinen Ahnen und Nachkommen*. Starnberg: Frisch.
- Gebühr M. 1994. Alter und Geschlecht. Aussagemöglichkeiten anhand des archäologischen und anthropologischen Befundes. In B. Sternquist (ed.), *Prehistoric Graves as a Source of Information. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21–23 1992*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 73–86.
- Gehrecke S. 1950. *Das Trinkhorn in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, unter besonderer Berücksichtigung der römischen Kaiserzeit*. Berlin. [unpublished dissertation].
- Gíslí Sigurðsson 2007. Orality and Literacy in the Sagas of the Icelanders. In R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 285–301.
- Gräslund A.-S. 1984. Ohrlöffel. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II:1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 177–182.
- Grønlie S. 2012. Saint's Life and Saga Narrative. *Saga-Book* 36, 5–26.
- Größ J. 1931. Zwei altgermanische Trinkhörner mit Bier- und Metresten. *Prähistorische Zeitschrift* 22, 180–191.
- Helmbrecht M. 2011. *Wirkmächtige Kommunikationsmedien. Menschenbilder der Vendel- und Wikingerzeit und ihre Kontexte*. Lund: Lunds Universitet.
- Jansson S. B. F. 1981. *Sveriges runinskrifter. Bd. 15. D. 1. Gästriklands runinskrifter*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Krauß D. 1996. *Hochdorf III. Das Trink- und Speiseservice aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kr. Ludwigsburg) (= For-*

- schungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 64). Stuttgart: Theiss.
- Landolt C., Timpe D. and Steuer H. 1998. Gefolgschaft. In *Germanische Altertumskunde Online*. Berlin, Boston: De Gruyter. Retrieved 24 Feb. 2016, from http://www.degruyter.com.ezp.sub.su.se/view/GAO/RGA_1831.
- Lindeberg I. 1984. Trinkhorn. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II.1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 231–232.
- Lindqvist, S. 1941. *Gotländische Bildsteine*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Magerøy E. M. 2000. *Islandsk hornskurd. Drikkehorn fra før „Brennevinstiden“*. Copenhagen: Reitzel.
- Meulengracht Sørensen P. 1993. *Fortælling og ære*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Müller C. 1955. *Die Trinkhörner der Vorzeit im mitteleuropäischen Raum*. Mainz. [unpublished dissertation].
- Müller-Wille M. 1976. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Thumby-Bienebek (Kr. Rendsburg-Eckernförde) 1*. Neumünster: Wachholtz.
- Oehrl S. 2015. Möglichkeiten der Neulesung gotländischer Bildsteine und ihre ikonographische Auswertung – ausgewählte Beispiele und Perspektiven. In W. Heizmann and S. Oehrl (eds.), *Bilddenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage* (= *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 91). Berlin/Boston: De Gruyter, 219–259.
- Oxenstierna E. 1956. *Die Goldhörner von Gallehus*. Lidingö.
- Price N. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History.
- Roesdahl E. 1977. *Fyrkat. En jysk vikingeborg II. Oldsagerne og gravpladsen* (= *Nordiske Fortidsminder Serie B – in quarto* 4). København: Lyngø.
- Roussel A. 2000. *La Vénus à la corne et Laussel*. Luçon: Éditions Sud-Ouest.
- von See K., La Farge B., Gerhold W., Picard E. and Schulz K. (eds.) 2006. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 5: Heldenlieder. Frá dauða Sinfjötla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigdrífumál*. Heidelberg: Winter.
- von See K., La Farge B., Picard E., Schulz K. and Teichert M. (eds.) 2009. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 6: Heldenlieder. Brot af Sigurðarkviða, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Dráp Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Strophenbruchstücke aus der Völsunga saga*. Heidelberg: Winter.
- Simek R. 2002. Goddesses, Mothers, Dísir. Iconography and Interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the First Millennium. In R. Simek and W. Heizmann (eds.), *Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz 1922–1997*. Wien: Fassbaender, 93–123.
- Sørheim H. 2011. Three Prominent Norwegian Ladies with British Connections. *Acta Archaeologica* 82, 17–54.
- Standop E. (ed.) 2005. *Beowulf. Eine Textauswahl mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Glossar*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Steuer H. 2006. Trinkhorn. In H. Beck, D. Geuenich and H. Steuer (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31. Berlin, New York: De Gruyter, 245–259.

- Turcan R. 1984. L'Arc de Carpentras: Problemes de Datation et d'Histoire. In H. Walter (ed.), *Hommages à Lucien Lerat 2* (= *Centre de recherches d'histoire ancienne* 55). Paris: Societe d'Etudes Latines de Bruxelles, 809–819.
- Vésteinn Ólasson 1998. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Reykjavík: Heimskringla.
- Vilkuna K. 1952. Kirchliche Trinkhörner. In E. Kivikoski (ed.), *Corolla archaeologica in honorem C. A. Nordman*. Helsinki: Puromiehen, 198–208.
- De Vogüé A. (ed.). 1978–1980. *Grégoire le Grand. Dialogues I–III*. Paris: Éd. du Cerf.
- Watt M. 1992. Die Goldblechfiguren ('guldgubber') aus Sorte Muld, Bornholm. In K. Hauck (ed.), *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Colloquium vom 28.11.–1.12.1988 in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 195–227.
- Webster L. 2007. Taplow. In H. Beck, D. Geuenich and H. Steuer (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 35. Berlin, New York: De Gruyter, 69–71.
- Wilson D. 1985. *Der Teppich von Bayeux*. Frankfurt am Main: Propyläen.
- Whaley D. 2007. Skaldic Poetry. In R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Oxford: Blackwell, 479–502.

Anne Hofmann

Rogi do picia w kulturze ludzi Północy: Studium tradycji

We współczesnych czasach odtwórstwo historyczne, szczególnie to związane z epoką średniowiecza, stało się popularnym sposobem na spędzanie wolnego czasu. W całej Europie i Ameryce znaleźć można grupy rekonstrukcyjne, średniowieczne festiwale czy markety, a także rzemieślników specjalizujących się w reprodukcjach pięknych przedmiotów z dawnych czasów. W zależności od celu, obraz epoki, jaki przedstawiany jest na imprezach historycznych i wśród grup rekonstrukcyjnych, jest czasem wierny przeszłym dziejom, a czasem stanowi dość romantyczną i uwspółcześnioną wizję minionej rzeczywistości. Średniowieczny market czy renesansowy jarmark muszą spełniać określone kryteria, aby zwiedzający uznali je za autentyczne – odnosi się to do różnych aspektów, takich jak jedzenie, czy przedmioty, które zakupić można podczas uczestnictwa w takich imprezach. Jednym z najczęściej występujących przedmiotów związanych z epoką średniowiecza, a szczególnie epoką wikingów w Skandynawii, jest tak zwany róg do picia. Przedmioty tego rodzaju można powszechnie i stosunkowo tanio zakupić na średniowiecznych festiwalach. Ale co tak naprawdę wiemy o używaniu rogów w Skandynawii w epoce wikingów?

Problem rogów do picia zaczął przyciągać uwagę badaczy w XX wieku i w tym czasie ukazały się pierwsze publikacje na ich temat. W latach 50. w Niemczech ukazały się dwie dysertacje, które dotyczyły wyłącznie rogów do picia (Gehrecke 1950; Müller 1955). Nieco później wydana została praca, która szczegółowo omawiała występowanie rogów do picia w ikonografii średniowiecznej Skandynawii (Magerøy 2000), a także doskonały przegląd używania rogów do picia (Krauß 1996), który rozpoczyna się od najwcześniejszego dowodu na ich występowanie, czyli tzw. *Venus à la corne* będącego wapiennym reliefem znalezionym we Francji i datowanym na okres górnego paleolitu (Roussot 2000, 24).

Omawiane publikacje skupiały się przede wszystkim na materiałach archeologicznych związanych z rogami do picia. Zarówno Gehrecke jak i Müller byli świadomi występowania informacji na temat rogów w korpusie sag islandzkich, ale w swoich pracach poświęcili im bardzo niewiele uwagi. Celem mojego studium jest wypełnienie tej luki poznawczej i wzbogacenie naszej wiedzy na temat tradycji używania rogów do picia, przede wszystkim dzięki lepszemu rozpoznaniu źródeł pisanych.

Niniejszy artykuł oparty jest na mojej dysertacji doktorskiej pt. *Rogi do picia w literaturze staronordyckiej i kulturze*, w której zeebrałam materiały na temat użytkowania i symboliki rogów do picia w epoce wikingów. Źródłami do tego zagadnienia były różne przekazy pisane, a także materiały archeolo-

giczne i ikonograficzne. Główny nacisk położony został jednak na źródła pisane i występowanie w nich wzmianek o rogach do picia, a także na sposoby w jakie te przedmioty wykorzystywane były w utworach literackich, szczególnie w sagach islandzkich. Pozwoliło to, w pewnym stopniu, na zrekonstruowanie kulturowego znaczenia rogów do picia w pierwszym tysiącleciu n.e., ze szczególnym uwzględnieniem epoki wikingów.

Z uwagi na charakter średniowiecznych sag islandzkich nie zawsze możliwe jest zrekonstruowanie tradycji wykorzystywania rogów do picia w epoce wikingów z całkowitą pewnością. Sagi islandzkie spisane zostały przynajmniej dwieście lat po epoce wikingów. Same historie, które są w nich zawarte, mogły wydarzyć się w epoce wikingów, w okresie pomiędzy 800 a 1050 r., ale ulegały one zmianom w trakcie ich ustnego przekazywania z pokolenia na pokolenie. Współczesny czytelnik tych źródeł musi starać się rozróżnić pomiędzy ich rdzennymi elementami, które przetrwały zmiany dokonywane podczas transmisji sag w formie ustnej, a elementami, które zostały dodane do nich później. Informacje na temat epoki wikingów zawarte w sagach nie mogą zatem być przyjmowane bezkrytycznie, ale mimo to pozwalają one na dostrzeżenie niektórych realiów tego czasu¹. Jeśli jednak powiążemy materiały archeologiczne ze źródłami pisanymi, a także wyobrażeniami rogów do picia występującymi w ikonografii epoki wikingów, to wówczas zyskać możemy dość dobry obraz ich funkcjonowania².

Pomimo popularności rogów do picia w dzisiejszych próbach ukazywania realiów średniowiecza, istnieje zaskakująco niewielka ilość archeologicznych znalezisk rogów, które datowane są na epokę wikingów. Warto mieć jednak na uwadze, że rogi do picia wykonane były z materiału organicznego (rogu), który po złożeniu w ziemi szybko ulega rozkładowi³. Kunsztownie wykonane rogi, takie jak dwa egzemplarze znalezione w anglosaskim kopcu nr 1 w Sutton Hoo, obecnie eksponowane w British Museum, są rekonstrukcjami stworzonymi na bazie zachowanych okuć. Okucia takie, zwykle są jedynymi elementami jakie pozostają po rogach w materiale archeologicznym. Na podstawie średnicy metalowych okuć możliwe było zrekonstruowanie przybliżonych wymiarów rogów z Sutton Hoo, zaś niewielkie fragmenty organiczne, które się zachowały, pozwoliły archeologom na zidentyfikowanie materiału z jakich je wykonano. Niemniej jednak, warto zaznaczyć, że rogi niekoniecznie musiały być zdobione metalowymi okuciami; mogły być ich zupełnie pozbawione, jak pokazuje przykład rogów z Skudstrup. Raport z tych wykopalisk pokazuje, że na ich powierzchni znajdowały się rytu zdobienia,

¹ Na temat problemu wykorzystywania sag jako źródeł historycznych zob. Vésteinn Ólason (1998) oraz Meulengracht Sørensen (1993).

² Doskonały przegląd archeologicznych przykładów rogów do picia znaleźć można w pracy Krauß (1996).

³ Czas jaki potrzebny jest na rozłożenie się rogu złożonego do ziemi zależy od warunków glebowych. Tylko kilka rogów do picia, takich jak te z Skudstrup z Danii, znalezionych zostało w bagnach, które sprawiły, że zachowały się one w bardzo dobrym stanie. Więcej na ten temat zob. Grüß (1931).

ale niestety po odkryciu przedmioty te zostały dokładnie wyczyszczone, co sprawiło, że wszelkie ich elementy dekoracyjne zniknęły bezpowrotnie. Rogi takie jak te ze Skudstrup odkrywane są niezwykle rzadko i w trakcie badań wykopaliskowych częściej mamy do czynienia z zachowanymi okuciami, niż z samymi rogami. Warto w tym kontekście nadmienić, że pięknie dekorowane rogi z metalowymi okuciami nie były dostępne dla wszystkich klas społecznych. Rogi należące do ubogich rolników czy służących mogły mieć jedynie ryte zdobienia, ponieważ metal był w tych czasach drogi – w związku z tym odkrycia takich rogów zdarzają się niezwykle sporadycznie. Rekonstruowanie tradycji używania rogów do picia ograniczone jest do takich rogów, które funkcjonowały w środowisku wyższych grup społecznych, które stać było na bardziej kunsztowne dekorowanie tych przedmiotów.

Jakkolwiek okucia rogów występują dość często w grobach z epoki żelaza w Skandynawii, przede wszystkim w tych należących do kobiet, to stają się one bardziej sporadycznym wyposażeniem funeralnym w epoce wikingów. Nie jest jasne czy ma to związek z jakimś ograniczeniem używania rogów do picia, czy może z tym, że te młodsze chronologicznie rogi nie były już zdobione metalowymi okuciami. Ich brak w materiałach archeologicznych może więc wynikać z różnych przyczyn, także z powodu całkowitego rozkładu takich przedmiotów po ich depozycji w ziemi. Tylko kilka przykładów, jak na przykład grób domniemanej *völvy* (nordyckiej wieszczki) z Fyrkat w Danii⁴, dostarczają informacji na temat funkcjonowania rogów do picia w kontekście funeralnym w epoce wikingów. Inne rogi znalezione w miejscach takich jak Birka⁵, Thumby-Bienebek, Tuna czy Voll (Arne 1934; Ellmers 1963/1965, 23; Müller-Wille 1976, 41). Te bardzo proste rogi stoją w dość dużym kontraście wobec kunsztownie dekorowanych znalezisk rogów z okresu Vendel, takich jak te znajdowane w bogato wyposażonych grobach z Sutton Hoo, Taplow czy Valsgärde (Bruce-Mitford 1972; Arwidsson 1977; Webster 2007).

Większość wspominanych wyżej rogów znalezionych zostało w grobach kobiecych i jedynie grób Bj 544 z Birki należał do mężczyzny. Rogi z Grågård oraz Tjele stanowiły część skarbów i przez to trudno przypisać je do konkretnej osoby. Niemniej jednak możliwe jest stwierdzenie, że rogi zdecydowanie częściej towarzyszyły w grobach kobietom, niż mężczyznom⁶.

Wykopaliska archeologiczne pokazują także dowody na używanie rogów do picia w parach: rogi z Sutton Hoo, Taplow i Valsgärde wszystkie znalezione zostały w parach. Mamy tu do czynienia z dwoma rogami o podobnej formie,

⁴ Fyrkat to okrągła warownia ulokowana w Danii, której powstanie datuje się na około 980 r. Była ona badana pomiędzy 1950–1958 r. Na ten temat zob. Roesdahl (1977). O grobie *völvy* zob. Roesdahl (1977), Price (2002, 149).

⁵ Groby Bj 523 oraz Bj 544 zawierają po jednej parze rogów. Na ten temat zob. Lindeberg (1984).

⁶ Ta konkluzja opiera się na bazie danych stworzonej przez Michaela Gebühra ze Schloss Gottorf w Szlezwiku, która niestety nie została dotąd opublikowana. Michael Gebühr uprzejmie zgodził się bym wykorzystała jego dane w moich badaniach. Rezultaty jego wcześniejszych analiz zostały także opublikowane (Gebühr 1994).

które najprawdopodobniej przeznaczone były do używania w formie zestawu. Metalowe okucia w każdym grobie są dekorowane w taki sam sposób, a same rogi złożone są w grobie jeden przy drugim. Młodsze chronologicznie groby z Fyrkat i Birki także zawierają pary rogów. Możliwe jest oczywiście, że wynika to z zupełnie naturalnych przyczyn – oba rogi pochodzą od bydła i z przyczyn praktycznych mogły być stworzone i używane jako zestaw. Nie wykluczone jednak, że ten zwyczaj ma głębszy, symboliczny wymiar. W tym kontekście przychodzi na myśl tradycja wspólnego picia. Spożywanie napojów z naczyń, które tworzą zestaw może także przyczynić się do wzmocnienia więzi pomiędzy dwiema osobami uczestniczącymi w takim akcie.

Cechy fizyczne zabytków z okresu Vendel i epoki wikingów można porównać ze średniowiecznymi przekazami pisаныmi, a także przeanalizować do jakiego stopnia staronordyckie sagi odpowiadają materiałom archeologicznym oraz pozwalają na odtworzenie tradycji wykorzystywania rogów do picia.

Istnieje kilka ikonograficznych przedstawień rogów do picia, które datowane są na epokę wikingów. Pojawiają się one na szeregu gotlandzkich kamieni obrazowych, które datowane są na lata między 400 a 1100 n.e.⁷ Kamienie te podzielono na kilka podkategorii, a grupy oznaczone jako C oraz D, datowane na VIII w., są dla naszych rozważań najważniejsze. Wśród ukazanych na nich wyobrażeń uwagę zwraca przedstawienie kobiety trzymającej róg. Zwykle interpretowana jest ona jako walkira przyjmująca poległego wojownika do Walhalli⁸. Niemniej jednak motyw kobiety trzymającej róg można odnaleźć nie tylko na gotlandzkich kamieniach obrazowych, ale także na przedmiotach o wcześniejszej chronologii, na przykład na rogach z Gallehus (Oxenstierna 1956), złotych blaszkach znanych jako *guldgubbar* (Watt 1992), a także na datowanej na epokę wikingów łyżce do uszu z Birki (Gräslund 1984) oraz na szeregu amuletów ze Szwecji (Helmbrecht 2011, 475). Datowanie wymienionych przedmiotów rozciąga się na okres od około r. 400 n.e. do XII wieku, kiedy stworzono przedstawienia królowych trzymających rogi, które wchodziły w skład tak zwanych szachów z Lewis⁹. Spośród wszystkich tych zabytków tylko na jednym z nich widać związek mężczyzn z rogami – jest to kamień runiczny z Ockelbo, Gs 19, który został zniszczony podczas pożaru w 1904 r. (Jansson 1981, 187). Obok kobiety trzymającej róg widzimy dwóch mężczyzn grających w grę planszową, a jeden z nich także trzyma róg.

Generalnie, wyobrażenia ikonograficzne na kamieniach zasadniczo wydają się być zgodne z przedstawieniami postaci z rogami na innych zabytkach

⁷ Badania nad tymi kamieniami trwają nadal. Cenny przegląd zawarty jest w pracy Lindqvist (1941). Nowa edycja korpusu gotlandzkich kamieni obrazowych, wraz z analizami 3D przygotowywana jest obecnie przez Sigmunda Oehrla. Na ten temat zob. Oehrl (2015).

⁸ Jest to motyw „des Reiters [...], der von einer Frau mit Trinkhorn begrüßt wird – nach allgemeiner Auffassung die Walküre, die den Toten im Jenseits, dem Kriegerparadies Valhöll – mit einem Begrüßungstrunk empfängt“ (Althaus 1993, 15).

⁹ Na temat szachów z Lewis zob. Caldwell *et al.* (2009).

archeologicznych. W większości przypadków rogi pojawiają się bowiem na nich także w rękach postaci kobiecych.

Warto również zauważyć, że pary rogów do picia – takie jak te znalezione w grobach – nie pojawiają się w skandynawskiej ikonografii. Wynika to prawdopodobnie z tego, że sceny przedstawione na różnych kamieniach obrazowych zwykle ukazują interakcje pomiędzy dwoma osobami, gdzie jedna przekazuje róg drugiej. Pomimo dużego znaczenia wspólnego ucztowania¹⁰, skandynawscy artyści nigdy nie przedstawiali uczt w formie motywu zdobniczego w swojej sztuce. Zamiast tego woleli ukazywać przedmioty nawiązujące do uczt w scenach, które zinterpretować można jako przyjmowanie gościa lub poległego wojownika do halli przez kobietę. W takich scenach konsekwentnie wykorzystany był jednak tylko jeden róg.

Jednym wyjątkiem wobec przedstawionych wyżej materiałów jest tkanina z Bayeux, która wykonana została w południowej Anglii po słynnej bitwie pod Hastings. Tkanina opowiada historię podboju Anglii przez Wilhelma Zdobywcę i ukazuje różne kluczowe wydarzenia, które prowadzą do wybuchu bitwy (Wilson 1985). Jedną ze scen jest uczta, w której uczestniczy Harold Godwinson i jego drużyna – widzimy na niej dwóch mężczyzn trzymających rogi. Rogi dzierżone przez tych mężczyzn można uznać za tworzące komplet (parę), podobnie jak w przypadku omawianych wyżej rogów z Sutton Hoo. Oba rogi są białe; wydaje się, że mają okucia ze złotego metalu, które różnią się od rogu przedstawionego na innej scenie gdzie widzimy Wilhelma i jego braci – tam róg jest w kolorze brązowym, a jego okucia wydają się być wykonane z brązu.

Ikonografia ukazująca rogi do picia zgodna jest z materiałami archeologicznymi i potwierdza ścisły związek pomiędzy kobietami a rogami w kulturze skandynawskiej.¹¹ Użycie dwóch rogów do picia tylko sporadycznie pojawia się w źródłach ikonograficznych spoza świata skandynawskiego, takich jak tkanina z Bayeux. Wynika to prawdopodobnie z charakteru skandynawskiej tradycji ikonograficznej, gdzie motyw kobiety z rogiem zajmuje istotną rolę. Scena powitania wymaga jednak użycia tylko jednego rogu, a nie ich pary.

Niestety materiały ikonograficzne nie dają nam zbyt wielu wskazówek jeśli chodzi o wygląd rogów do picia. Rogi pojawiające się na kamieniach obrazowych, a także małe amulety, pozbawione są detali i mogą być jedynie zidentyfikowane poprzez ich kształt. Potencjalne metalowe okucia tych rogów oraz ich barwa są niewidoczne. Chociaż gotlandzkie kamienie obrazowe były niegdyś pomalowane, dziś nie zachowały się żadne ślady ich oryginalnych kolorów. Wobec tego niemożliwe jest stwierdzenie, czy ukazane na nich rogi do picia były pomalowane na jeden kolor, czy do ich przedstawienia użyto kilku różnych kolorów.

¹⁰ Enright (1996) omawia symbolikę ucztowania w społecznościach germańskich.

¹¹ Chociaż tkanina z Bayeux przedstawia mężczyzn z rogami do picia, należących do drużyny króla Harolda Godwinsona, nie można uznawać jej jako zabytku kultury skandynawskiej.

Wszystko to zmusza nas do bliższego przyjrzenia się źródłom pisanim i zastanowienia nad tym, co średniowieczne teksty islandzkie mogą przekazać nam na temat tradycji używania rogów w epoce wikingów. Aby jednak odpowiedzieć na to pytanie, należy cofnąć się w czasie do momentu kiedy te teksty powstały i rozpatrzyć znaczenie rogów w tym okresie. Jak już wspomniałam, sagi, jako opowieści, dotyczą epoki wikingów lub czasów nawet wcześniejszych, ale podczas ich ustnego przekazywania ulegały one ciągłym zmianom i ich spisana forma z jaką dziś mamy do czynienia niekoniecznie musi odpowiadać oryginalnej wersji tych przekazów z czasów wikingów. Sagi zaczęły być spisywane we wczesnym XIII wieku, a potem wielokrotnie kopiowane. W trakcie tego procesu niektóre ich fragmenty mogły być pomijane, inne zaś były dodawane, i generalnie przez kolejne kilka stuleci ulegały one licznym zmianom. Motywy, które były trudne do zrozumienia, mogły zostać usunięte lub straciły swoją przejrzystość w samej narracji tekstu, a osoby spisujące lub kopiujące sagi starały się wytłumaczyć je według własnego rozumienia przeszłości i epoki wikingów. Niektóre tradycje mogły przetrwać okres chrystianizacji, który nastąpił około roku 1000, i pozostać żywotne przez kolejne 200 lat, ale wiele z nich uległo przemianom, a wiedza o znaczeniu poszczególnych motywów została bezpowrotnie zatracona. Wszystko to staje się jasne, gdy czytamy *Eddę* autorstwa islandzkiego polityka, Snorriego Sturlusona, który skomponował ją nie tylko by dostarczyć rozrywki współczesnym mu ludziom ale także aby wiedza na temat poezji skaldów i umiejętności niezbędne do skomponowania utworu skaldycznego, które oparte były na mitologii przedchrześcijańskiej, nie zostały zapomniane (Whaley 2007, 483; Gísli Sigurðsson 2007).

W obliczu tej sytuacji możemy zapytać – jakie skojarzenia związane z rogami do picia mieli średniowieczni autorzy, jakie elementy źródeł pisanych mogą pochodzić z epoki wikingów i które z nich mogły zostać dodane do tych przekazów w późniejszym czasie? W okresie spisywania sag rogi do picia stawały się ponownie popularne. Wcześniejsze stulecia w Skandynawii charakteryzuje wyraźny brak rogów do picia, co może prowadzić do przypuszczenia, że tego typu naczynia nie były w powszechnym użyciu przez przynajmniej 150 lat. Innym powodem „nieobecności” rogów mogą być warunki glebowe w Skandynawii, które nie sprzyjały przetrwaniu tych przedmiotów – rogi do picia używane w epoce wikingów mogły być wykonane tylko z rogu i pozbawione metalowych ornamentów, co w efekcie nie pozostawiłoby żadnych śladów czytelnych archeologicznie. Wszystko to uległo zmianie w czternastym wieku, kiedy kunsztownie zdobione rogi ponownie zaczęły być używane¹². Rogi tego typu posiadały wówczas metalową podstawkę i były dekorowane chrześcijańskimi motywami oraz cytatami. W tym czasie występują one także pojedynczo, a nie w parach. Niektóre z nich pełniły

¹² Historia średniowiecznych rogów i wiele informacji na temat ich ornamentyki opisana jest w Magerøy (2000). Etting (2013) przedstawia historyczny przegląd tradycji używania rogów do picia w dobie średniowiecza.

rolę relikwiarzy w kościołach, ale zazwyczaj używano ich w trakcie spotkań różnego rodzaju gildii (Magerøy 2000).

Symbolika rogów do picia jest bardzo bogata i niestety nie może zostać szczegółowo opisana w niniejszym artykule. Na kolejnych stronach skupię się zatem na motywach zasygnalizowanych powyżej i dotyczących archeologii oraz ikonografii. Szczególną uwagę poświęcę związkom rogów do picia z kobietami oraz kwestii występowania rogów w parach oraz ich dekoracji.

Opisy rogów do picia

Spośród wszystkich rogów wymienionych w sagach, tylko kilka opisanych jest szczegółowo. Czasem te opisy są jednak czystym wymysłem autora sagi, tak jak ma to miejsce w przypadku Þorsteins þáttr bæjarmagns, gdzie róg opisany jest jako mający tak wielkie rozmiary, że człowiek może zmieścić się w jego wnętrzu, a na jego końcu znajduje się ludzka głowa, która na dodatek jest w stanie mówić¹³. Głowa¹⁴ ta może nawiązywać do tradycji przyczepiania zdobień w formie głów zwierzęcych, szczególnie ptaków, do końcówki rogu, ale posiadamy niewiele przykładów tego rodzaju zdobień z epoki wikingów¹⁵.

Inne opisy są dość lakoniczne, jak na przykład ten z *Helga þáttr Þórissonar*, w którym czytamy, że „nowe rogi są lepsze od starych”¹⁶. *Haralds saga hárfagra* opisuje złote rogi, co najprawdopodobniej oznacza, że ich okucia wykonane były ze złota¹⁷. Jeszcze bardziej interesujący jest przekaz z *Sturlaugs*

¹³ Þorsteins þáttr bæjarmagns (8): *Lætr konungr nú bera inn horn sitt it mikla. Þat er kallat Grímr inn góði. Þat er gersemi mikil ok þó galdrafullt ok biúit með gull. Mannshöfuð er á stiklinum með holdi ok munni, ok þat mælir við menn ok segir fyrir óórðna hluti ok ef þat veit ófriðar ván.* „Królowi przyniesiono do halli wielki róg. Nazywa się on Grímr Dobry. Jest to wielki skarb o magicznych właściwościach i zdobiony jest złotem. W jego najwęższym punkcie znajduje się ludzka głowa, ma ona skórę i usta i mówi ona do ludzi i opowiada im jaka czeka ich przyszłość i chroni ich jeśli nadchodzi niebezpieczeństwo” (tekst wg FSN 4, 335; tłumaczenie Leszek Gardeła).

¹⁴ Róg ten nazywa się Grímr i posiada zdolność przewidywania przyszłości. Motyw ten może być związany z historią Mímira, jednego z członków nordyckiego panteonu, którego głowa leży niedaleko źródła Mímisbrunnr i daje mądre rady (zob. Faulkes 2005, 17).

¹⁵ Przykład okucia rogu z głową zwierzęcą znaleziony został w jednym z grobów w Gausel w Norwegii i wydaje się pochodzić z Irlandii (zob. Sorheim 2011, 21).

¹⁶ *Helga þáttr Þórissonar* (2): *Þetta vǫru allgóðir gripir. Óláfr konungr átti tvau horn, er Hyrningar vǫru kallaðir, ok þó at þau væri harðla góð, þá vǫru þau þó betri, er Guðmundr sendi honum.* „To były bardzo cenne przedmioty. Król Olaf miał dwa rogi, które nazywały się Hyrningar, ale nawet mimo tego że były one bardzo dobre, te które wysłał Guðmundur były lepsze” (tekst wg FSN 4, 350; tłumaczenie Leszek Gardeła).

¹⁷ Oprócz złotych rogów z Gallehus i jednego przykładu z książęcego pochówku w Hochdorf, nie znane są inne rogi wykonane w całości ze złota. Na temat Hochdorf zob. Krauß (1996), na temat Gallehus zob. Oxenstierna (1956).

saga starfsama, gdzie wspomniany jest materiał z jakiego wykonano róg¹⁸. Róg ten zrobiony jest z rogu tura – zwierzęcia, które nigdy nie występowało na Islandii. Do przełomu pierwszego tysiąclecia n.e. tury wymarły w znacznej części Europy i tylko niewiele pozostało ich w lasach Europy Wschodniej.

Brak dobrze zachowanych materiałów organicznych z rogów z epoki wikingów sprawia, że nie wiemy czy były one dekorowane czy nie. Znaleźiska takie jak rogi ze Skudstrup (zob. wyżej) wskazują, że mogły mieć one ryte ornamenty, ale nie ma co do tego całkowitej pewności. Z drugiej jednak strony znamy bogato zdobione rogi z późnośredniowiecznej Skandynawii, gdzie ukazane są rzeźbione sceny o chrześcijańskiej tematyce. Rogi z rytymi motywami rzadko pojawiają się w sagach i wydaje się, że rycie w rogu nie było wykonywane w celach dekoracyjnych.

W dwóch przypadkach odnotowanych w *Egils saga Skalla-Grímssonar*¹⁹ oraz utworze eddaicznym znanym jako *Sigrdrífumál*²⁰ runy wyryte są na powierzchni rogu. Mają one jednak znaczenie nie dekoracyjne, lecz magiczne. Poprzez wyrycie runów na rogu zatruty napój zostaje zneutralizowany, a osoba trzymająca róg może pić z niego bez doznania jakiejkolwiek szkody, lub sam róg rozpada się i jego zawartość wylewa się na ziemię. Ryty na powierzchni rogu wspomniane w *Guðrúnarkviða*²¹, które opisane są słowami *hvers kyns stafir* (wszelkiego rodzaju znaki) także są prawdopodobnie runami.

Literackie opisy rogów do picia w zaskakujący sposób różnią się od rogów używanych w okresie spisywania sag. Brak rzeźbionych rogów sugeruje, że ich przedstawienia oparte są na tradycji z epoki wikingów i nie powstały

¹⁸ *Sturlaugs saga* (17). *Konungr segir „ekki hirti ek um illmæli þitt en þat er þer at segia Styrlaugr at þu skalt aldri ohræddr uera her j landi nema þu ferir mer urarhorn þat er ek tnyda forðum.* „Król odpowiedział: „Nie obchodzi mnie twoja obelżywa gadka, ale to muszę ci powiedzieć, Styrlaugr, że zawsze będziesz żył w tym kraju w ciągłym strachu, jeżeli nie przyniesiesz mi rogów tura, które kiedyś zgubiłem” (tekst wg Zitelsberger 1969, 345; tłumaczenie Leszek Gardela).

¹⁹ *Egils saga Skalla-Grímssonar* (9): *Rístum rún á horni, / rjóðum spjóll í dreyra, / þau velk orð til eyrna / óðs dýrs viðar róta; / drekkum veig, sem viljum / vel glýjaðra þýja; / vita, hvé oss of eiri / þl, þats Bárðr signði.* „Ryję runy na tym rogu, / czerwienię je moją krwią, / wybieram słowa dla drzew / z korzeni uszu dzikiej bestii; / pijmy ten miód tak jak chcemy / przyniesiony przez wesołe sługi, / zobaczmy co z nami będzie / od tego piwa, które Bárðr pobłogosławił” (tekst wg Sigurður Nordal 1993, 245; tłumaczenie Leszek Gardela).

²⁰ *Sigrdrífumál* (7): *Qlrunar skaltu kunna, / ef þú vill annars kvæn / vélit þik í tryggð, ef þú trúir; / á horni skal þær rísta / ok á handar baki / ok merkja á nagli Nauð.* „Runy napoju znać musisz jeśli nie chcesz aby żona innego / zdradziła twoje zaufanie, jeśli jej ufasz, / na rogu powinny być wyryte i na tyle dłoni, / i oznacz paznokcie znakiem Nauð” (tekst wg. von See et al. 2006, 497; tłumaczenie Leszek Gardela).

²¹ *Guðrúnarkviða in forna* (22): *Vóro í horni / hvers kyns stafir / ristnir ok roðnir, / – ráða ek né máttak –, / lyngfiskr langr, / lanz Haddingia / ax óskorit, / innleið dyra.* „Na rogu różne były runy, / wyryte i pomalowane na czerwono – nie umiałam ich odczytać – / wrzosów wąż, kłós nieszkodzony / z całej ziemi Haddingów, wnętrzości bestii” (tekst wg von See et al. 2009, 59; tłumaczenie Leszek Gardela).

pod wpływem rogów współczesnym czasom spisywania sag. W źródłach tych znajdujemy także wzmianki o metalowych okuciach rogów, co koresponduje z materiałami archeologicznymi.

Rogi do picia w parach

Rogi do picia występujące w parach to motyw, który pojawia się zarówno w materiałach archeologicznych, jak i w źródłach pisanych. Rogi wspomniane w sagach zwykle występują w parach i znaleźć je można w tekstach takich jak *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, *Helga þáttur Þórissonar*, *Norna-Gests þáttur* and *Sturlaugs saga starfsama*. W *Sturlaugs saga starfsama* jednym z zadań bohaterów jest skompletowanie pary rogów poprzez odzyskanie jednego z nich ze świątyni należącej do Odyna i Thora. Bohaterowi sagi o imieniu Sturlaugr misja ta udaje się z powodzeniem, a rogi (wykonane z rogu tura) ponownie tworzą komplet.

Inne rogi, takie jak tak zwane *Hvítingar*, które w niektórych źródłach określane są mianem *Grímar*, stanowią dar od mitycznego króla Goðmundra dla chrześcijańskiego króla Olafa Tryggvasona. Pojawiają się one w kilku tekstach²² i w różnych wariantach. Ukazane są one jako przyjacielski dar od jednego króla dla drugiego, ale mogą one być także postrzegane jako próba zaszkodzenia reputacji chrześcijańskiego władcy poprzez przekazanie mu daru przez króla z zaświatów. We wszystkich przekazach Olaf decyduje się przyjąć rogi do picia, ale w jednym przypadku prosi on biskupa, aby ten je pobłogosławił, przez co usunięte są ich pogańskie konotacje i w ten sposób wprowadzone są one w krąg chrześcijańskiego świata. Wraz ze śmiercią Olafa, podczas bitwy morskiej w roku 1000, para rogów *Hvítingar/Grímar* w magiczny sposób znika i nie zostają one już nigdy potem odnalezione.

Rogi do picia i kobiety

Kolejne zbieżności pomiędzy źródłami pisаныmi, archeologią i ikonografią dotyczą związku pomiędzy rogami i kobietami – są one najbardziej ewidentne w przypadku materiałów ikonograficznych. W opublikowanej w 1996 r. książce *The Lady with the Mead Cup* Michael Enright podkreślał znaczenie kobiet w społecznościach germańskich, a szczególnie podczas ceremonii przyjmowania gości w halli. Jego argumenty opierały się przede wszystkim na idei *comitatus*²³, która przekształcała dawniejsze zależności rodzinne na stosunki lenne, pomiędzy władcą a jego poddanym. Aby zapewnić sobie zaufanie i lojalność, organizowano uczty, podczas których wspól-

²² Þorsteins þáttur bæjarmagns, Helga þáttur Þórissonar, and Norna-Gests þáttur.

²³ Tacyt jest pierwszym, który wspomina o comitatus, opisując związki pomiędzy germańskim władcą i jego wojownikami tworzącymi drużynę. Więcej na ten temat zob. Landholt, Timpe 1998.

ne picie prowadziło do zawierania najmocniejszych więzi. Ta teoria wsparta jest przekazami jakie zawarte są w anglosaskim eposie pt. *Beowulf*, którego bohater, Beowulf, przybywa do halli duńskiego króla Hrothgara, aby pomóc mu w pokonaniu potwora o imieniu Grendel. Zadaniem żony Hrothgara, Wealhtheow, jest powitać gościa w halli i podać mu napój. Poprzez ten akt podtrzymana jest silna relacja pomiędzy Beowulfem a Hrothgarem i bohaterowi zapewnione jest też miejsce w halli. Wspólne picie sprawia, że obie strony mogą czuć się pewnie i bezpiecznie.

Ważna rola jaką powierzano kobietom w halli znajduje swoje odbicie także w archeologii i ikonografii, zarówno w Anglii, jak i w Skandynawii. Nie ma w tym miejscu specjalnego znaczenia czy kobiety z rogami na gotlandzkich kamieniach obrazowych faktycznie reprezentują walkirie lub boginie, czy są one przedstawieniami jakichś innych, ważnych kobiet (Althaus 1993, 15)²⁴. Postawa kobiety oraz fakt, że stoi ona zwrócona w stronę mężczyzny na koniu, i że trzyma ona przed sobą róg, zdecydowanie świadczy o tym, że mamy do czynienia ze sceną powitania.

Materiały archeologiczne dostarczają podobnych dowodów. Jakkolwiek najbardziej kunsztownie zdobione rogi do picia znane są nam z męskich grobów ze stanowisk takich jak Sutton Hoo, Taplow czy Valsgarde i datowane na okres Vendel, to patrząc na korpus rogów całościowo, większość z nich pochodzi jednak z grobów kobiecych. Trudno jest jednak na podstawie tych przesłanek stwierdzić czy rogi używane były przez te kobiety jako naczynia do picia, lub czy były one złożone im do grobu jako symbol jednego z głównych zadań jakie pełniły one za życia, czyli serwowania w nich napoju mężczyznom.

Przegląd przekazów zawartych w sagach wskazuje, na istnienie wielu przykładów gdzie rogi do picia przekazywane były mężczyznom przez kobiety. Tylko w kilku wyjątkach, jak na przykład w opowieści gdzie król Olaf Tryggvasson otrzymuje rogi od mitycznego króla Goðmundura, rogi ukazane są jako dary od mężczyzn dla mężczyzn. W *Völsunga saga*, to matka Guðrún o imieniu Grímhildr przekazuje Sigurðowi róg, aby przywitać go na dworze królewskim. Nie wspomina ona jednak ani swoim dzieciom, ani jej gościowi, że róg ten zawiera napój zapomnienia. Po jego spożyciu Sigurðr natychmiast zapomina swoje wcześniejsze zaręczyny z Brynhildr i żeni się z Guðrún i tym samym doprowadza do upadku całą dynastię Völsungów²⁵.

²⁴ Simek (2002) szczegółowo omawia problem identyfikacji postaci kobiecych we wczesnej ikonografii skandynawskiej.

²⁵ *Völsunga saga* (26): *Eitt kveld, er þeir sátu við drykk, ríss drottning upp ok gekk fyrir Sigurð ok kvaðði hann ok mælti: "Fögnuðr er oss á þinni hérvist, ok allt gott viljum vér til yðar leggja. Tak hér við horni ok drekk."* Hann tók við ok drakk af. Hún mælti: "Þinn faðir skal vera Gjúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Högni ok allir, er eíða vinnið, ok munu þá eigi yðrir jafningjar fást." Sigurðr tók því vel, ok við þann drykk mundi hann ekki til Brynhildar. „Pewnego wieczora, kiedy usiedli, aby się napić, królowa powstała i podeszła do Sigurða, powitała go i powiedziała: „Cieszmy się, że jesteś tutaj i że chcesz dać z siebie jak najwięcej. Weź ten róg i pij”. Wziął

W mitycznym utworze *Sǫrla þátrr* bogini Freyja przebiera się za wieśniaczkę i oferuje rug Heðinnowi. Po spożyciu z niego napoju zapomina on o swojej przyjaźni z Högnim i rozpoczyna wojnę o Hildir, córkę Högniego, którą porwa i poślubia. Wkrótce potem, Heðinn i Högni, a także ich armie, objęte zostają klątwą Freyji i muszą przez kolejne 143 lata toczyć wciąż tę samą bitwę²⁶.

W jednej z części *Ólafs saga Odds*, znanej jako *Trolla þátrr*, odnajdujemy historię podróży Olafa na północ. Podczas żeglugi u wybrzeża, które zamieszkane było przez trolle i olbrzymy, jest on zmuszony rozstawić wraz z załogą obóz na noc. Po zejściu na ląd, Olaf wysłał dwóch mężczyzn, aby zbadali teren i znajdują oni jaskinię zamieszkałą przez trzy trolle. Udało im się podsłuchać, że trolle opowiadają sobie historię o tym jak spotkali króla Olafa i próbowali go pokonać. Trzeci z trolli w magiczny sposób zmienił swoją płć i pojawił się na dworze króla przebrany za kobietę. Zaoferował też królowi róg zawierający zatruty miód. Król początkowo wydawał się zignorować niebezpieczeństwo i przyjął go, lecz zamiast wypić miód wylał on jego zawartość prosto w twarz trolla, w ten sposób pokonując go i unikając śmierci.

Sian Grønlie (2012) wskazuje na ciekawe podobieństwa pomiędzy *Ólafs saga Odds*, sagą na temat Olafa Tryggvassona autorstwa Oddra Snorrasona, a dziełem znanym jako *Dialogus* autorstwa Papieża Grzegorza I, znanego także jako Grzegorz Wielki. Szereg epizodów z życia Olafa można porównać z wydarzeniami opisanymi w *Dialogus* Grzegorza, które są zbiorem cudów jakie przypisywano osobom świętym. Grønlie w przekonujący sposób argumentuje, że Oddr użył dzieła Grzegorza jako wzoru do stworzenia historii o życiu Olafa Tryggvassona. W *Dialogus* pojawia się bowiem epizod bardzo podobny do tego omawianego powyżej – pewien Żyd napotyka na trzy diabły, które ukrywają się w pogańskiej świątyni i podsłuchuje jak opowiadają one jak próbowały niegdyś zwieść biskupa. Żyd opowiada potem te historie Grzegorzowi, który poświadcza ich autentyczność.

on róg i zaczął pić. Na to powiedziała ona: „Twoim ojcem powinien być król Gjúki, a ja twoją matką, Gunnarr i Högni twoimi braćmi i wszyscy oni składają ci przysięgę, że nie znajdziesz nikogo równego sobie”. Sigurðr dobrze odebrał te słowa, a wraz ze spożyciem napoju nie mógł już sobie przypomnieć o Brynhildr.” (tekst wg FSN 1, 173; tłumaczenie Leszek Gardela).

²⁶ *Sǫrla þátrr* (7): Þar sá hann sitja konu á stóli þá sömu, er hann sá fyrr á Serklandi, ok leizt honum sem hún væri nú allt fegri en fyrr. Hún kastaði enn orðum fyrr á hann ok gerði sik blíða í máli. Hún helt á einu horni, ok var lok yfir. Konungi rann hugr til hennar. Hún bauð honum at drekka, en konungr var þyrstr, því at honum var varmt orðit, tekr við ok drekkir. En er hann hafði drukkit, brá honum mjök undarliga við, því at hann mundi engan hlut þann, sem áðr hafði yfir gengit. „Tam zobaczył on tą samą kobietę, którą widział wcześniej w Serkland. Siedziała ona na krześle i wydawała się jeszcze piękniejsza niż poprzednio. Ponownie to ona pierwsza zabrała głos i mówiła do niego wesoło. Trzymała ona róg z przykrywką. Król zakochał się w niej. Zaoferowała mu napój a król był bardzo spragniony, zrobiło mu się ciepło, więc bierze róg i pije. I kiedy już się napił nastąpiła w nim cudowna przemiana, bo nie pamiętał już niczego, co mu się wcześniej przytrafiło”. (tekst wg FSN 1, 375–377; tłumaczenie Leszek Gardela).

Struktura obu opowieści jest taka sama – osoba trzecia przysłuchuje się mitycznym postaciom opowiadającym jak można pokonać ważnego chrześcijanina. Trzy historie opowiadane przez trolle mogą wywodzić się z tradycji lokalnej, ale Grønlie wskazuje na jeszcze jeden epizod w *Dialogus* Grzegorza, w którym puchar z zatrutym winem przekazany jest Świętemu Benedyktowi przez kobietę. Po uczynieniu nad nim znaku krzyża, puchar ten pęka, a jego zawartość wylewa się na podłogę (De Vogüé 1978–1980, II, 140–143).

Podczas synodu w Chelsea w 787 r. użycie rogów w kontekście liturgicznym zostało zakazane, ponieważ rogi do picia uznane zostały jako grzeszne przedmioty (Vilkuna 1952, 198). Metoda ich produkcji była szczególnie problematyczna ponieważ prowadziła do rozlewu krwi podczas odcinania rogu – wszystko to sprawiało, że były one niestosowne w oczach Kościoła. Być może prohibicja ta zaskutkowała mniej tolerancyjnym podejściem wobec rogów w świecie chrześcijańskim, co ostatecznie doprowadziło do całkowitego wycofania ich z użycia. Jedynie w chwili gdy zainteresowanie epoką wikingów ponownie się pojawiło, a Islandczycy zaczęli spisywać opowieści przekazywane wcześniej drogą ustną, w ich kulturze po raz kolejny pojawiły się rogi jako naczynia do picia. Tym niemniej, negatywny obraz rogów mógł wywrzeć wpływ na sposoby postrzegania kobiet, które teraz wykorzystane zostały w roli kozłów ofiarnych w różnych opowieściach. Bez ich działań polegających na przyjmowaniu gości w domu, późniejsze tragiczne wydarzenia nie miałyby miejsca. Sigurðr poślubiłby Brynhildr, a konflikt pomiędzy Heðinnem a Hognim nigdy by się nie zawiązał. Rodzi się więc pytanie czy motyw przekazywania rogów przez kobiety wynika z wpływów chrześcijańskich i czy został on oparty na przykładzie opisywanym przez Grzegorza.

Jak wspominałam, archeologiczne znaleziska rogów do picia z czasów wikingów są bardzo sporadyczne ale dokonana przeze mnie analiza wykorzystująca różne inne kategorie źródeł pokazuje, że rola tych przedmiotów może być rozpoznana nie tylko dzięki archeologii. Chociaż nie jesteśmy w stanie w pełni zrekonstruować ich symboliki i sposobów użytkowania, to możemy poznać niektóre zwyczaje oraz idee związane z tymi przedmiotami. Zarówno archeologia jak i źródła pisane są zgodne, że rogi często używane były w parach oraz że wykonywane były z rogów tura i zdobione metalowymi okuciami. Te ostatnie mogą być dostrzeżone także na tkaninie z Bayeux – jest to jedyne źródło ikonograficzne, które zawiera wystarczającą ilość szczegółów pozwalających zidentyfikować jakąkolwiek dekorację tych przedmiotów. Także ikonografia pozostaje w zgodzie z materiałami archeologicznymi oraz źródłami pisanymi, pokazując związek pomiędzy kobietami i rogami, jakkolwiek może być on dwuznaczny. Chociaż kobiety dzierżące rogi w sagach występują w rolach kozłów ofiarnych, ten ich aspekt nie pojawia się w źródłach ruchomych z epoki wikingów. Wręcz przeciwnie, bliski związek pomiędzy tymi przedmiotami a kobietami powinien być postrzegany w pozytywnym świetle. Występowanie rogów w grobach kobiecych, a także przedstawienia kobiet dzierżących rogi na amuletach (Helmbrecht 2011, 121) sugeruje, że osoby ich używające były ważnymi postaciami, i że przedmioty te stanowią

odbicie ich istotnych funkcji – przyjmowania gości w domostwie oraz służenia mężczyznom. Przeanalizowane tutaj materiały wspierają teorię Enrighta o kobietach jako „tkaczach pokoju” (ang. *weavers of peace*), co znajduje odbicie w różnych ich działaniach wchodzących m.in. w skład ceremonii powitalnych. Jakkolwiek dokonana przez niego analiza może być właściwa na poziomie kulturowym, nie do końca tłumaczy ona literackie fenomeny oraz opisy kobiet dzierżących rogi, które zostały ukształtowane i zainspirowane wydarzeniami mającymi miejsce już po epoce wikingów.

Izabella Wenska*

Sacrifices among the Slavs: Between Archeological Evidence and 19th Century Folklore

ABSTRACT

Wenska I. 2015. Sacrifices among the Slavs: Between Archeological Evidence and 19th Century Folklore. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 271–312

This article discusses the subject of sacrifices among the Slavs using textual, archeological and ethnographic evidence. Although it is a well-known fact that there are not many textual sources concerning early medieval Slavic culture and religion, some aspects of their customs and rituals can be reconstructed by referring to folkloristic materials. According to many scholars, Slavic folk culture (especially that of Eastern Slavs) has preserved some traces of pre-Christian practices, but it is important to maintain a careful approach to ethnographic sources and avoid far-reaching interpretations of archeological evidence in their light. In spite of methodological difficulties, by critically combining different categories of sources it seems possible to offer new interpretations of Slavic beliefs.

Keywords: sacrifices, Slavic rituals, Slavic folklore, ethnographic sources, folk beliefs

Received: 2.02.2016. **Revised:** 1.04.2016. **Accepted:** 30.05.2016.

Sacrifices among the Slavs – this interesting subject seems to be a good opportunity to encourage cooperation between archeology and ethnology. In my article, I shall try to trace whether there are any analogies between archeological evidence and folklore material from 19th century with regard to sacrifices. I will also try to sketch the background for analysis of such rituals.

Methodological problems

When it comes to using ethnographic sources in the interpretation and analysis of archeological evidence, lots of methodological problems have to be taken into account (Chudziak, Kaźmierczak 2014, 367). Obviously, we have to acknowledge the considerable chronological distance between archaeological finds and ethnographic accounts. Even traditional, oral cultures, change with time and similar-looking phenomena originating from different periods do not necessarily have to be associated. An important aspect is also the multiplicity of elements

* Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, ul. Wieniawskiego 1 St., 61-712 Poznań, Poland; iza.wenska@gmail.com.

in rituals that leave no reflection in sources available to us today – both with regard to texts (e.g. chronicles) and objects. Nevertheless, by being critically aware of the biases of our sources of evidence, it seems possible to search for some analogies between archeological finds and ethnographic texts. In case of sacrifices in particular, it seems that a fairly broad range of analogies can be found.

Various aspects of sacrifices

Sacrificial rituals were performed in specific places and designed for particular purposes (divinatory, thankful, propitiatory etc.). A place devoted to all sacral practices was the temple. In the world of early medieval Slavs it could have been a building, but also (possibly more often) a sacred grove or some other “holy” place (mountain, spring etc.). As we know from folklore, smaller everyday sacrifices were celebrated in the house or on the farm and they were intended mainly for ancestors or house spirits. Other sacrificial rituals were performed by lakes, rivers and springs, but also in the woods or in the fields (for example during harvest). Also cemeteries were places where sacrifices (dedicated to ancestors) were performed.

Temples

According to Ślupecki (1994, 20–21) there is quite a lot of information about Slavic temples in medieval written sources. They are known mainly from the territories of Western Slavs. First of all it is necessary to mention the temple in Arkona in Rügen, described by Saxo Grammaticus (Ślupecki 1994, 30). The temple was surrounded by a double row of wooden fences and inside it was a large wooden statue of the god Sventovit, with four heads. Saxo Grammaticus wrote about a divinatory ritual related to harvest and he also mentioned sacrifices made of animals before the ceremonial feast (Labuda 1999, 179). According to Helmold’s chronicle, a Slavic pagan priest would sacrifice Christian people, because the god particularly liked their blood (Labuda 1999, 178). *Povest’ vremennykh let* (the Tale of Bygone Years) recalls prince’s Vladimir’s pantheon of pagan gods, whose statues were situated on a hill near Kiev (Labuda 1999, 181). The chronicle mentions also human sacrifices made by pagan inhabitants of Kiev. According to Thietmar,

in the realm of Lutizens, there were as many temples as districts but the most important one was located in Rethra (Radogoszcz) and sacrifices of animals (cattle) and people were made there (Labuda 1999, 171). Herbord, on the other hand, described a temple in Szczecin (one of four temples in this town). Ebbo recalled that the one of three hills on which Szczecin was situated was a temple devoted to the god Triglav (Labuda 1999, 174). Most of these descriptions refer to Western Slavs, and may be a result of an interaction between Slavic paganism and Christianity. On the other hand, Słupecki (1994, 21) states that:

(...) the beginnings of the cult building from Gross Raden, the remains of which are rather unquestionable [...], are estimated at the 9th c.[...] The temple in Ralswiek is dated to 8th c. and another one, discovered near Feldberg, even earlier. Thus if the Slavs built temples already in the early 8th c., the claim that they adopted the custom of erecting roofed buildings for deities under the influence or pressure of Christianity is unmotivated.

Instead of seeing it as a result of Christian influences, Słupecki (1994, 21) associates the idea of building temples with “common heritage”.

Sacred groves

The sacred grove was often situated in a place that naturally reflected the idea of primary myth (Kowalik 2004, 111; Gieysztor 2006, 216). Słupecki (1994, 159) states that “a sacred grove is a cult place known to all Indoeuropeans” and suggests that the cult of pagan gods was also held in “holy forests and groves” (Słupecki 1994, 22). It could be a place on an island or peninsula (e.g. Żółte Island, Arkona temple), surrounded by trees, with a spring flowing nearby, sometimes with a large stone in the centre (Gieysztor 2006, 217). Helmold’s chronicle (Labuda 1999, 176) mentions a sacred grove of Abodrites, where they performed sacrificial rituals. Gieysztor states that sacred springs of the Western Slavs were filled with sacred spirits protecting the tribe (Gieysztor 2006, 216). Helmold’s chronicle describes a holy grove devoted to Prove (god of Abodrites) and Thietmar mentions a grove called Zutibure or Holy Forest (Słupecki 1994, 160–161). There are also some general remarks on holy groves existing outside Polabia (Słupecki 1994, 162). It is important to mention that the Slavs probably worshiped not the tree itself, but the tree as a dwelling of the god (Olędzki 1994, 90). In folklore, we encounter similar beliefs, and what is interesting,

the trees were not necessarily treated with respect in Slavic folk culture – in this regard the Slavs differ from their neighbours (Olędzki 1994, 91). Słupecki (1994, 172) assigns a special role to holy mountains and claims that they “often functioned as sanctuaries” and recalls examples of Ślęża and Łysiec mountains (Poland).

Other places

In sources concerning Bohemia and Rus’ we also find mentions of sacrifices which were made by springs, rivers etc. (Gieysztor 2006, 217). Helmold mentions Slavs making sacrifices for house spirits and other supernatural beings (Labuda 1999, 176). Prokopius of Caesarea writes about Slavs (Sclaveni and Antae) who “worship rivers, nymphs and other spirits” (Labuda 1999, 170). Also in later sources there are references to sacrifices dedicated to the forest- or water spirit etc., and performed not only in the Middle Ages but even in the nineteenth century. Uspieński (1985, 144–145) mentions offerings of decorated eggs (*pisanki*) to the forest spirit (Leshy). Ivanits (1992, 69) also lists bread, salt, grits and pancakes – those sacrifices were wrapped in a clean cloth, tied with red ribbon and left on the crossroads.

Social aspect of sacrificial rituals

In the context of ritual practices all aspects which can strengthen the power of a ritual, such as appropriate time, place, clothes or symbolism of used objects, are important. All of them multiply the magical action and therefore its effectiveness. Sacrifices often took place on holidays or festivals and it was a time that was significantly different from ordinary. As Mielicka (2006, 11) argues “holidays construct a different kind of reality, which breaks limitations of everyday life and introduces symbolic references to socially considered values”. Holidays often had not only a social but even a sociable character and emotions related to them can “constitute a specific social bond that leads to a sense of community of celebration” (Mielicka 2006, 24). This community of celebration “seems to be a basic feature that constitutes holidays and people have to learn it through enculturation (Mielicka 2006, 25). When it comes to holidays accompanied by making sacrifices (or *vice versa*) their theatrical aspect seems to have been extremely important. It is

similar when it comes to rituals during which effigies were destroyed and which are sometimes interpreted as an equivalent or substitute of human sacrifices (Gieysztor 2006, 212). What is important, during holidays norms of everyday life are suspended. As Mielicka (2006, 24) writes, “holidays not only suspend or obliterate divisions in society but also lead to their reversal”. Hence, during holidays it is possible to change identity – for example in mumming parades mummers dress as the opposite sex or as animals etc.

During feasts, the community aims to establish some form of contact with the sacred in an appropriate way which sanctioned by tradition and rules. This ensures the continuation of the community and therefore of the whole world. Mielicka (2006, 155) points out a very interesting aspect of rituals – moves and gestures. In historical contexts this aspect is especially difficult to reach and interpret, but according to Price (2014, 184) “processional movement in probable ritual contexts can also be read in other aspects of material culture”. Moves and gestures are extremely personal and subtle, their meaning and importance often changes significantly over time. “Rituals require exact learning of behaviours, gestures, body postures or positions, so as to make it consistent with the importance of the ritual and the whole rite. Just as words, gestures have performative meaning and activate the magical act of creation” (Mielicka 2006, 155).

Sacrifices and time

In oral societies, like that of the Slavs, time was perceived not only as linear but also as cyclic. Linear time of life was supplemented with cyclic time of surrounding world and nature and it was also regarded as a ritual time. Cycles of the year were marked by holidays and some special periods like Lent, *Rusalkyj tyzdeń* (*rusalkas’ week*) etc. In addition to that there were also significant family holidays like weddings, birth (baptisms) or funerals. Brzozowska-Krajka (1994, 25) claims that “it was the time, encompassing the whole reality, that defined its norms, rearranged it and gave meaning to human activities”. Time, as one of the basic dimensions of human existence also plays a very important role in the analysis of sacrificial practices. Time appointed periods of activity and rest for people, animals and plants. In the cyclical calendar there was strictly defined time for fieldwork,

weaving, spinning and all the other activities carried out in the village or a single farm. Time designated for a certain activity, like sowing or weaving, was a subject of care of a particular deity and later a saint, and it was the only time for its completion. Any violation of the rules was a threat to harmony and primordial order. Therefore, every deviant behaviour was a manifestation of chaos and the untamed realm of *orbis exterior*. However, by following strict rules and repetitive rituals, it was possible to integrate the community and encourage a sense of security. Obviously, there were people who were more restrictive than others, but generally conservativeness and consistency were inherent features of folk culture.

The dichotomy of day and night governed human activity and rest and constituted the basic, smallest cycle of life and death. It marked the time to perform certain religious practices directed towards a specific deity and in specific intention. But the most important aspect in reproducing the cycle of life and death were the seasons, cyclically passing from death to life, and *vice versa*. Day and, analogically, summer were devoted to agrarian activities, and they were regarded as the celebration of life and fertility (Lyle 2008, 115–126). Night and winter were the time of rest for people, but also the time of activity for demons and the Devil. Spring and autumn (morning and evening) were mediatory and they were also a good time for divination. Also Hubert and Mauss (2005, 32) emphasise the meaning of a proper time of the day in sacrificial rites:

Not all times of the day and year are similarly appropriate to make sacrifices; some are even unsuitable (...) The time of celebration was adjusted to the nature and matter of the ceremony. Sometimes it should be conducted during the day, sometimes in the evening or at night.

Sacrifices were made on certain days of ritual calendar which were devoted to particular deities and, in later times, Christian saints, who took over the competencies of pagan gods. “Every holiday is represented by rituals that help to exceed the present and recall the past, mythical time (Mielicka 2006, 32). In her study Mielicka (2006, 128) recalls Eliade’s “primordial time” or “time of the beginnings” and his understanding of rituals as reproduction of cosmogony. The time of the day when a ritual was performed was also important, and it varied depending on the forces which one wanted to address and the desired effect. In folk consciousness it was important to fit together

all elements of rituals (in terms of symbolism) so as to enhance their effect on the supernatural. At the same time, all those elements were part of a theatrical spectacle that affected all participants of the rite. The symbolism of animals or plants, colours, time of the day and year, place and a person(s) who conducted the ritual – all had to create a harmonious whole. Also more elusive (at least in written sources) elements like weather, tools or other people watching the ritual etc. could have played a significant role. According to Christo Vakarelski (1965, 221):

People express the cult of the saints with certain prayers, sacrifices intended especially for them, made only on appropriate days. Their days in calendar are holidays, during which people do not work, but attend churches, light candles, kneel, bow, pray, all of this corresponds to the strength and power of the Holy.

Vakarelski's words about sacrifices for Christian saints refer us again to the concept of transfer of powers and symbolism of pagan deities to Christian saints (Uspieński 1985, 60). Some saints are favoured more than others (depending on personal- or family beliefs) and some are considered as patrons of the family or kin. Thus, diversity of this cult is remarkable. On the day of a "patron saint" of a certain kin, a sacrifice is made to honour him; in Bulgaria it is called *kurban* and the feast is known as *trapeza* (Vakarelski 1965, 295–296). Individual saints care for people suffering from specific diseases, and one of the forms of devotion to the care of a chosen saint is giving the child his/her name. Everyday life of peasants was steeped with different influences of saints who, in folk culture, seemed to be closer to people than the God. At the same time, great regional diversity with regard to folk religiousness can be observed.

Space in the context of *sacrum*

The second basic aspect delimiting human existence is space. In the perception of space by the inhabitants of nineteenth century villages, the distinction between the secure and tamed space of the village and the foreign space of the outside seemed to be extremely expressive. *Orbis interior*, the space cut off from the rest of the world with the borders of the village, was the realm of everyday activities, protected against external influences. Within this tamed world many rituals were

conducted to maintain its safe character. What is important, 'space' is understood in a very wide sense, and its division to *orbis interior* and *orbis exterior* related to almost every aspect of life, for example sounds: normal and everyday sounds like speech and sounds of housework belonged to the sphere of *orbis interior*, but foreign language, whistles and sounds different from everyday experience were connected to *orbis exterior* (Zajac 2004, 162). This division seems to be related to the characteristics of human perception (instinctive fear of the unknown, falling into a routine, striving to preserve the so-called 'comfort zone'). But this order, accurate knowledge and giving names to everything within the tamed world has its consequences in the form of a kind of 'disenchantment', depriving this world of its power or magic, because "order involves restrictions" (Zajac 2004, 163).

The space outside was completely different, amorphous and inhabited by demons, but due to the lack of order it was full of potential and power. In the tamed world it was easy to find way thanks to wayside crosses or shrines. One of the features of *orbis exterior* was the impossibility to find the way and the general lack of orientation in space. As Zajac (2004, 50) writes "above all, amorphousness of the outside means lack of landmarks, which are present in the tamed world. Symbolic representations of the area of undetermined significance associate it with shapeless, homogeneous element of water, with the night, darkness, fog". Importantly, even though this space is a threat, it is also essential for maintaining the balance in the world – "amorphousness interferes orientation, opens up the prospect of unlimited possibilities" (Zajac 2004, 51). Untamed space, is also "the administrator of power and sphere in which people place hopes for a change" (Zajac 2004, 164). Therefore, any contact with the untamed opens a potential opportunity to benefit from its power, but in order to prevent the negative consequences, one must follow rules and prohibitions. Contact with this sphere takes place in mediatory situations, during ritual inversion or ritual chaos, and the "untamed may occur unexpectedly or be recalled in a ritual" (Zajac 2004, 164). An interesting aspect here is the fact that the "untamed" may manifest itself as an "organizing principle" or the "principle of entropy" (Zajac 2004, 117). "The principle of ordering" directs somewhat untamed power to be of benefit to people and the tamed world. "The entropic principle" causes chaos and threat of destruction to *orbis interior*. Zajac (2004, 117–137) applies this division to the dichotomy

present in Slavic folklore assigning the “organizing principle” to the sphere of the thunder (uranic) deity Perun and entropy to the chthonic and aquatic deity Veles. At the same time Zajac points out that this does not mean that peasants never called forces belonging to the latter – Veles’ sphere of competence was too important to ignore. The perception of those spheres certainly changed under the influence of Christian church. The duality present in Christianity may have contributed to the perception of Veles’ domain as “evil” or “unclean” because he was related to the underworld. From creation of the earth, Adamowski (1999, 14) derives emergence of world axes, firstly vertical (a divide between heaven and earth) and next horizontal (between water and land). Perception of space is then divided according to three pairs of axes (up-down, forward-back, right-left) which are differently perceived by peasants, who generally preferred directions up, forward and right because they were associated with order and regularity.

One could defend oneself against the untamed especially by routine behaviour – dealing with what is known and understood in prosaic situations (Zajac 2004, 164), and through the use of apotropaic objects having the capacity to banish all evil influences. Among such apotropaics were things which were symbolically related to life or derived their power from their association with the ordering principle (Zajac 2004, 165). They could have been amulets (e.g. Gardela 2014, 45–47) or other things like salt, holy water, hallowed items, sharp and metal objects, fire as well as specific sounds, for example bells or the firing of a gun, which often accompanied certain rituals (Zajac 2004, 165).

Selected examples of sacrifices from the area of Poland in archeological sources

After this theoretical and folkloristic overview, we can now move on to examining selected archaeological evidence for sacrifices among early medieval Slavs. According to Hołubowicz (1956, 289), in the area of Ostrówek (Opole, Poland) the following items were found: “stylized figures and heads of animals, eggs from limestone, among them painted eggs (*pisanki*) from hen, a plow, diverse wooden vessels (...) rabbit hair, horse skull”. In his opinion, all these objects could have had ritual meaning.

Szafrński (1983), on the other hand, describes a range of objects with allegedly special meanings found during the excavations carried

out in Płock. The uncovered finds suggest that a cult place may have existed there. Among the discovered features were an “altar” (a flat stone), skull of a twelve-year-old girl, the head of a stone mace, a phallic object made of antler, clay pots, traces of a wooden pole (suggesting that a wooden statue, perhaps representing a deity, stood there), remains of fireplaces, a pit with a stone hearth, horse skull and an iron pot with iron slag. The horse skull found in a pit in which a fire had been lit does not have any traces of burning, and according to Szafrński this implies that it was thrown there after the fire had extinguished, probably during the destruction of the entire cult place. Szafrński suggests that the skull could have been placed on a post that stood somewhere within the sacred site, which seems plausible. As he writes “the horse skull represents fertility symbolism because the horse since the Bronze Age is an ancient solar animal which embodies the refreshing life-giving powers of the sun” (Szafrński 1983, 139; Chudziak, Kaźmierczak 2014, 364–365). At the same time, however, the horse has different symbolic features and “highly significant is the fact that this horse solar-deity has simultaneously characteristics of chthonic-funerary origin” (Szafrński 1983, 140). It also possess the ability to contact the underworld and therefore has divinatory powers (Łukaszyk 2012, 54). Horse sacrifices are common among the neighbours of the Slavs – Scandinavians and other Germanic peoples, as well as Lithuanians and Latvians. Horses were believed to have mediatory powers and were symbolically related to fertility and abundance (Łukaszyk 2012, 30). This may be the basis for using horses as foundation offerings. Many examples of such offerings are enumerated by Łukaszyk in her monograph (2012, 12–20). For example, remains of horses (especially skulls) were found in the corner of the house (for example in Wolin, Poland), in the middle of the house (in Kalisz, Poland), at the foundation or by one of the wall beams (in Gdańsk and Opole, Poland). A horse skull (belonging to a mare) was found on Żółte Island on Lake Żarańskie, and it is interpreted also as a foundation offering. As Łukaszyk (2012, 13) reports, in Gdańsk many examples of foundation offerings have been found (also skeletons and skulls of horses). Łukaszyk (2012, 13) and Szyjewski (2003, 186) recall Thietmar’s chronicle, where the author complains about Slavs making sacrifices to house spirits. Also Urbańczyk (1947, 44) mentions house spirits like *domowy*, *domowik* or *ubożę* and sacrifices made for them by household members. Peasants used to leave some food from Maundy

Thursday for those spirits (Urbańczyk 1947, 44). Gierlach (1980, 201) interpretes findings of *pisanki* (decorated eggs) within the house walls as foundation offerings. Szyjewski (2003, 57) states that among the Western Slavs, one of the most common foundation sacrifice was an auroch (mainly its skull).

One of the most interesting places, where remains of sacrifices were found is an island on Lake Żarańskie in Pomerania, Poland (Chudziak 2009; Chudziak, Kaźmierczak 2014). Two skeletons of horses were discovered at the bottom of the lake (at the depth of approx. 3 and 8 m.). Radiocarbon dating has determined that they had been deposited in the eleventh century. In the lake sediments as well as in cultural layers archaeologists unearthed remains of plants, especially hazelnut shells (Chudziak 2009, 57). The space of the island is organized in a way which, according to Chudziak, could have referred to cosmogonic notions of Western Slavs (mainly due to the natural landform). On the island archeologists discovered remains of a building (possibly used for ceremonial purposes), a market place and a stone which could have served as an altar (Łukaszuk 2012, 25). Around the stone fragments of a wooden palisade were found and this corresponds well with textual accounts about the architecture of ancient Slavic temples with their characteristic wooden fences (Ślupecki 1994, 28).

The island on the lake could resemble the mythical land emerging from primal waters and therefore constitute an ideal place of worship. Also the fact of crossing water was significant and may have symbolised a journey to the Otherworld (as deceased had to cross a river on their journey to the land of the dead).

The significance of such natural landform for sacral purposes is emphasised by Gieysztor (2006, 216–217), Ślupecki (1994, 7) and Kowalik (2004, 30–36). Szyjewski (2003, 27–38) discusses the Slavic cosmogonic myth on the basis of folklore. It is important to notice, that information derived from folkloristic sources usually comes in many variants. According to those sources, the world was created by both God and Devil. Before the world came into existence, there was only God and primal waters from which the Devil emerged (in Bulgarian folklore he emerged from the God's reflection in the water surface) (Szyjewski 2003, 31). According to Szyjewski, the earth was created from a handful of sand, picked by the Devil who acquired it by diving to the bottom of the primal waters. Kowalik (2004, 111) claims that a cult

place, situated on an island or other kind of natural enclave surrounded by water (lakes or swamps) “constituted a replica of the mythical world of the ancestors”. In east Slavic folklore (especially in fairy tales and magic formulas), we encounter the name of an island called *Bujan* (Kowalik 2004, 17). Kowalik (2004, 30) sees it as an “imaginary picture of the first earth (...) that emerged from the chaos of primal waters”.

Chudziak mentions many other aspects that might have led to locating a cult center on the island and observes that the island is located in the southeast part of a peninsula. It is known that in Slavic folk culture east was a very significant and positively perceived direction (Słupecki 1994, 231). The spring located nearby can also be associated with the symbolic “beginning”, and constituted “an opening between ecumene and the sacred” (Chudziak 2009, 60). Gieysztor (2006, 217) recalls mentions of sacrifices made by pagan Slavs by springs, also in folklore there are examples of drowning a horse as a sacrifice for a water spirit (Uspieński 1985, 128; Gieysztor 2006, 258–259). The water itself has healing and cleansing (of evil powers) attributes (Gieysztor 2006, 255). The large stone, situated on the aforementioned Island Żółte, according to Chudziak’s (2009, 60) interpretation, could have been a kind of altar and “it is therefore possible that this monolith served as a ritual stone, the very centre of the sacred space where religious ceremonies were held”. Below the stone, remains of goats skulls were found (Łukaszzyk 20012, 25), which may suggest that the place could have been actually used for ceremonial purposes. As mentioned above, two skeletons of young stallions were discovered in the lake and pathological analyses of one of them have revealed that one of them was lame. Interestingly, the lame skeleton was discovered without a skull – perhaps it had been used elsewhere in the cult place – as we know among the Slavs horse skulls had great importance and were used especially for protection (Uspieński 1985, 128–130). In this context also the special treatment of heads in Slavic culture (see Kajkowski 2013, 175–181) has to be taken into account (e.g. human sacrifices in the temple of Radogost). Sometimes the skull (or head) was the equivalent of the entire animal (Uspieński 1985, 128). Chudziak (2009) believes that the horse was ritually decapitated before sinking which could have been motivated by a special cult of the horse among the Slavs where it may have served as, for example, a divination animal. On the other hand, Uspieński (1985, 128) mentions that a sacrifice dedicated to the water spirit was a horse

skull, which had to be thrown into water or buried. Interpretation of such findings is always problematic. The horses could have died in different than ritual circumstances and it is hard to generalise on the basis of only two examples. However, ceremonies and rituals can have many interpretations and variants, as the sphere of religion and social relations is exceptionally entangled and multilayered. It is noteworthy that in the waters of Zarańskie Lake many spearheads and axes were discovered and according to Chudziak these objects may have been also intentionally sunk and served as aquatic sacrifices.

According to Chudziak (2009, 62), a particularly interesting discovery is a number of tools related to spinning and weaving. More than twenty spindles, thirty spindle whorls and several distaffs indicate that these activities were performed on the waterfront or bridge, close to the island's shore – analyses of plant remains attest that flax had grown on the island. Chudziak (2014, 449–450) as well as Gołębiowska-Suchorska (2011), argue that weaving and spinning was associated with women and could only be performed by women in the early medieval period. Kowalik (2004, 89–90) sees weaving as a symbolic act of creating life, suggesting that a body of a pregnant women (like a loom) actually wove the thread of the baby's life. The complex of beliefs associated with weaving and spinning can be noticed for example in the context of goddesses of destiny that weave human fate and which in the Balkans are known as *narecznice* and in Poland as *rodzanice* etc. (Gardeła 2009, 51–56). Chudziak (2009, 63), probably basing his arguments on the dualistic nature of Slavic pagan religion (with the Thunder god Perun and his antagonist Veles), suggests that the female companion of Perun could have dealt with weaving both in a symbolic and practical sense. The duality, which is present in Slavic beliefs, symbolically links Perun with thunder, heaven and power, and he is portrayed a superior god who was later (in folklore) substituted with Christian God (partially because he resided in heaven). On the other hand, Veles, was linked with the earth, dead ancestors and the powers of fertility and life. It is possible that in later folklore he was identified with the Devil (probably because of his features – hair, lameness etc.). In Slavic folklore, we also find the name of a goddess, Mokosh, who could potentially take the place of Perun's wife and who was associated with weaving – contrary to her husband, she was responsible for the earth (as a “moist earth”), fertility and was a patroness of women. However, all

those interpretations are quite far-fetched, partially because the name of the goddess (Mokosh) appears mainly in Eastern Slavic folklore. According to Chudziak (2014, 416), probably nobody actually lived on the island (no houses or farm buildings have been discovered there), but with great probability it fulfilled the functions of a cult place, so it can be supposed that the activities related to weaving on the island, which took place in an open space, had a ritual character. In folkloristic sources there are actually no references to performing weaving in an open space, so perhaps this part of the island could have indeed been used for some ritual performances.

Chudziak (2009) also mentions finding a lot of post-consumption remains (animal bones and plant microremains) which may suggest that the island could be a place of ritual feasts. In my view this is very probable because references to such feasts are frequent in Slavic folklore. Ritual feast is one of the most important ways to celebrate holidays and at the same time an occasion to make sacrifices. Church chronicles (e.g. Thietmar, Cosmas) and sermons mentioned such feasts generally deploring and stigmatizing this custom (Labuda 1999), so it can be presumed that it originates from pagan beliefs. Chudziak (2009) also emphasises that large amounts of hazelnut shells found in the waters of the lake may indicate the kind of worship that took place on the island suggesting that it could be a kind of a sacred grove. Hazel has quite a significant place in Slavic folklore (Gieysztor 2006, 220). It protected houses and fields from lightning and it was used to create “living fire”. In the Balkans peasants used to confess their sins to hazel trees. According to Herbord (Gieysztor 2006, 219) a large hazelnut tree was venerated in Szczecin (Poland). Walnut (*Juglans regia*) was seen a “tree of the underworld, prophecies and evil spirits in the Balkans” (Gieysztor 2006, 220). This again may suggest that this cult place was devoted to weaving and some feminine deity (maybe the aforementioned Mokosh?).

Foundation offerings – special cases of sacrifices

As explained in the *Dictionary of Slavic Antiquities* (Pol. *Słownik Starożytności Słowiańskich*) by Antoniewicz (1967, 461–462), a foundation offering is a magic practice known since antiquity, performed during the construction of new residential buildings, but also the of sacred or defensive buildings, roads and bridges. The foundation offering (Pol.

zakładzina) should ensure the well-being of the users and residents of the building and strengthen the building's durability by giving it the life of a living being. In his monograph about archaeological excavations in Opole (Poland), Hołubowicz (1956, 302–306) writes that a textual account known as *Rudolf's Catalogue of Magic* mentions the practice of foundation offerings in medieval Silesia. He also interprets the bowls found under foundations of houses or inside them as possible sacrifices or foundation offerings for households spirits. Also *pisanki* – traditionally painted or decorated eggs were found there – they were made from chicken eggshells as well as of limestone and “of size and form corresponding to chicken eggs”. The most expensive and splendid ones were made of clay and ornamented with colourful toppings. Hołubowicz (1956, 295) adds that eggs and crushed eggshells were found at Ostrówek in Opole within houses and also in the eastern corners of houses. Foundation offerings of a horses were placed under corners of houses of Slavs and Balts. Findings from Novgorod (10th–14th century), Opole (12th century) and Szczecin seem to confirm this (Szafrański 1987, 371). According to Szafrański (1987, 371), sacrifices of this type were also placed under ramparts, for example in Biskupin (8th–9th century), Gdańsk (12th century), Santok (12th–13th century). Those rites were supported by many folk beliefs about apotropaic qualities of the horse (Ivanits 1992; Łukaszyk 2012, 57) and they can be observed in Christmas mock rituals, costumes and requisites of mummers (Ivanits 1992, 6–8). The findings of horse skulls are also known from Kalisz, Wolin, Gniezno and Czeladź Wielka (Szafrański 1983, 141). In east Slavic folklore, a horse skull is sometimes placed within the household, usually in a barn or at apiaries (Uspeński 1985, 128–130). Also in Płock (in the foundations of the rampart) a fragment of a split skull of an auroch was found (Szafrański 1965, 183). According to Szafrański's interpretation it is a fragment of a disturbed foundation offering, and similar sacrifices of this animal's skull were found underneath a rampart in Gniezno. Findings of foundation offerings also come from Nakło (Poland) – an auroch's skull was found there in the foundations of hut from the 12th century (Urbańczyk 1962, 146). At Bonikowo (Poland), a site dated to the 6th–8th century, vessels with porridge and meat were discovered, and were also interpreted as a foundation offerings placed underneath the ramparts (Urbańczyk 1962, 151).

Remains of a sacrifice interpreted as foundation offering were found in the town of Husynne-Kolonia, in one of the southern corner of an

early medieval pit-house (Piotrowski 2008, 19). The composition of this deposit consisted of 13 fragments of pottery, two lumps of bog iron ore, animal bones with traces of slaughter (17 fragments). Piotrowski (2008, 20) considers the location of the sacrifice in the southern corner of the hut as significant and interprets it as a sacrifice to household spirits. At the same time, he considers its location as linked to the mediation times of day and night. “Noon and midnight are the moments, and probably also directions, places of opening of the border between the world of the living and the world of the dead” (Piotrowski 2008, 20). The bones found at the site belonged to cattle and horse. From traces of quartering Piotrowski draws the conclusion that the meat of the animals was eaten and that only its parts were sacrificed.

An interesting example of a foundation offering is described in Balkan poetry and legends mentioned by Mircea Eliade (2002, 157–161) in his work *Zalmoxis, The Vanishing God* (English edition Eliade, Trask 1972). A Romanian folk ballad tells about the construction of a monastery in Argesz. During the process of its construction it was necessary to make a sacrifice to ensure its stability. The sacrificial victim was usually the wife of one of the stonemasons who, during the process of building the monastery, was immured (bricked alive). The story is preserved in different variants and one of them reads (Eliade 2002, 158; translated from Polish by Izabella Wenska):

It is time for the ritual
It is time to brick the sacrifice
And the sacrifice apparently should be someone's wife
The one who will come at dawn
Carrying food and drink
(...)
If we want to build monastery
Do not pity the woman

It is not clear whether or not this custom was actually practiced and it is often the case that folk ballads and fairytales make use of dramatic metaphors. Although foundation offerings were usually animals (or food, objects etc.), not humans, the Romanian ballad may be an important clue on how significant these offerings may have been in past societies.

Foundation offering could propitiate the spirit of the place (spirit owner) and ensure the building's durability. Eliade (2002, 174–176) sees the origins of construction sacrifices in the cosmogonic myths while

writing about the emerging of the world from the body of the primary giant. In his view (Eliade 2002, 176), the cosmogonic myth is a model for all other myths and rituals relating to creation. So any work that involves creating something, especially in the case of building houses (which in the perception of traditional cultures was also *imago mundi*), symbolically reproduces cosmogony (Eliade 2002, 174). Additionally giving a house the relevance of the center of the world, *axis mundi*, enhanced the cosmogonic symbolism and associated the home with the whole world. In Slavic folklore the origins of the world were usually seen as a result of a cooperation between God and the Devil. According to some scholars (Szyjewski 2003, 37–38) the world could have also been created from a “cosmic egg” (it is controversial, however, whether the egg can be seen as a primary sacrifice). Therefore, it seems possible that the foundation offering was dedicated to the spirit-owner of the place, but it is difficult to tell whether it can be related to the myth of primary sacrifice (whose body, according to past beliefs, was used to create the world).

Sacrifices in folklore

In folklore we encounter quite a lot of examples of rituals during which sacrifices were made. The most obvious was related to building a house and can be associated with foundation offering. In other cases, it is not entirely clear whether or not they can be interpreted as sacrificial rituals, for example when it comes to ritual feasts such as *boże obiady*. This kind of feast, a ceremonial dinner, was organized to reverse the wrath of god or to win His favours (Moszynski 1967, 260). The latest noted example of such feast from 1926 was organised by a rich farmer who did not have a son. The aim of the feast was to apologise for any sins or offenses made by the family and to ask for a son (Moszyński 1967, 260–261). All inhabitants of the village were invited for this dinner, and what is interesting – the food remains had to be given to wild birds. The most frequent sacrifices according to folklore sources were coins, herbs and food like nuts, fruits, bread, honey, eggs, fish and poultry. Also other animals were slaughtered as sacrifices – pigs, goats, lambs, sheep, calves, cows, oxen, bulls and horses. Obviously those animals were extremely valuable for peasants and killed only on very rare and special occasions.

As was mentioned before, foundation offerings are also known from folkloristic sources. For example, in Serbia the selection of a place for building was accompanied by sacrifice. As Vlahovic (1992, 153) reports, “on a cornerstone (...) a lamb or a rooster was killed”. Foundations “were sprinkled with blood, the head of the sacrificial animal was immured and the meat was eaten”. Foundation offering was a very important part of the process of building a house and it assured goodwill of spiritual beings. Ritual practices dedicated to household spirits were quite well preserved in folk culture. These rituals were practised by family members, in the house or on the farm, and even though the Church condemned the “worship” of those spirits, there are many references to such acts in sources from the nineteenth and twentieth century.

The house spirit named *domowy* or *domowik* was personified in Slavic folklore as an old man (sometimes an ancestor) or in the form of animal, snake, cat or rooster. He was associated with fire and fireplace – the heart of the house. This fire was highly respected and its lighting and quenching in the relevant times of year was subject to very strict rules (Moszyński 1967, 491–492; Szadura 2000). Home fire demanded sacrifices to maintain the warmth of home and to improve the prosperity and health of its residents.

Treating the home fireplace as a manifestation of the *sacrum* was reflected in the practices of welcoming and blessing fire, in which people turned to the flame with the greatest respect, and called it “holy fire, a rich man” (Moszyński 1967, 496), or used diminutives like *ogieniek*, *ogieniaszek* (little fire) or simply called it “nice guest” (Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 265; Szadura 2000). Fire was treated as a living and sensitive creature and also required to be handled carefully. One had to be careful not to injure it (e.g. with a sharp instrument), because irritated fire could have transformed into something very dangerous (Moszyński 1967, 497). To tame the domestic demon who somehow ‘steered fire’, peasants made sacrifices – the remains of such acts can possibly be found by archeologists. An interesting example of such a sacrifice is *stopanova gozba*, a Bulgarian ritual described by Moszyński (1967, 664–665). The oldest woman in the household conducts the ceremony. She slaughters a black hen in such a way that its blood flows into special cavities in the furnace. The hen is then roasted or fried and a cake is baked. Over the fire the oldest woman pours wine and calls a spirit to make merry. Then she takes a portion of chicken, pieces of

bread and three goblets of wine to the attic. When the food is ready a feast begins, during which the woman asks the spirit (*stopan*) for prosperity: “dew, harvests, health, light births, protection of sheep, cattle, etc.” (Moszyński 1967, 665). The entire ritual was conducted for the household spirit, which in this case was seen as the spirit of a deceased family member (Moszyński 1967, 665). Such a spirit was responsible for harvest, fertility and wealth of the household in the broadest sense.

Offerings to the spirits of the household were made in different places in the house and farm – on the roof, in the attic, on the table etc. (Moszyński 1967, 663). As Kolankiewicz (1999, 459) points out, the house spirit could appear in the form of a snake or lizard, and peasants used to offer him sacrifices like milk and small chickens. Also Uspieński (1985, 226) mentions that slaughtering a chicken often accompanied moving to a new house or laying the foundations. The usual offering for the house spirit was unsalted groats, given to him on every Saturday evening (Ivanits 1992, 170). At the same time we must remember that not all items (especially those made from organic materials) used as a foundation offering during construction of the house could be reflected in the archaeological material due to matters of preservation (for example sacrifices made of bread).

Sacrifices were made also outside the home or farm and the tamed world. As mentioned earlier, in folk imagination *orbis exterior*, and therefore forests, rivers and meadows, was inhabited by various demons that took care of these places and expected proper behavior from people – this of course included sacrifices. People ventured out into this foreign territory of *orbis exterior* in search of wood, berries, mushrooms etc. Sometimes they arranged first three mushrooms in the shape of a triangle as an offering for the forest spirit, speaking magic formulas. Sometimes the first three found mushrooms had to be put into a rotten tree and one had to utter a prayer *Our Father* or throw them behind (Marczyk 2004, 117).

This kind of behaviour is easy to decipher as a possible sacrifice to the spirit of the forest, which according to Uspieński (1985, 131) was one of the incarnations of Veles. The sacrifice made of the first found specimens can be understood as so-called sacrifice of the first fruits, and Moszyński (1967, 245) reports that “first is always considered to be the best and one does not take it for himself, but voluntarily makes a sacrifice, thus recognizing deities and other creatures as superior to himself”.

As I. and K. Kubiak write (1981, 162):

(...) not so long ago it was believed that picking medicinal herbs or taking the healing water one should place under the roots of a plant a bit of bread of or throw it directly to the spring. Sometimes, these finds were used identically to those used as foundation offerings. This analogy allows us to conclude that we are dealing with an act of sacrifice dedicated to creatures who are the rulers of the plants and water.

Any contact with nature, including those expressions that were established outside the tamed world, relied on reciprocity. Expecting a gift from the nature (in the form of a mushroom, herbs and healing water) the peasants began this relationship with sacrifice to get a gift in return. Moszyński (1967, 244) sees a sacrifice as a direct “doublet for the eternal institution of the exchange of gifts”.

Sacrifices for forest spirits consisted of food such as bread, salt, porridge or pancakes. Wrapped in a clean cloth, tied with a red ribbon, they were left at the crossroads (Ivanits 1992, 69). Eggs are typical sacrifice offered for various forms of the forest spirit. They are also used for casting spells, and during funerary rituals they had to be buried at the feet of the deceased (Uspieński 1985, 146).

Conclusions

The above-mentioned examples of sacrifices from excavations and ethnographic sources demonstrate that there are some similarities between them. This is especially noticeable in the context of foundation offerings, probably due to the fact that these sacrifices were relatively well preserved in archaeological material (bones of animals) and are fairly easy to find and interpret (they are situated in a closed context – within the house, village etc.). Thanks to the well-defined contexts of discovery of clay eggs and painted eggs, we can argue that there is a possibility that these items were used for ceremonial purposes and as sacrifices. In folklore we encounter only decorated chicken eggs and they appear in many ceremonies as a gift (e.g. for costumed and masked carolers and mummers) and as a sacrifice, especially for the dead. It seems that in the archaeological material there are also traces of valorisation of space (placing the sacrifice in a particular place of the house) similar to that which we encounter in later folk culture.

Also the more elusive aspects of rituals (not necessarily sacrificial) seem to have some reflection in both archaeological and ethnographic material – a good example here are the finds from Lake Żarańskie and their interpretation by Wojciech Chudziak. He sees the whole context of the finds of horse skeletons, the spatial arrangement of the island and also other features, like the considerable amount of hazelnut shells found in the area, as reflecting ritual behaviour. The discoveries can also suggest that the island was a kind of sacred grove with hazel trees, which formed part of a possible sacral complex. Such interpretations are sometimes criticised for assigning too much importance to details, which may well be a matter of coincidence. Nevertheless, it seems that similar approaches may provide the best chance of revealing various aspects of past ritual phenomena which otherwise would be impossible to discover.

Using folkloristic sources may be helpful in creating a possible context for archeological findings. If used critically, they can sophisticate and nuance our interpretations. In the context of Slavic culture, using east Slavic folklore sources seems to be exceptionally valuable, as they are still relatively undiscovered and understudied. Another argument is that the Eastern Slavs were under the influence of the Orthodox church, which had a different (more liberal) impact on their folk culture than Catholicism in the area of Poland. Ivanits (1992, 3–5) states that Russian peasants preserved many remains of “paganism”, so the value of the folkloristic material collected in nineteenth- and twentieth-century Russia is significant. Also reconstructions of Slavic myths, conducted by Russian scholars (Ivanov, Toporov, Uspieński and others) can be helpful, as they create an interesting vision of pagan beliefs. Ivanits (1992, 5), however, calls for caution and argues that the extreme conservativeness of Russian folklore does not mean a “direct link” between Slavs from the tenth and nineteenth century. Nevertheless, it seems that ethnographic sources can (and maybe even should) be a significant source for archeologists, and *vice versa*. In studies of Slavic beliefs cooperation between archaeologists and ethnographers seems to be the best solution.

References

- Adamowski J. 1999. *Kategoria przestrzeni w folklorze*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Antoniewicz W. 1967. In W. Kowalenko, G. Labuda and T. Lehr-Spławiński (eds.), *Słownik Starożytności Słowiańskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 461–462.
- Bartmiński J. and Niebrzegowska S. 1996. *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Vol. 1. Kosmos., Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie.
- Brightman R. 1995. Forget Culture, Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10/4 (11), 509–546.
- Brzozowska-Krajka A. 1994. *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze Tradycyjnym*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie.
- Chudziak W. 2009. Wyspa w Żółtym na jeziorze Żarańskim – na pograniczu rzeczywistości i Transcendencji. In T. Sawicki (ed.), *Studia nad dawną Polską*. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego.
- Chudziak W. and Kaźmierczak R. (eds.) 2014. *The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early Medieval Gateway into West Pomerania*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eliade M. 2002. *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade M. and Trask W. R. 1972. *Zalmoxis, the vanishing God: comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frazer J. G. 1890. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. New York–London: Macmillan Co.
- Gardela L. 2009. Tkając myśli. Czynności domowe i ich metafory w świecie wikingów. In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Barbarzyńcy u bram. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego. Monografia oparta o materiały z IV Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego*. Wolin 01–03 sierpnia 2008. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 48–100.
- Gardela L. 2014. *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland (= Collectio Archaeologica Ressoviensis 33)*. Rzeszów: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Gierlach B. 1980. *Sanktuaria słowiańskie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo 'Iskry'.
- Gieysztor A. 2006. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Girard R. 1987. *Kozioł ofiarny*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Gołębiowska-Suchorska A. 2011. *Dziewczę przędzie, pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Hołubowicz W. 1956. *Opole w wiekach X–XII*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.

- Hubert H. and Mauss M. 2005. *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Ivanits L. 1992. *Slavic folk belief*. New York: Routledge.
- Kajkowski K. 2013. The Symbolism and Ritual Significance of the Human Head Among the Pomeranians in the Early Middle Ages. In L. Gardela and K. Kajkowski (eds.), *The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective / Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej* (= *International Interdisciplinary Meetings Motifs through the Ages / Międzynarodowe Spotkania Interdyscyplinarne Motywy Przez Wieki*. Vol. 1). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.
- Kolankiewicz L. 1999. *Dziady. Teatr święta zmarłych*. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Kowalik A. 2004. *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Kowalski A. P. 2014. *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Kubiak I. K. 1981. *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Labuda G. 1999. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego PTPN & Wydawnictwo Sorus.
- Lyle E. 2008. Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context. *Studia Mythologica Slavica* 11, 115–126.
- Łukaszyk A. 2012. *Wierzchowce Bogów. Motyw konia w wierzeniach Słowian i Skandynawów*. Szczecin: Triglav.
- Marczyk M. 2003. *Grzyby w kulturze ludowej*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2.
- Mielicka H. 2006. *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Moszyński K. 1967. *Kultura Ludowa Słowian*. Vol. 2(I). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nietzsche F. 2010. *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*. Łódź–Wrocław: Nietzsche Seminarium.
- Olędzki J. 1994. Filodzoön. Ciesząca się życiem – albo – ogławianie. *Kultura wierby. Polska Sztuka Ludowa – Konteksty* 48(3–4), 90–99.
- Piotrowski M. 2008. Kultura duchowa wczesnych Słowian. Rozważania w oparciu o znaleziska archeologiczne z Lubelszczyzny. In J. Libera (ed.), *Słowianie Wschodni w dolinie Wieprza i Bugu. Historia – kultura – religia*. Łęczna: Starostwo Powiatowe w Łęcznej, 13–27.
- Price N. 2014. Nine Paces from Hel. Time and Motion in Old Norse Ritual Performance. *World Archaeology* 46, 178–191.
- Szadura J. 2000. Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjne- kulturowe. In J. Anusiewicz and A. Dąbrowska (eds.), *Język a kultura. T. 13: Językowy obraz świata i kultura*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 333–342.
- Słupecki L. P. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.

- Szafrński W. 1983. *Płock we wczesnym średniowieczu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szafrński W. 1987. *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Urbańczyk S. 1947. *Religia pogańskich Słowian*. Kraków: Ossolineum.
- Urbańczyk P. 1962. Wierzenia plemion prapolskich. In K. Tymieniecki (ed.), *Początki państwa Polskiego. Księga tysiąclecia*. T. 2. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Uspieński B. A. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Vakarelski C. 1965. *Etnografia Bułgarii*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Vlahovic P. 1991. *Kultura ludowa w Serbii*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Wenska I. 2013. Kukły i lalki obrzędowe - jakie miejsce zajmowały w obrzędowości i kulturze duchowej Słowian? Próba refleksji interpretacji. In P. Kuryło (ed.), *Folklor, tradycja, współczesność, rekonstrukcja. Materiały z sesji konferencyjnej na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego*. Szczecin: Koło Naukowe Etnologów Uniwersytetu Szczecińskiego im. Marii A. Czaplickiej, 6–14.
- Zajac P. 2004. *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. Nadprzyrodzone w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Izabella Wenska

Ofiary u Słowian: pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a dziewiętnastowiecznym folklorem

Ofiary u Słowian – ten interesujący temat zdaje się być dobrym przykładem do tego, aby zaproponować bardziej pogłębioną współpracę pomiędzy archeologią i etnologią. W moim artykule, postaram się prześledzić, czy istnieją jakiekolwiek analogie pomiędzy tym, co odkryli archeolodzy a tym, co spisali etnografowie w XIX wieku w kontekście składania ofiar. Postaram się także nakreślić szersze tło dla analiz tych rytuałów.

Problemy metodologiczne

Wykorzystywanie źródeł etnograficznych w interpretacji i analizie materiałów archeologicznych wymaga wzięcia pod uwagę wielu problemów natury metodologicznej (Chudziak, Kaźmierczak 2014, 367). Konieczne jest zwrócenie uwagi na czas, który oddziela od siebie znaleziska odkrywane przez archeologów i dane etnograficzne. Nawet tradycyjne kultury typu oralnego ulegają zmianom w czasie i podobnie wyglądające zjawiska pochodzące z różnych okresów dziejowych niekoniecznie muszą być ze sobą związane. Ważnym aspektem jest także wielość i subtelność elementów składowych rytuałów, które nie zostawiają śladu w obecnie dostępnych nam źródłach – zarówno w kontekście tekstów (kronik etc.), jak i znalezisk przedmiotów. Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia wydaje się, że podchodząc do tych zagadnień z ostrożnością, można poszukiwać pewnych analogii pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a tekstami etnograficznymi. Zwłaszcza w przypadku problemu ofiar wydaje się, że takie analogie faktycznie można odnaleźć.

Różne aspekty praktyk ofiarniczych

Obrzędy, podczas których składano ofiary były sprawowane w określonych miejscach i wykonywane w specyficznych celach (wróżebnych, dziękczynnych, przebłagalnych itp.). Miejszem poświęconym wszelkim praktykom religijnym jest świątynia. W realiach wczesnośredniowiecznych Słowian mógł to być budynek, ale także (prawdopodobnie częściej) święty gaj lub inne 'święte' miejsce (np. góra czy źródło). Jak dowiadujemy się ze źródeł etnograficznych, pomniejsze, codzienne ofiary składane były w domu czy w obrębie gospodarstwa, a dedykowano je zwłaszcza zmarłym przodkom lub duchom domu czy gospodarstwa. Także na cmentarzach czasem sprawowano ofiary (tu dotyczyły one również przodków).

Świątynie

Jak zauważa Słupecki (1994, 20–21) istnieje stosunkowo dużo informacji o świątyniach słowiańskich w źródłach pisanych. Są one znane głównie z kronik dotyczących terytoriów Słowian Zachodnich. Przede wszystkim trzeba tu wspomnieć o świątyni Ranów – Arkonie położonej na wyspie Rugii, która została opisana przez Saxo Gramatyka (Słupecki 1994, 30). Budynek był otoczony podwójnym rzędem drewnianych palisad, w środku świątyni usytuowana była drewniana, czterogłowa figura boga Świętowita. Saxo Gramatyk opisywał m.in. rytuał związany z wrózeniem, który odbywał się w trakcie żniw, wspominał także ofiary ze zwierząt, które składano przed rytualną ucztą (Labuda 1999, 179). Jak pisał Helmold w swojej *Kronice Słowian*, kapłani składali w ofierze chrześcijan, ze względu na to, że ich bóg szczególnie upodobał sobie ich krew (Labuda 1999, 178). *Powieść Minionych Lat* przywołuje panteon pogańskich bóstw księcia Włodzimierza, który mieścił się na wzgórzu niedaleko Kijowa (Labuda 1999, 181). Kronika wspomina także o ofiarach z ludzi składanych owym bóstwom przez mieszkańców Kijowa. Z kolei Thietmar twierdził, że w kraju Luciców było tyle świątyń, ile okręgów, jednak najważniejsza z nich mieściła się w Radogoszczy (Rethra). Składano tam ofiary ze zwierząt (zwłaszcza bydła) i ludzi (Labuda 1999, 171). Herbord opisywał świątynię w Szczecinie, wspominając o istnieniu jeszcze trzech innych w tym mieście. Ebbo pisał, że jedno ze wzgórz, na których położony był Szczecin, poświęcone było bogu Tryglawowi (Labuda 1999, 174). Większość tych opisów, jak już zostało wspomniane dotyczy Słowian Zachodnich, co może sugerować, że powstawanie świątyń mogło być efektem interakcji z chrześcijaństwem. Z drugiej strony, Słupecki (1994, 21; tłumaczenie Izabella Wenska) twierdzi, że:

(...) początki budowli kultowych z Gross Raden, pozostałości których są raczej niekwestionowane (...) są datowane na IX wiek (...). Świątynia w Ralswiek jest datowana na VIII wiek, a kolejna, odkryta niedaleko Feldberg, nawet na czasy wcześniejsze. Tak więc, jeśli Słowianie budowali świątynie już we wczesnych latach VIII wieku, założenie, że zaadoptowali zwyczaj wznoszenia zadaszonych budynków dla bóstw pod wpływem chrześcijaństwa jest nieuzasadnione.

Słupecki (1994, 21) odnosi samą ideę wznoszenia świątyń jako budynków raczej do „wspólnego dziedzictwa kulturowego” (indoeuropejskiego) niż do efektu wpływów chrześcijaństwa.

Święte gaje

Tak zwany święty gaj był najczęściej usytuowany w miejscu, które naturalnie odzwierciedlało ideę mitu pierwotnego (Kowalik 2004, 111; Gieysztor 2006, 216). Słupecki (1994, 159) twierdzi, że „święty gaj jest miejscem kultowym znanym wszystkim Indoeuropejczykom”, a kult słowiańskich bóstw był także sprawowany w „świętych lasach i gajach” (1994, 22). Miejsce kultowe

mogło być też usytuowane na wyspie lub półwyspie (np. wyspa na Jeziorze Żarańskim, świątynia na Rugii), otoczone przez drzewa, ze źródłem bijącym w okolicy, czasem dużym kamieniem w centralnym miejscu (Gieysztor 2006, 217). *Kronika Słowian* Helmolda opisuje święty gaj boga o imieniu Prowe, w kraju Obodrzyców, gdzie odprawiali oni rytuały o charakterze ofiarnym. Gieysztor (2006, 216) wspomina o mocach opiekuńczych plemienia, które symbolizowało i ucieleśniało święte źródło. Thietmar wspomina gaj zwany Zutibure lub Święty bór (Śłupecki 1994, 160–161). Istnieją także nieco bardziej ogólne wzmianki dotyczące świętych gajów poza terenami Słowian połabskich (Śłupecki 1994, 162). Trzeba tu nadmienić, że Słowianie prawdopodobnie otaczali wciąż nie samo drzewo, ale drzewo jako miejsce przebywania, siedzibę bóstwa (Olędzki 1994, 90). W kulturze ludowej napotykamy na podobne wierzenia i co ciekawe dowiadujemy się, że drzewa niekoniecznie traktowane były ze specjalnym szacunkiem, co wyróżnia Słowian wśród ich sąsiadów (Olędzki 1994, 91). Śłupecki przypisuje specjalną rolę także świętym górom i twierdzi, że „funkcjonowały one często jako sanktuaria” (1994, 172), przywołuje także przykłady góry Ślęzy i Łyśca (Łysej Góry).

Inne miejsca związane z kultem

Istnieją przekazy, które opisują ofiary sprawowane także w innych miejscach niż święte gaje czy góry. Są to wzmianki pochodzące z Księstwa Czeskiego czy Rusi (Gieysztor 2006, 217). Helmold wspomina Słowian składających ofiary dla duchów domowych i innych (Labuda 1999, 176). Prokop z Cezarei, pisząc zapewne o Słowianach (używa nazwy Sklawenów oraz Antów), twierdzi, że „oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom. I składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wróżby” (Labuda 1999, 170). Także w znacznie późniejszych źródłach folklorystycznych istnieją liczne wzmianki o ofiarach składanych duchom lasu czy wody. Uspieński (1985, 144–145) pisze o ofiarowywaniu pisanek duchowi leśnemu (Leszemu). Ivanits (1992, 69) wymienia także chleb, sól, kaszę i bliny, które zostawiano dla ducha leśnego na rozstajach dróg.

Spółeczny wymiar obrzędów ofiarnych

W kontekście praktyk rytualnych wszystkie aspekty, które wzmacniają wymowę obrzędu, takie jak odpowiedni czas, miejsce, ubrania czy symbolika użytych przedmiotów, są niezwykle istotne. Wszystkie bowiem wzmacniają działanie magiczne i co za tym idzie skuteczność obrzędu. Ofiary często składane były podczas większych świąt dorocznych czy szczególnych wydarzeń i był to czas znacząco jakościowo różny od tego zwyczajnego. Mielicka (2006, 11) twierdzi, że „święta tworzą odrębny rodzaj czy poziom rzeczywistości, który przełamuje ograniczenia codzienności i wprowadza symboliczne doniesienia do uznawanych społecznie wartości”. Święta miały częstokroć nie

tylko społeczny, ale wręcz towarzyski charakter, a emocje z nimi związane dawały podstawy do zaistnienia specyficznej więzi społecznej, która prowadziła do powstania poczucia „wspólnoty świętowania” (Mielicka 2006, 24). Owa wspólnota świętowania „wydaje się podstawową cechą konstytuującą święta i to taką, której trzeba się nauczyć w procesie enkulturacji” (Mielicka 2006, 25). Jeśli chodzi o święta, którym towarzyszyło składanie ofiar (lub odwrotnie?), aspekt teatralny zdawał się być szczególnie istotny. Podobnie ma się sprawa z obrzędami, podczas których niszczy się lub dokonuje „pogrzebu” kukły (Marzanna, Maslenica, German itd.), które bywają interpretowane jako ekwiwalent lub relikwii ofiar z ludzi (Gieysztor 2006, 212). Co ważne, podczas świąt zawieszane są normy obowiązujące w życiu codziennym. Zdaniem Mielickiej (2006, 24) „święta nie tylko „zawieszają” czy „zacierają” podziały istniejące w społeczeństwie, ale prowadzą do ich odwrócenia”. Tak więc, w czasie świąt można czasowo zmienić tożsamość, jak to się dzieje np. w przypadku pochodów kołędniczych, których uczestnicy są często przebrani za zwierzę lub osobę o przeciwnej płci.

Podczas uroczystości obrzędowych, które bardzo często towarzyszą rytuałom, społeczność ustanawia pewną formę kontaktu z *sacrum*, w sposób sankcjonowany przez tradycję, nakazy i zakazy. To zapewnia kontynuację trwania całej społeczności, a co za tym idzie całego świata. Mielicka (2006, 155) zauważa niezmiennie interesujący aspekt rytuałów, jakim są ruchy i gesty. W kontekście historycznym jest to szczególnie trudne do uchwycenia i zinterpretowania, jednak zdaniem Price’a (2014, 184) można je zrekonstruować, jako że „ruch procesjonalny w możliwych kontekstach rytualnych może być odczytywany także w innych aspektach kultury materialnej”. Ruchy i gesty są czymś niezwykle osobistym, a ich znaczenie i waga zmienia się znacząco zależnie od czasów. Ich ważność związana jest zarówno z efektem jaki wywierają na *sacrum* jak i na współuczestników obrzędu, ale także na fakt, że wyuczone w procesie socjalizacji i enkulturacji, wydają się posiadać cechy autentyczności. Zdaniem Mielickiej (2006, 155):

(...) rytuały wymagają dokładnego i niezwykle precyzyjnego wyuczenia się zachowań, gestów, postaw czy pozycji ciała, aby było to zgodne ze znaczeniem przypisanym nie tylko rytuałom ale i całemu obrzędowi.

Ofiary i czas

W kulturach typu oralnego, takich jak słowiańska, czas postrzegany był nie tylko w formie linearnej, ale także jako cykliczny. Linearny czas życia człowieka uzupełniany był przez cykliczność otaczającego świata i natury, był to także czas obrzędowy. Cykl roku oznaczony był przez święta i okresy szczególne, takie jak Wielki Post czy rusałny tydzień itp. Ów kalendarz dopełniany był przez święta związane z rodziną, takie jak: śluby, narodziny - chrzciny, pogrzeby. Brzozowska-Krajka (1994, 25) twierdzi, że definiował on wszelkie normy i nadawał znaczenie ludzkim działaniom. Czas, jako jeden

z podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji, odgrywa również ważną rolę w analizie obrzędów ofiarnych. Wyznaczał okresy aktywności i odpoczynku – w kalendarzu ściśle określony był czas na prace polowe, tkanie, przędzenie, pieczenie chleba i wszystkie inne czynności wykonywane w gospodarstwie. Dobry czas, sprzyjający danej czynności, poddawany opiece tego czy innego bóstwa lub świętego, był jednocześnie czasem jedynym i optymalnym, zaś niektóre dni tygodnia czy roku objęte ścisłymi zakazami wykonywania konkretnych prac (np. za złamanie zakazów związanych np. z przędzeniem w określony dzień groziła ślepota, którą karać miała św. Paraskiewa Pjatinica). Każde pogwałcenie reguł groziło zaburzeniem harmonii odwiecznego porządku. Jednocześnie, przywiązanie do ścisłych reguł i stale powtarzające się rytuały integrowały społeczność i sprzyjały poczuciu bezpieczeństwa, tworząc pewnego rodzaju kokon, który we współczesnej psychologii nazywa się czasem strefą komfortu. Dychotomia dnia i nocy, która była podstawowym ogniwem ludzkiej aktywności i odpoczynku, jak również podstawowym, najmnijszym cyklem życia i śmierci – wyznaczała ona czas na dokonywanie określonych praktyk religijnych, skierowanych ku konkretnemu bóstwu. Najważniejszym jednak ogniwem odtwarzającym cykl życia i umierania były pory roku, przechodzące cyklicznie od śmierci do życia i odwrotnie. Dzień i lato, stanowiąc pewnego rodzaju analogię, sprzyjały aktywności, rytuałom agrarnym i pobudzającym płodność i były one także świętem życia (Lyle 2008, 115–126). Zima, podobnie jak noc, stanowiła czas odpoczynku dla człowieka, ale czas działania dla diabła i innych nieprzychylnych istot. Pory mediacyjne jak wiosna czy jesień odpowiadałyby odpowiednio porankowi i wieczorowi. Te fazy dnia sprzyjały również wróżbom. Hubert i Mauss (2005, 32) podkreślają znaczenie odpowiedniego czasu i pory dnia w obrzędach ofiarnych:

Nie wszystkie bowiem pory dnia i roku są jednako stosowne do odprawiania ofiar; niektóre nawet są wykluczone (...) Pora obchodów dostosowywała się do natury i przedmiotu ceremonii. Niekiedy powinna się ona odbywać w ciągu dnia, niekiedy przeciwnie, wieczorem lub nocą.

Oczywiście, ludzie różnili się pod względem stopnia przywiązania do owych rytuałów, czy tym jak dokładnie stosowali różne nakazy, jednak generalnie można stwierdzić, że konserwatyzm i stałość były ważnymi cechami kultury ludowej.

Ofiary składane były w konkretne dni kalendarza obrzędowego, poświęcone odpowiednim bóstwom, a potem – świętym chrześcijańskim, którzy na różnych zasadach przejęli część kompetencji dawnych bogów. Wiadomo, że ważna była także pora dnia, w zależności od tego do jakich sił chciało się odwołać oraz od pożądanego efektu. W świadomości ludowej ważne było jak najlepsze dopasowanie do siebie wszystkich elementów rytuału pod względem symbolicznym tak, aby wzmocnić efekt i stopień nacisku na siły nadprzyrodzone. Współgrać musiały więc ze sobą symbolika zwierzęcia czy rośliny, kolor, pora dnia i roku, miejsce oraz osoba dokonująca obrzędu. W grę wchodziły być może także bardziej nieuchwytnie (przynajmniej

w źródłach) zmienne takie jak pogoda, czy narzędzia oraz osoby przyglądające się rytuałowi.

Jak pisze Christo Vakarelski (1965, 221) „kult świętych wyraża lud poprzez odpowiednie modlitwy, ofiary przeznaczone wyłącznie dla nich w określone dni. Ich dni w kalendarzu są świętami, w których ludzie nie pracują, lecz chodzą do cerkwi, zapalają świece, klęczą biją pokłony, modlą się, wszystko to odpowiada określonej sile i władzy świętego”. Powyższe słowa Vakarelskiego odnoszą nas ponownie do koncepcji przeniesienia kompetencji i symboliki pogańskich bóstw na chrześcijańskich świętych (Uspieński 1985, 60). Co ciekawe, niektórzy święci są lubiani bardziej, inni mniej. Zależnie od rodziny, określani święci są też uważani za specjalnych opiekunów rodu – wtedy w dniu jego święta składa dla niego ofiarę (w Bułgarii będzie to *kurban*) i urządza ucztę rodzinną zwaną *trapeza* (Vakarelski 1965, 295–296). Poszczególni święci opiekują się chorymi cierpiącymi na konkretne choroby, a jedną z form oddania się pod opiekę wybranemu świętemu jest nadanie dziecku jego imienia. Widać więc, że codzienne życie chłopów przesiąknięte było różnorodnymi wpływami świętych, którzy w kulturze ludowej zdają się grać bardziej wyraziste i bliższe ludziom postacie, niż sam Bóg. Trzeba mieć tutaj na uwadze, że religijność ludowa była niezwykle zróżnicowana regionalnie.

Przestrzeń w kontekście sacrum

Kolejnym znaczącym wymiarem określającym ludzką egzystencję jest przestrzeń. Wyobrażenia mieszkańców dziewiętnastowiecznej wsi dotyczące przestrzeni cechowały się zauważalną dychotomicznością. Przestrzeń oswojoną i udomowioną przeciwstawiano tej, która zaczynała się poza granicami wsi. Owa *orbis interior*, była odcięta od reszty świata nie tylko za pomocą granic wsi, ale także innych znaków – np. przydrożnych kapliczek, oraz różnych rytuałów podtrzymujących ten podział (np. procesje, rytualne oborywanie w czasie epidemii etc.). Z kolei sfera nieoswojona, położona poza granicami cywilizacji, zamieszkała była przez niebezpieczne istoty, podlegała chaosowi. Co ciekawe, termin „przestrzeń” odnosi się w tym przypadku do wszelkich aspektów otaczającego świata, a podział na *orbis interior* i *exterior* dotyczył niemal każdego aspektu życia, np. dźwięków. Zwyczajne, codzienne dźwięki towarzyszące aktywności człowieka takie jak odgłosy rozmów czy pracy w gospodarstwie odpowiadały sferze oswojonej (*orbis interior*), podczas gdy obce języki, gwizdanie czy inne nietypowe dźwięki wiązały się z przestrzenią nieoswojoną (*orbis exterior*) (Zajac 2004, 162). Ten podział zdaje się odpowiadać cechom ludzkiej percepcji – instynktownemu strachowi przed nieznanym, tendencji do popadania w rutynę, podtrzymywaniu tzw. „strefy komfortu”. Jednak porządek panujący w *orbis interior* miał swoją cenę w postaci „odczarowania”, pozbawienia tej sfery mocy, magii jako że „porządek zakłada ograniczenia” (Zajac 2004, 163). Sfera nieoswojona była zupełnie inna, zamieszkała przez demony, amorficzna, przypomina czas sprzed powstania

wszechświata, stanowi więc siedlisko wszystkiego tego, co niemożliwe jest już w naszym świecie, jest to więc także źródło znacznie większej mocy niż *orbis interior*. W świecie oswojonym możliwa jest orientacja w przestrzeni, dzięki kapliczkom, krzyżom itp. Jedną z ważniejszych cech sfery nieoswojonej była niemożliwość znalezienia drogi, brak orientacji. Jak twierdzi Zajac (2004, 50):

Amorficzność „poza” oznacza przede wszystkim brak punktów orientacyjnych, które gwarantuje zróżnicowany, posegregowany, uporządkowany świat. Symboliczne reprezentacje obszaru o nieustalonym znaczeniu kojarzą go z bezkształtnym, jednorodnym żywiołem wody, z nocą, ciemnością, mgłą.

Co ciekawe mimo, że sfera ta jest groźna, jest ona również niezbędna dla istnienia świata i co za tym idzie – równowagi. Jak zauważa Zajac (2004, 51) „amorficzność zaburza orientację, otwiera jednocześnie perspektywę nieograniczonych możliwości”. *Orbis exterior* jest zarazem „dysponentem mocy i sferą, w której pokłada się nadzieje na zmianę” (Zajac 2004, 164). Tak więc kontakt z ową sferą jest potencjalnie szansą na skorzystanie z jej mocy, jednak by zapobiec możliwym negatywnym konsekwencjom, trzeba przestrzegać restrykcyjnych zasad. Nawijanie kontaktu z *orbis exterior* odbywać się może w momentach i miejscach mediacyjnych, podczas rytualnego chaosu i inwersji „nieoswojone” może pojawić się nieoczekiwanie lub też zostać przywołane w sposób rytualny (Zajac 2004, 164). Co ciekawe, moc będąca nieodzowną cechą *orbis exterior*, może objawić się jako „zasada porządkująca” lub „zasada entropijna”. Ta pierwsza działa na korzyść ludzi i świata oswojonego, wzmacnia jego porządek i napędza potrzebną mu mocą. „Zasada entropijna” powoduje chaos i destrukcję uporządkowanego *orbis interior*. Zajac (2004, 117–137) odnosi powyższy podział również do dychotomii obecnej w pogańskich wierzeniach Słowian, przypisując „zasadę porządkującą” sferze kompetencji uranicznego boga gromu – Peruna, a „entropijną” chtoniczno-akwaticznemu Welesowi. To nie oznacza, że nie wzywano nigdy mocy należących do tego drugiego. Percepcja tych sfer prawdopodobnie zmieniła się znacząco pod wpływem chrześcijaństwa i działań Kościoła. Dwoistość obecna w chrześcijaństwie mogła nałożyć się na tę występującą w wierzeniach słowiańskich i sprawić, że sferę oddziaływania Welesa postrzegano jako „złą” czy „nieczystą”, choćby ze względu na fakt powiązania ze zmarłymi i zaświatami.

Według ludowej kosmogonii, ze stworzenia ziemi (a więc przestrzeni) wywodzi się pierwszy podział: najpierw na ziemię i niebo (wertykalny), a potem horyzontalny – oddzielenie ziemi od wody i utworzenie lądu, na którym można zamieszkać. Jak pisze Adamowski (1999), zasady, według których organizowana jest przestrzeń w kulturze ludowej, opierają się na podziale świata według trzech osi: góra-dół, przód-tył i prawo-lewo. W każdej z tych trzech par zastosowana jest ludowa dychotomia dzieląca na sprzyjające i niesprzyjające, dobre i złe. W opozycji góra-dół, pozytywnie waloryzowana jest góra, jako niebo, miejsce bliższe bogu, święte. Analogicznie postrzega się górę jako bliższą niebu i często porównuje z osią świata (*axis mundi*). Dół natomiast

utożsamiany jest z jednej strony jako „ziemski padół”, miejsce bytowania i ciężkiej pracy człowieka, ale także jako miejsce, gdzie znajduje się piekło. Wiąże się to z tradycyjnym podziałem świata na trzy sfery (niebo, ziemia, piekło), który czasem ulega zawężeniu do dwóch (ziemia-zaświaty). W parze przód-tył pozytywniej postrzegany był kierunek „w przód”, oznaczał bowiem aktywność, a tył kojarzony był nie tylko z cofaniem się, regresem, ale i czymś *stricte* negatywnym, niebezpieczeństwo przecież zwykle zakrada się do nas od tyłu. W przypadku opozycji prawo-lewo jako lepsza postrzegana była prawa strona. Przed „nieoswojonym” można się było obronić dzięki rutynowemu zachowaniu, obcowaniu z tym co codzienne i zrozumiałe (Zajac 2004, 164), a także poprzez wykorzystanie przedmiotów o charakterze apotropaicznym. Mogły być to amulety (zob. Gardela 2014, 45–47) lub inne przedmioty takie jak: woda święcona, sól, inne święcone przedmioty, ostre i metalowe przedmioty, ogień, a także specyficzne dźwięki – dzwony, odgłos wystrzału z broni, które czasem towarzyszyły pewnym obrzędom (Zajac 2004, 165).

Wybrane przykłady ofiar w materiałach archeologicznych

Po nakreśleniu pewnych cech charakterystycznych dla obrzędów ofiarnych trzeba odnieść się do wybranych przykładów pochodzących z wykopalisk, które interpretowane są jako ofiary. Zdaniem Hołubowicza (1956, 289) na terenie Ostrówka (Opole) znaleziono stylizowane postaci i główki zwierząt, jajka z wapienia, wśród nich także pisanki oraz pisanki z jaj kurzych, radlicę, różnorodne naczynia drewniane, w tym jedną misę malowaną, różnorodne znaki na wielu przedmiotach, puch zajęczy oraz czaszkę końską. Wszystkie te przedmioty mogły mieć według autora znaczenie kultowe.

Szafrąński (1983) opisuje przedmioty o prawdopodobnym szczególnym znaczeniu znalezione podczas prac wykopaliskowych w Płocku. W ich skład wchodziły: ołtarz (z płaskiego kamienia), czaszka dwunastoletniej dziewczynki, pozostałości (główka) maczugi z kamienia, przedmiot falliczny wykonany z poroża, gliniane naczynia, ślady po drewnianym słupie (prawdopodobnym wyobrażeniu bóstwa), pozostałości ognisk (interpretowane jako znicze ofiarne), jama z kamiennym paleniskiem, końska czaszka oraz pozostałości, tzw. wysiek żelaza w glinianym garnku. Czaszka końska znaleziona w jamie paleniskowej nie posiada śladów nadpalenia, co zdaniem autora oznacza, że została tam wrzucona już po wygaśnięciu paleniska, zapewne wraz ze zniszczeniem całego miejsca kultowego. Szafrąński sugeruje, że mogła być ona umieszczona na kołku gdzieś w obrębie uroczyska, co wydaje się być prawdopodobne. Twierdzi on, że „czaszka końska reprezentuje symbolikę płodności, ponieważ koń od epoki brązu jako prastare zwierzę solarne uzmysławia życiodajne moce ożywczego słońca” (Szafrąński 1983, 139; Chudziak, Kaźmierczak 2014, 364–365). Jednocześnie, koń wiązał się także z odmienną symboliką „wielce znamienne jest przy tym to, że owo końskie bóstwo słoneczne ma równocześnie cechy chtoniczno-funeralne” (Szafrąn-

ski 1983, 140) i posiada umiejętność kontaktowania się z zaświatami i co za tym idzie właściwości wróżebne (Łukaszyk 2012, 54).

Ofiary z koni są częste wśród północnych sąsiadów Słowian – Skandynawów, a także Litwinów i Łotyszy. Wierzano, że konie posiadają zdolności mediacyjne i są symbolicznie związane z urodzajem i płodnością (Łukaszyk 2012, 30). To może częściowo przynajmniej tłumaczyć fakt składania ich jako ofiary zakładzinowej. Wiele z nich wymienia Łukaszyk (2012, 12–20), szczątki koni (zwłaszcza ich czaszki) znajdowane były w rogach domów (np. na Wolinie), w centralnej części domu (np. w Kaliszu), przy podwalinach, belce przyciesiowej (np. w Gdańsku i Opolu). Końska czaszka (należąca do kobyły) została znaleziona w obrębie wyspy na Jeziorze Żarańskim i jest interpretowana jako ofiara zakładzinowa. Łukaszyk (2012, 13) przywołuje wiele przykładów ofiar zakładzinowych z Gdańska (w tym także szkielety i czaszki końskie). Łukaszyk (2012, 13) i Szyjewski (2003, 186) zwracają także uwagę na kronikę Thietmara, w której autor narzeka na religijność Słowian składających ofiary dla duchów domowych. Również Urbańczyk (1947, 44) wspomina o duchach domowych (zwanym domowym, domowikiem czy ubożętami) i ofiarach składanych przez mieszkańców gospodarstw, którzy zostawiali im jedzenie w Wielki Czwartek. Gierlach (1980, 201) interpretuje znaleziska pisane w obrębie domu jako ofiary zakładzinowe. Szyjewski (2003, 57) twierdzi z kolei, że wśród zachodnich Słowian, jedną z najczęstszych ofiar zakładzinowych był tur, a szczególnie jego czaszka.

Jednym z najciekawszych miejsc z odkrytymi pozostałościami ofiar jest wyspa na Jeziorze Żarańskim na Pomorzu (Chudziak 2009; Chudziak, Kaźmierczak 2014). Poza wspomnianymi ofiarami zakładzinowymi, odkryto tam także dwa szkielety końskie na dnie jeziora (ok. 3 i 8 m głębokości). Za pomocą datowania radiowęglowego określono czas ich złożenia na XI w. W osadach jeziora, jak i w warstwach kulturowych, odnaleziono wiele makroszczątków roślinnych, najwięcej zaś skorup orzecha laskowego (Chudziak 2009, 57). Sama przestrzeń wyspy zorganizowana jest w sposób, który zdaniem Chudziaka, mógł nawiązywać (głównie dzięki naturalnemu ukształtowaniu krajobrazu) do kosmogonicznych wyobrażeń Słowian Zachodnich. Na samej wyspie archeolodzy odkryli pozostałości budynku (być może używanego do celów religijnych), miejsce targowe i kamień, który mógł służyć za ołtarz (Łukaszyk 2012, 25). Wokół odkrytego kamienia, odnaleziono fragmenty drewnianej palisady, co odpowiada opisom wyglądu słowiańskich świątyń, które również otoczone były charakterystycznymi drewnianymi płotami (Ślupecki 1994, 28).

Wyspa na jeziorze przypominać mogła ziemię wyłaniającą się z pierwotnych wód i stanowiła zatem idealne miejsce kultu. Również fakt, że aby się do niej dostać trzeba było przekroczyć wodę, mógł mieć znaczenie ze względu na powiązania z symboliką podróży w zaświaty. Usytuowanie źródeł rzeki nieopodal także przemawiać może za uznaniem tego miejsca za związane z praktykami religijnymi. Waga takich naturalnych form krajobrazowych w kontekście religijnym jest podkreślana przez Gieysztorą (2006, 216–217),

Słupeckiego (1994, 7) i Kowalika (2004, 30–36). Chudziak wymienia także inne aspekty, które mogły doprowadzić do usytuowania miejsca kultowego właśnie na wyspie Żółte, zauważając, że wyspa położona jest na południowy wschód od półwyspu. Jak wiadomo, wschód był kierunkiem pozytywnie waloryzowanym w kulturze Słowian (Słupecki 1994, 231). Szyjewski (2003, 27–38) omawia słowiański mit kosmogoniczny na podstawie danych z folkloru. Należy jednak zauważyć, że przekazy folklorystyczne praktycznie zawsze występują w wielu wariantach. Według tych źródeł, świat został stworzony przez Boga i Diabła. Zanim się pojawił, istniał tylko Bóg oraz pierwotne wody. Diabeł wyłonił się z tych wód, a według przekazów bułgarskich powstał z odbicia Boga, które pokazało się na tafli wody (Szyjewski 2003, 31). Ziemia powstała z garści piasku, wyłowionej przez Diabła, nurkującego na polecenie Boga. Kowalik (2004, 111) zauważa, że miejsce kultu, usytuowane na wyspie lub w innego rodzaju naturalnej enklawie oraz otoczone przez wodę (jeziora, bagna itp.) „stanowi replikę mitycznego świata przodków”. We wschodniosłowiańskim folklorze napotykamy na nazwę takiej wyspy – Bujan (Kowalik 2004, 17). Kowalik (2004, 30) postrzega ją jako „wymaglinowany obraz Pierwszej Ziemi (...) wyłonionej z chaosu wód pierwotnych”. Gieysztor (2006, 217) przytacza wzmianki dotyczące ofiar składanych przez Słowian przy źródłach, ale także w folklorze można znaleźć przykłady takich ofiar – z reguły topiono konia na ofiarę dla ducha wodnego (Uspieński 1985, 128; Gieysztor 2006, 258–259). Woda sama w sobie posiadała właściwości leczące i oczyszczające (Gieysztor 2006, 255). Duży kamień, znajdujący się na wspomnianej wyspie, zdaniem Chudziaka (2009, 60) mógł pełnić rolę ołtarza. Wokół kamienia znaleziono pozostałości czaszek kóz (Łukaszuk 2012, 25), co po raz kolejny sugeruje, że możemy mieć tu do czynienia z miejscem kultowym. Na wyspie znaleziono także dwa szkielety końskie, oba należały do ogierów. Badania wykazały, że jeden z koni był kulawy. Co ciekawe, jego szkielet pozbawiony był czaszki. Być może została ona użyta w innym miejscu tego kompleksu kultowego? Jak wiadomo końskie czaszki (np. tzw. kobyli łeb) posiadały szczególne znaczenie apotropaiczne w kulturze Słowian (Uspieński 1985, 128). Także specjalne traktowanie głów w kulturze Słowian Zachodnich (zobacz Kajkowski 2013, 175–181) można wziąć w tym przypadku pod uwagę. Czasem czaszka stanowiła ekwiwalent całego zwierzęcia (Uspieński 1985, 128). Uspieński (1985, 128) dość dokładnie opisuje wschodniosłowiański zwyczaj składania ofiary duchowi wodnemu – topiono dla niego konie, czasem ofiarowywano mu końską czaszkę, którą należało wrzucić do wody lub zakopać. Interpretacja takich znalezisk jest zawsze niełatwa. Konie mogły zginąć w zupełnie innych niż rytualne okolicznościach, ciężko także wyciągać daleko idące wnioski na podstawie kilku przykładów. Jednakże ceremonie i obrzędy mogą mieć różne interpretacje i warianty, ze względu na fakt, że zarówno sfera religijna jak i relacje społeczne są niezwykle zapętlone i wielowarstwowe. W wodach jeziora znaleziono także broń (m.in. włócznie), co zdaniem Chudziaka również mogło stanowić rodzaj ofiary.

Jak pisze Chudziak (2009, 62), szczególnie interesującym znaleziskiem są liczne narzędzia związane z przędzalnictwem i tkactwem. Ponad dwadzieścia wrzecion, trzydzieści przęślików i kilka przęślic wskazuje według autora na to, że zajęcia te wykonywane były na nabrzeżu albo pomostach, tuż nad brzegiem jeziora, zaś badania makroszczątków roślinnych poświadczają, że na wyspie uprawiano len. Zarówno Chudziak (2014, 449–450), jak i Gołębiowska-Suchorska (2011) twierdzą, że przędzenie i tkanie związane było z kobietami i tylko one mogły je wykonywać. Kowalik (2004, 89–90) postrzega tkanie jako „symboliczny akt kreacji życia”, sugerując, że ciało ciężarnej kobiety jak krosna, tka nić życia dziecka. Kompleks wierzeń związanych z przędzeniem i tkaniem wiąże się z ideą bogiń przeznaczenia, która wykazuje charakter indoeuropejski, wystarczy tu wspomnieć polskie *rodzanice* czy bałkańskie *narecznice* (Gardela 2009, 51–56). Chudziak (2009, 63) sugeruje, że symbolicznym wymiarem tkania i przędzenia mogła się zajmować małżonka Peruna. Dualność, która jest obecna w wierzeniach Słowian, przypisuje nadrzędność i związki ze sferą niebieską Perunowi, który później (w folklorze) prawdopodobnie został częściowo zastąpiony przez chrześcijańskiego Boga. Natomiast Weles, łączony z ziemią, domeną zmarłych i z płodnością został częściowo powiązany w folklorze z Diabłem (m.in. ze względu na jego cechy takie jak kulawość, włochatość itp.). W folklorze wschodniosłowiańskim napotykamy na imię bogini Mokoszy, która potencjalnie mogła pełnić rolę żony Peruna i łączona była z tkaniem i przędzeniem, a także ze sferą ziemską (jako „matka wilgotna ziemia”). Była jednocześnie patronką kobiet i ich płodności. Trzeba mieć jednak na uwadze, że imię Mokosz pojawia się u Słowian Wschodnich i nie wiadomo, czy jej kult sięgał Pomorza. Według Chudziaka, nikt nie zamieszkiwał wyspy na jeziorze Żarańskim, a czynności związane z przędzeniem i tkaniem odbywały się na wolnym powietrzu, co po raz kolejny może sugerować, że miało to charakter rytualny. W folklorze praktycznie nie napotykamy na informacje o przędzeniu czy tkaniu, które odbywało się poza budynkami, być może więc rzeczywiście takie czynności były zarezerwowane tylko dla celów obrzędowych.

Chudziak (2009) wspomina również o znalezionych szczątkach pokonsumpcyjnych (kości zwierzęce i mikroszczątki roślinne), które sugerują, że na wyspie mogły odbywać się obrzędowe uczty, co moim zdaniem jest bardzo prawdopodobną hipotezą, gdyż w źródłach folklorystycznych odnajdujemy wiele przykładów takich uct. Rytualne uczty były jednym z najważniejszych sposobów celebrowania świąt i jednocześnie okazją do składania ofiar. Kościelne kroniki (np. Thietmara, Cosmasa) i kazania wspominały te zwyczaje potępiając je i piętnując (Labuda 1999), a więc można podejrzewać, że wywodzą się one z czasów pogańskich. Chudziak (2009) podkreśla także, że w wodach jeziora znaleziono ogromne ilości skorupki orzecha laskowego. Ze względu na specyficzne wartościowanie orzecha w kulturze ludowej (leszczynę przeciwstawiano dębowi przynależącemu Perunowi) może to również wskazywać nam na to, jakiego rodzaju kult sprawowany był na wyspie. Tworzy to spójną całość z kompleksem wierzeń dotyczącym tkactwa,

które najprawdopodobniej w wyjątkowy sposób wiązało się z tym miejscem kultowym (a być może także świętym gajem). Leszczyna miała szczególne miejsce w kulturze ludowej, chroniła domy i pola przed gromami oraz była używana do krzesania „żywego ognia” (Gieysztor 2006, 220). Na Bałkanach wyznawano swoje grzechy leszczynowemu drzewku. Jak podaje Herbord (Gieysztor 2006, 219), wielkie drzewo orzechowe było czczone w Szczecinie. Z kolei czarny orzech (*Juglans regia*) był postrzegany jako „drzewo świata podziemnego, wieszczyc i złych duchów” (Gieysztor 2006, 220). To być może po raz kolejny odnosi się to do kompleksu wierzeniowego związanego z tkaniem i przędzeniem oraz być może ze wspomnianą wcześniej boginią Mokoszą (ważna wydaje się zwłaszcza właściwość leszczyny związana z ochroną przed gromem).

Szczególny przypadek – ofiary zakładzinowe

Jak wyjaśnia *Słownik Starożytności Słowiańskich*, ofiara zakładzinowa to magiczna praktyka znana od starożytności, którą wykonuje się podczas budowania nowych budynków mieszkalnych, ale także świątyń, dróg i mostów, i która zapewnia dobrobyt mieszkańców budynku oraz wzmacnia jego trwałość (Antoniewicz 1967, 461–462). Hołubowicz (1956, 302–306) wspomina o *Katalogu Magii Rudolfa*, w którym opisane są przypadki składania ofiar zakładzinowych na wczesnośredniowiecznym Śląsku. Interpretuje on także misy znalezione wśród fundamentów jako ofiary zakładzinowe lub dedykowane duchom domowym. Na terenie Ostrówka w Opolu znaleziono także pisanki, zarówno z kurzych jaj jak i z wapienia i gliny, umiejscowione we wschodnich rogach domostw (Hołubowicz 1956, 295).

Ofiary zakładzinowe z koni bywały umieszczane w narożnikach domów, zarówno wśród Słowian jak i Bałtów. Znaleźiska z Nowogrodu (X–XIV wiek), Opola (XII wiek) i Szczecina wydają się to potwierdzać (Szafrański 1987, 371). Według Szafrańskiego, ofiary tego typu umieszczano także pod wałami obronnymi np. w Biskupinie (VIII–IX wiek), Gdańsku (XII wiek), Santoku (XII–XIII wiek). Zwyczaj te poparte były wieloma wierzeniami ludowymi dotyczącymi apotropaicznego oddziaływania konia, a zwłaszcza jego czaszki (Ivanits 1992; Łukaszyk 2012, 57). Można je zaobserwować choćby w obrzędach kołędniczych, w kostiumach przebierańców i maszkarach (Ivanits 1992, 6–8). Znaleźiska końskich czaszek są znane także z Kalisza, Wolina, Gniezna i Czeladzi Wielkiej (Szafrański 1983, 141). W kulturze ludowej Słowian Wschodnich czaszka koni czasem bywała umieszczana w obrębie gospodarstwa, najczęściej w stodole lub pasiece (Uspieński 1985, 128–130). W Płocku (przy wałe obronny) znaleziono fragment czaszki тура (Szafrański 1965, 183). Zdaniem Szafrańskiego, podobne znaleźisko składające się również z czaszki тура znaleziono w wałach Gniezna. Znaleźiska ofiar zakładzinowych pochodzą także z Nakła nad Notecią, gdzie czaszka тура została znaleziona w podwalinie chaty z XII wieku (Urbańczyk 1962, 146). W Bonikowie na stanowisku datowanym na VI/VIII wiek znaleziono naczynia

z kaszą i mięsem, interpretowane również jako ofiara zakładzinowa, w tym wypadku umieszczona pod wałami obronnymi (Urbańczyk 1962, 151). Pozostałości ofiary interpretowanej jako zakładzinowa znaleziono także w miejscowości Husynne-Kolonia, we wschodnim rogu wczesnośredniowiecznego budynku mieszkalnego (Piotrowski 2008, 19). W skład znaleziska wchodziły m.in. fragmenty ceramiki (13 fragmentów), dwie bryłki rudy darniowej oraz zwierzęce kości ze śladami nacięć (17 fragmentów). Piotrowski (2008, 19) podkreśla umieszczenie depozytu we wschodnim rogu domostwa i interpretuje znalezisko jako ofiarę dla duchów domowych. Znalezione kości należały do bydła i konia. Ze śladów nacięć Piotrowski wywnioskował, że mięso zwierząt prawdopodobnie zostało w większości zjedzone, a tylko jego część złożona jako ofiara.

Ciekawym przykładem ofiary zakładzinowej jest ta opisywana w bałkańskich utworach poetyckich i legendach, przywoływana przez Eliadego w dziele *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*. Jest to rumuńska ballada ludowa opowiadająca o budowie i powstaniu klasztoru w Argesz, która opowiada o tym, jak budowano świątynię w Argesz, i że jej budowa – aby powstały budynek był trwały i nie zawalił się – wymagała ofiary. Ofiarą tą zwykle była żoną jednego z murarzy, którą zamurowywano żywcem. W różnych wariantach w odmienny sposób dochodzi do tej sytuacji. Najczęściej pierwsza z żon, która przynosi swemu mężowi murarzowi jedło, zostaje wybrana przez los na ofiarę. Jak głosi ballada (cyt. za Eliade 2002, 158):

Trza porać się z czarem
zamurować ofiarę!
A ofiara ta pono
Musi być czyjaś żoną
Albo siostrą rodzoną
Ta, co przyjdzie o świcie
Niosąc jedło i picie,
Co by pierwsza ze świata
Szła do męża czy brata.
Chcemy wznosić monastyr –
Nie żałujmy niewiasty
(...)

Nie jest jasne czy zwyczaj ten był rzeczywiście praktykowany ze względu na to, że ballady ludowe i bajki często wykorzystują barwne i dramatyczne metafory. Mimo że ofiarami były zwykle zwierzęta (lub przedmioty czy pokarmy) a nie ludzie, wspomniana wyżej ballada może ukazać nam, jak dużą wagę przywiązywano do złożenia odpowiedniej ofiary zakładzinowej przy wznoszeniu budowli.

Ofiara zakładzinowa mogła zatem stanowić element nie tylko prześlągania ducha- gospodarza miejsca, ale także zapewnić budynkowi trwanie i solidność. Genezy ofiar budowlanych Eliade upatruje w mitach kosmogonicznych, opowiadających o powstaniu świata z ciała pierwotnego olbrzyma. Jego zdaniem mit kosmogoniczny jest modelem wszystkich innych mitów

oraz obrzędów odnoszących się do aktu kreacji. Tak więc każda praca, która zakłada tworzenie czegoś, zwłaszcza w przypadku budowy domostwa (które w postrzeganiu kultur tradycyjnych było zarazem *imago mundi*) odtwarza symbolicznie kosmogonię (Eliade 2002, 174). Dodatkowo nadawanie domowi znaczenia środka/osi świata (*axis mundi*), wzmacniało tę kosmogoniczną symbolikę i wiązało dom z całym światem. W kulturze słowiańskiej powstanie świata postrzegano jako efekt współpracy pomiędzy bogiem a diabłem. Zdaniem niektórych badaczy (Szyjewski 2003, 37–38) świat mógł również powstać z „kosmicznego jaja” (uznanie tego za pierwotną ofiarę wydaje się kontrowersyjne). Tak więc, wydaje się prawdopodobne, że w obrębie kultury słowiańskiej ofiary zakładzinowe były składane dla ducha-gospodarza danego miejsca, jednak trudno stwierdzić czy mogły być one związane z ideą pierwotnej ofiary, której ciało następnie buduje części świata.

Ofiary w folklorze

W kulturze ludowej napotykamy na wiele przykładów obrzędów, podczas których składano ofiary. Ten najbardziej oczywisty wiązał się z budową domu i może być rozumiany jako ofiara zakładzinowa. W innych przypadkach, nie jest do końca jasne, czy mogły one być interpretowane jako obrzędy ofiarne. Jednym z takich przypadków jest rytualna uczta, zwana „bożym obiadem”. Tego rodzaju ceremonialny obiad urządany był w celu odwrócenia gniewu Bożego lub po to aby zdobyć jego łaski. Opis jednego z ostatnich takich obiadów pochodzi z 1926 r. Wyprawił go bogaty ale pozbawiony męskiego potomka grywałdzki chłop, w celu uproszenia Boga o syna i przeproszenia za ewentualne winy rodziny. Uczta ta zgromadziła m.in. całą wieś Grywałd, a zabito na nią trzy jałówki, piętnaście owiec i dwie świny. W realiach życia ówczesnych chłopów była to niebywale wystawna uczta. Co ciekawe, jak twierdzi przywoływany przez Moszyńskiego Marczak, w domu nie mogły zostać żadne resztki bożego obiadu, a wszystkie pozostałości trzeba zebrać i wyrzucić dla dzikiego ptactwa (nie można dawać ich kurom) (Moszyński 1967, 261). Do najczęstszych ofiar w kontekście kultury ludowej należą pieńki, zioła, orzechy, owoce, pieczywo, miód, jajka, ryby i drób. Jeśli chodzi o większe zwierzęta, na ofiary przeznaczano świny, kozy, jagnięta, owce, krowy, cielęta, woły i byki oraz konie, oczywiście ze względu na ich wartość, zabijano je tylko w wyjątkowych okolicznościach (Moszyński 1967, 248).

Ofiary zakładzinowe znane są z przekazów folklorystycznych. W Serbii wyborowi miejsca na budowę towarzyszyło składanie ofiary. Jak pisze Vlahovic (1991, 153), „na kamieniu węgielnym (...) zabijano jagnię lub koguta. Zwyczajowo fundamenty „spryskiwano krwią”, wmurowywano głowę ofiarnego zwierzęcia, którego mięso zjadano”. Ofiara zakładzinowa była bardzo ważną częścią procesu budowy domu, zapewniała mu bowiem przychylność istot duchowych. Obrzędy dotyczące ducha domowego dość dobrze zachowały się w kulturze ludowej. Należące do sfery demonologii i pomniejszych, codziennego kultu, sprawowanego przez mieszkańców w obrębie domu

i gospodarstwa, oparły się potępiającym owe praktyki kazaniom i nawoływaniom księży. Duch domowy personifikowany był w folklorze słowiańskim jako staruszek (czasem przodek) bądź w postaci zwierzęcia – węża, kota czy koguta. Związany był z ogniem, paleniskiem – czyli sercem domu. Rozpalanie i gaszenie ognia w odpowiednich dniach roku było ściśle obwarowane zasadami (Moszyński 1967, 491–492; Szadura 2000). Ziemski ogień, którego pozytywną postacią był ogień domowy, wymagał ofiar aby utrzymywał domowe ciepło, sprzyjał obfitości i zdrowiu mieszkańców. Traktowanie domowego paleniska jako przejawu *sacrum* znajdowało odbicie w niedawnych jeszcze praktykach witania i żegnania ognia, w których ludzie zwracali się do płomienia z największym szacunkiem, tytułując go świętym ogniem, bogaczem (Moszyński 1967, 496), ogienkiem, ogieniaszkiem czy miłym gościem (Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 265). Ogień traktowany jak żywa i wrażliwa istota wymagał także ostrożności, aby go nie skaleczyć (ostrym narzędziem), czego skwapliwie przestrzegano gdyż rozdrażniony ogień mógł przedzierzgnąć się w pożar (Moszyński 1967, 497). Ażeby obłaskawić domowego demona, który niejako „sterował” ogniem, składano mu ofiary. Przykładem niezwykle interesującego obrzędu ofiarnego jest tzw. *stopanova gozba*, bułgarski zwyczaj opisywany m.in. przez Moszyńskiego: najstarsza kobieta w rodzinie sprawuje ceremonię, podczas której zarzyna czarną kurę w ten sposób, aby jej krew spływała do specjalnej jamki w palenisku. Kura zostaje następnie upieczona lub usmażona, piecze się także ciasto. Nad ogniem najstarsza kobieta wylewa wino wzywając ducha do weselenia się. Potem wynosi wraz z dwiema pomocnicami część kury, kawałki pieczywa i trzy czary wina na strych. Kiedy jedzenie zostaje odpowiednio rozmieszczone, rozpoczyna się uczta, w trakcie której kobieta prosi ducha domowego (*stopana*) o pomyślność: o rosy, urodzaje, zdrowie, lekkie porody, ochronę owiec, bydła, niw itd. (Moszyński 1967, 665). Cały rytuał jest sprawowany dla ducha domowego, który w tym wypadku, zdaniem Moszyńskiego (1967, 665), postrzegany jest jako duch zmarłego z rodziny, odznaczającego się za życia jakąś szczególną cechą lub umiejętnością. Duch taki odpowiada za urodzaj i płodność oraz bogactwo domu w najszerszym tego słowa rozumieniu. Ofiary dla duchów domowych składane były w różnych miejscach domu – na dachu, strychu, stole itd. Kolankiewicz (1999, 459) zauważa, że duch domowy mógł pojawiać się w formie węża lub jaszczurki a chłopci składali mu ofiary składające się z mleka i małych kurczaków. Także Uspieński (1985, 226) twierdzi, że zażywanie kurczaka często towarzyszyło przeprowadzce do nowego domu lub kładzeniu fundamentów. Zwyczajową, stałą ofiarą dla ducha domowego była kasza, koniecznie niesolona, której to miskę stawiano dla niego w każdy sobotni wieczór (Ivanits 1992, 170). Ważne jest więc aby mieć na uwadze, że nie wszystkie ofiary zakładzinowe mogły zostawić swój ślad w znaleziskach archeologicznych.

Ofiary składano także poza domem i gospodarstwem. W wyobraźni ludowej *orbis exterior*, a co za tym idzie lasy, rzeki i łąki, zamieszkane były przez demony, które opiekują się danym miejscem i oczekują odpowiednie-

go traktowania przez ludzi, w tym także ofiar. Ludzie zapuszczali się na tereny nieoswojone w poszukiwaniu drewna, jagód, ziół czy grzybów. Zwracano się więc do ducha lasu i składano mu ofiary – zostawiano dla niego pierwszy znaleziony grzyb (na rzecz przyszłego szczęścia w grzybobraniu), czasem pierwsze trzy znalezione grzyby układano w formie trójkąta na darni jako ofiarę, wypowiadając jednocześnie magiczną formułę (Marczyk 2004, 117). Zdarza się też, że pierwsze trzy znalezione okazy grzybów należy włożyć do spróchniałego drzewa i odmówić *Ojcie nasz* lub rzucić za siebie (Marczyk 2004, 117). Obydwa powyższe sposoby zachowania nietrudno rozszyfrować jako możliwe ofiary dla ducha leśnego, który wg Uspieńskiego (1985, 131) był jednym z wcieleń Welesa. Ofiara złożona z pierwszych znalezionych okazów może być rozumiana jako tzw. ofiara z pierwocin, jak twierdzi Moszyński (1967, 245) „pierwsze zawsze uchodzi za najlepsze i właśnie tego najlepszego nie przywłaszcza się, lecz dobrowolnie składa na ofiarę, uznając w ten sposób kornie pierwszeństwo bóstw czy innych istot przed samym sobą”. Jak piszą I. i K. Kubiak (1981, 162):

(...) nie tak dawno jeszcze wierzono, że zrywając zioła lecznicze lub pobierając wodę uzdrawiającą należy pod korzenie rośliny lub wprost do źródła wrzucić odrobinę chleba. Niekiedy środki te używane były identycznie ze stosowanymi przy zakładzicach domu. Analogia ta pozwala nam stwierdzić, że mamy tu do czynienia z aktem ofiarnym na rzecz istot będących władcami roślin i wody.

Wszelkie kontakty z naturą, w tym także te, które nawiązywane były poza obrębem świata oswojonego, polegały na wzajemności. Oczekując od natury daru w postaci grzyba, zioła czy uzdrawiającej wody, chłopci rozpoczynali tę relację od złożenia ofiary, a więc niejako podarunku, który oczekuje odwzajemnienia. Moszyński (1967, 244) widzi w ofierze bezpośredni „dublet dla odwiecznej instytucji wymiany darów”. Ofiary dla ducha leśnego składały się z chleba, soli, kaszy i blinów. Były zawinięte w czysty ręcznik i zostawiane na rozstajach dróg (Ivanits 1992, 69). Także jajka są częstą ofiarą składaną duchowi leśnemu. Używa się ich również do rzucania uroków i podczas obrzędów pogrzebowych, podczas których zakopuje się je „w nogach” zmarłego (Uspieński 1985, 146).

Konkluzje – szanse i analogie

Wydaje się, że wyżej opisane przykłady ofiar, zarówno pochodzące ze źródeł archeologicznych, jak i etnograficznych łączą pewne podobieństwa. Jest to zauważalne zwłaszcza w przypadku ofiar zakładzinowych, być może dlatego, że dość dobrze się zachowały (kości zwierząt, fragmenty ceramiki) i są relatywnie łatwe do odnalezienia i zinterpretowania – są bowiem umiejscowione w zwartym kontekście: domu, osady, itp. Znacznie trudniej byłoby natrafić choćby na ofiarę złożoną gdzieś w lesie, np. dla ducha leśnego czy wodnego. Dzięki kontekstowi odkryć glinianych pisanek możemy stwierdzić, że służyły one prawdopodobnie celom religijnym lub jako ofiary. W folklorze

jednakże napotykamy przede wszystkim pisanki wykonane z jajek kurzych (nie z gliny). Pojawiają się one w bardzo licznych obrzędach, np. jako dar dla przebierańców czy kolędników, jako ofiara dla zmarłych itp. Wydaje się, że zarówno w znaleziskach archeologicznych, jak i w późniejszych źródłach folklorystycznych odnaleźć można ślady waloryzacji przestrzeni (związanej np. z umiejscawianiem ofiar w konkretnym miejscu domu).

Także bardziej „subtelne” aspekty rytuałów (nie tylko ofiarnych) zdają się znajdować pewne odbicie zarówno w znaleziskach archeologicznych, jak i w materiałach etnograficznych. Dobrym przykładem są tu prace prowadzone na wyspie z Jeziora Żarańskiego i interpretacja ich wyników dokonana przez Wojciecha Chudziaka. Zinterpretował on cały kontekst znalezisk, odnosząc się do szerokiej symboliki spotykanej w kulturze ludowej. Wziął pod uwagę zarówno znaleziska końskich szkieletów, aranżacje przestrzeni wyspy (kamień jako ołtarz), jak i inne specyficzne aspekty, takie jak znaczne ilości skorupki orzecha, które mogły być powiązane z zachowaniami rytualnymi. Mogły być one także świadectwem istnienia czegoś w rodzaju świętego gaju złożonego z leszczyny, który mógł stanowić część kompleksu rytualnego usytuowanego na wyspie. Tego rodzaju interpretacje są narażone na krytykę, ze względu na przypisywanie zbyt dużej wagi detalom, lub za zbyt daleko idące wnioski, podczas gdy dana sytuacja może być wynikiem przypadku. Wydaje się jednak, że takie podejście do materiałów archeologicznych daje szansę na odkrycie różnych aspektów związanych z dawnymi rytuałami, które w innym przypadku byłoby niemożliwe.

Użycie źródeł etnograficznych może być pomocne w tworzeniu kontekstu dla znalezisk archeologicznych. Może też wyculić i uczynić bardziej otwartym na interpretację. W kontekście kultury Słowian, korzystanie z folkloru wschodniosłowiańskiego wydaje się szczególnie przydatne, gdyż źródła te są niezwykle bogate i z pewnością jeszcze nie do końca odkryte. Kolejnym argumentem może być to, że kultura ludowa Wschodnich Słowian kształtowała się pod wpływem kościoła prawosławnego, który znacząco różnił się od katolicyzmu. Ivanits (1992, 3–5) twierdzi, że rosyjscy chłopcy długo zachowali wiele pozostałości „pogaństwa”, a zatem materiał zebrany w XIX–XX wieku może być wyjątkowo wartościowy. Także rekonstrukcje mitów słowiańskich, dokonywane przez rosyjskich badaczy (Ivanov, Toporov, Uspieński i inni) mogą być pomocne, kreując nieco szersze wizje słowiańskich wierzeń. W przypadku sfery wierzeniowej, z pewnością przydatne są dokładne opisy znalezisk i całego kontekstu, w którym zostały odkryte. Jednak nawet Ivanits (1992, 5) twierdzi, że ekstremalny konserwatyzm, który można odnaleźć w rosyjskim folklorze nie oznacza, że dopatrywać się należy „bezpośredniego połączenia” pomiędzy Słowianami w X i XIX wieku. Mimo tych zastrzeżeń, wydaje się, że dane etnograficzne mogą (a nawet powinny) być znaczącym źródłem dla archeologów i odwrotnie. W przypadku słowiańskich wierzeń, obustronna współpraca pomiędzy tymi dziedzinami (archeologią i etnografią) jest zdecydowanie najlepszym rozwiązaniem.

Seweryn Szczepański*

Old Prussian “Baba” Stones: An Overview of the History of Research and Reception. Pomesanian-Sasinian Case

ABSTRACT

Szczepański S. 2015. Old Prussian “Baba” Stones: An Overview of the History of Research and Reception. Pomesanian-Sasinian Case. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 313–364

This article concerns anthropomorphic stone sculptures (so-called Old Prussian “baba” stones) of the two tribal territories of Pre-Teutonic Prussia – Pomesania and Sasinia. Only in the nineteenth century scholars became interested in this phenomenon, although the first information on the functioning and location of “baba” stones may already be found in medieval and early-modern sources. In this paper an attempt is made to examine the role which the stone sculptures may have played among the pagan population of Prussia in the period of Christianization, as well as how they were adapted in the modern folk culture and what interpretations around them appeared in scientific circles. Also in today’s postmodern times the interest in Prussian “babas” is unabated and the sculptures often become an inspiration for artists and a subject of many interpretations.

Keywords: anthropomorphic stone sculptures, pagan Prussia, Prussian folk culture, archaeology of the Balts.

Received: 12.02.2015. **Revised:** 25.01.2016. **Accepted:** 31.03.2016.

The issue of so-called Old Prussian “baba” stones, which at least from the third quarter of the nineteenth century has been arousing interest of scholars, still reflects a remarkable echo in the discussions and polemics at conferences and in numerous publications. Popularisers and local history enthusiasts, prominent academic researchers demolishing romantic visions of their predecessors, curators, or those pompously called by Count Stanisław Tarnowski “theologians of archaeology”, have been puzzling for years over the origin, function and chronology of the enigmatic anthropomorphic stone statues which they encountered in various locations in the “eternal” landscape of Prussia.

What is the history of interest in Prussian babas, how the idea about them evolved, what in the light of the presented views and latest research results could be the answer to the question about the function they played in the world of the pagan Prussians? This paper

* Wojciech Kętrzyński Centre for Scientific Research in Olsztyn, Partyzantów 87 St., 10-402 Olsztyn; seweryn.szczepanski@op.pl

will try to explore these issues. An attempt at even a selective discussion concerning the entire territory of Prussia, in the context of the places with the remnants of Old Prussian culture, would expand this article to the size of a monograph. Also the attempt to synthesise the problem posed in the first part of the title of this work would result in too many simplifications that could limit it to the rickety minimum. Therefore, it seems that the reasonable solution is to draw our attention to Pomesania and neighbouring Sasinia. Firstly, the general issue of Prussian babas located in this area is similar to that of other tribal territories. Secondly, this is an area particularly rich in sources remaining in the context of our interests. Thirdly, the Pomesanian-Sasinan cluster of Prussian babas is the most numerous of all.

It had to take a few centuries before those anthropomorphic statues standing alone in the fields or along the roads attracted interest of researchers. With the advent of the Enlightenment Period, Christian Gabriel Fischer (1686–1751), a theologian, orientalist, philosopher and lecturer in the department of physics at Königsberg Albertine University took interest in them. In 1715 he published his dissertation *Lapidum in agro prussico, sine praejudicio contemplandorum*. In that short (because of just 30 pages) but extremely valuable pamphlet he described, among others, single anthropomorphic sculptures with their cultural background which had been created around them over the centuries (Fischer 1715). His goal was not to provide a definitive answer about the origin, function, as well as the chronology of those objects. That was taken care of by later scholars.

As a result of numerous queries, field research and excavations, it has been possible so far to identify 24 examples of anthropomorphic stone statues in the area of Prussia (Table 1). One can also add several other alleged statues, the knowledge of which is preserved only in locally told myths (Szczepański 2007, 113–114). In these cases, we are more than often forced to listen to only a hazy voice of tradition, so their tribal origins should not be taken for granted. What is more, in case of some statues which were considered to be the statues of Prussian babas, their early medieval origin has been questioned (Karczewski 2006, 42–43; Łapo 2007 8–14). Such accusations, however, are difficult to formulate in case of statues from the Pomesanian-Sasinan milieu, as they are without a doubt original finds from the Old Prussian times.

Table 1. Anthropomorphic carved stones from Prussia (according to: La Baume 1927, 2–8; Wawrzykowska 1999, 401–403; Hoffmann 2000, 160–163; Wyczółkowski 2009, 605–633)

Old Prussian regions	Discovery place	Folk names
Bartia and Natangia	1. Barciany 2. Pogranicznoje 3. Młynisko 4. Nagarnoje 5. Czerniachowsk 6. Bartoszyce 7. Bartoszyce	1. <i>Bartensche Reckel</i> 2. <i>Die böse Mädchen</i> 3. – 4. – 5. – 6. <i>Bartel</i> 7. <i>Gustebalda</i>
Galindia	8. Poganowo 9. Poganowo 10. Kalinowo 11. Piętki 12. Targowo 13. Wejsuny 14. Jelitki 15. Jelitki	8. – 9. – 10. – 11. – 12. – <i>Jungfraustein</i> 13. – <i>Francuz</i> 14. – <i>Mensch</i> 15. – <i>Frau (?)</i>
Pomesania and Sasinia	16. Boreczno 17. Śliwa-Boreczno 18. Dzierzgoń 19. Gałdowo-Jędrychowo 20. Mózgowo-Laseczno 21. Susz-Nipkowie 22. Susz-Bronowo-Różnowo 23. Bratian 24. Prątnica	16. – <i>Teufelstein</i> 17. – <i>Der verwunschene Soldat</i> 18. – <i>Potrimpus, Bontolman</i> 19. – <i>Heilige Stein (Mönch)</i> 20. – <i>Gotteslästerer</i> 21. – <i>Mönch</i> 22. – <i>Nonne</i> 23. – 24. –

A particular problem, impeding the exact definition of the functions which the stone sculptures from Prussia served in the past, was the lack of confirmation of their original location and context. It is the spatial location of these stone statues, in the borders and crossroads which are not used for farming, that is their most distinctive feature. For a long time researchers have agreed that these were not the original locations of these statues and that they had been moved there from somewhere else. Some light on these issues has recently been thrown by the discovery *in situ*, in the area of an early medieval cult site in Poganowo (metropolitan area of Kętrzyn), of two stone idols which in many regards resemble those known from other parts of Prussia (Wyczółkowski 2009, 611, 618–621; Wyczółkowski *et al.* 2013, 62–68).

The main feature of these monuments is that they are anthropomorphic. They were all made in blocks of granite, in which the fully formed body was carved using flat relief technique with characteristic, although sometimes very individualised, attributes. The most common

motifs are horn-shaped drinking vessels held against the breasts. Substantial number of sculptures also bear depictions of various types of weapons, such as swords and helmets. On some we can see elements of clothing – belts and necklaces. Imaginary symbols of power in the form of wands or staffs – the so-called *kriwule*, which can be connected with the symbols of power of the priest Criwe (Szczepański 2013, 181–193) mentioned by the Teutonic chronicler Peter of Dusburg – are quite rare. In one case we are dealing with a character with raised arms. The attributes presented on the babas' bodies typologically correspond to the ornaments and weapons used in this part of the Baltic coast in the Early Middle Ages. And although it happened that their origins were connected with the Neolithic period (Lissauer 1887, 50) or they were generally considered prehistoric (Schultze 1889, 46), these interpretations were isolated. The vast majority of past researchers acknowledged that they had been created between the eighth and thirteenth centuries, or perhaps between the ninth and thirteenth centuries (Gigas 1877, 46–47; Conwentz 1897, 138; Schmid 1909, 273; La Baume 1927, 9–10; Rybka 2007, 55) and this view is still held today. Not everyone agreed, however, as to their provenance, pointing to the cultural influence of Avar, Scandinavian or Slavic cultures. Today, we are inclined to conclude that the statues were created as a result of a long cultural process among the population of early Iron Age area of south-eastern Baltic coast, which was affected by both the early traditions of the local craft and inspirations from countries already under Christian influence (Łęga 1930, 415–418; Błażejewska 1994; Błażejewska 2007, 75).

Not only because of the weapons shown on the babas' surface, but also from the analysis of depictions of faces with beards and moustaches, can it be inferred that babas represent men. The very term *baba* may be misleading in this case, although not entirely. In the Polish language the word *baba* appeared through the influences of steppe nomads. It comes from the Turkish word *baba* or *bal-bal* meaning “eminent man”, “ancestor” and is associated with similar statues from the steppes of the Black Sea (Demetrykiewicz 1910, 101). This word, in this context, was inoculated individually to the Polish language, no later than the sixteenth century but was not used by the Prussians. Also in German academic literature, this name was not widely accepted. Although occasionally the Polonism *Baben* was

used, or translations of the same as *Steinmütterchen* or *Steinweiber*, usually the term *Steinbild* – or simply “stone statues” – was employed in this context. Often also popular imagination gave them individual names associated with the mythical-legendary envelope, which formed around them for centuries.

Although we have no doubt while answering the question whether they are statues depicting male or female characters, the role they played in the culture of the ancient inhabitants of Prussia still remains in the sphere of hypotheses. They were considered as grave statues (La Baume 1927, 8), commemorative sculptures (Okulicz-Kozaryn 2001, 334–336), or representations of pagan gods (Białyński 1993, 7; Szczepański 2004, 29–30). Although associating Prussian babas with grave stelae seems most unlikely, their probable functioning as statues used in the worship of the gods, or local heroes, is difficult to support because of the scarcity of sources. It is not a totally hopeless situation, but it is futile task to look for literal references to the creation of the statues of deities by Prussians in sources dating from the conquest of their lands. An anonymous author of *Descriptiones Terrarum* created in the years 1255–1260 indicates only that they “worship especially forests as gods” (Górski 1981, 8). According to Peter of Dusburg – Teutonic chronicler, writing in the first quarter of the fourteenth century: “Prussians had no concept of [Christian – ed. SS] God. And because they were simple people, they could not imagine God in their minds.” Next the chronicler mentions that they worshipped the sun, moon, stars, lightning, flying creatures, four-legged animals, “and even a toad”. An expression of their reverence for nature was that they considered groves, fields and water sacred “so much that no one dared to cut down trees or cultivate land or catch fish” (Wyszomirski, Wenta 2004, 45). The weakness of these messages – not questioning their authenticity – lies primarily in the schematic and stereotypical description of the religion of pagan Prussians. The medieval authors paid special attention to things foreign to them, or known from other works. Such a stereotype (true!) was a cult – common to the Prussians – of sacred groves and animals living in them, and celestial bodies “revered” by them and natural phenomena that should be treated in terms of theophanies. One cannot draw conclusions from these individual references that the Prussian world of religious ideas focused merely on the worship of the forces of nature, and that they did not worship idols.

As we can conclude from the content of the Dzierzgoń (*Christburg*) treaty of 1249, the Prussians created idols during the harvest festival. In fact they promised that “there will be no more offerings to the idol, which they used to make once a year and worship as god, whom they named Curcho” (PUB 1882, 161). Further on, we find a commitment to abandon the worship of any other gods referred to by a variety of names, which have not created neither heaven nor earth. These gods are perhaps those appearing in medieval sources: Perkun, Patollo and Natrimpe/Potrimpos. These are the earliest deities that were mentioned. Other modern sources quote whole pantheons of gods, but we are not sure of their authenticity. But returning to the *Curcho* – Kurko, despite the fact that the document does not specify what kind of depiction it was, we can conclude that they were prepared using some flimsy material. What comes to mind here is the Prussian rite of creation of the so-called “Rye Baba” – *Rugiū bóba* from the sheaf that has been cut (Szyfer 1975, 132; Běťáková, Blažek 2012, 165–166). However, these are only guesses. Wipert, who was a companion in the mission of St. Bruno (killed by pagans in 1009), mentioned Prussian representations of gods (*simulacra*) in his account. These were probably wooden sculptures, because, as reported by an eyewitness, in order to demonstrate their impotence they were thrown into the fire by the missionary and burned (Białyński 2010, 78–80). It is doubtful, however, that Wipert invented this tale, which – *nota bene* – contains signs of a duel of cults. Hence, one can conclude, contrary to what was claimed by Łucja Okulicz-Kozaryn (2001, 327), that the Prussians did make representations of their deities. In addition to wooden sculptures which have not survived to our times, there could have also existed anthropomorphic stone statues, so well-known to us today. From their attributes we can draw conclusions regarding their relationship with the sphere of war (weapons), abundance (horn) and power (sceptre/staff). They may have perhaps represented some of the major deities worshipped in sacred groves.

After this short introduction which has presented some general issues concerning Prussian babas, it is time to direct our attention to two tribal areas: Pomesania and Sasinia.

Pomesanian cluster of Prussian babas

The area of historical Pomesania during the period of Teutonic Knights was located within the limits set by the river Osa in the south, Vistula and Nogat to the west and north-west, to the north by Lake Drużno and a string of reduction fields set on the north-east by the line of the current Elbląg Canal (*Oberländischer Kanal*) together with the belt of vast wilderness and today partially drained lakes; to the east the boundaries were marked by the upper basin of the Drwęca River (Fig. 1). Since roughly half of the thirteenth century, Pomesania had an area of approximately 3530 km² and corresponded to the area occupied by the Prussians on the eve of their conquest by the Teutonic Knights. The name Pomesania appears only in the first quarter of the thirteenth century. In the middle of the thirteenth century it was divided into 10 smaller units- lands (*terrae*), as confirmed by written sources. From two



Fig. 1. Map of Pomesania and Sasinia in the 13th century. Edited by Seweryn Szczepański

Ryc. 1. Zasięg Pomezanii i Sasinii w XIII w. Opr. Seweryn Szczepański

documents relating to the division of Pomesania between the bishops and the Teutonic Order issued on the 18th and 19th March 1250, we know that these were the following lands: *Pasulōwō, Algems, Leipīts, Lingwars, Komor, Pobuze, Geria, Rudenītai, Rezijā* and *Prosile*.

Statues from Boreczno and from the border between Boreczno with Śliwa (gm. Zalewo, pow. iławski)

Prior to colonisation by Teutonic Knights, the lands east and north-east of Boreczno and Śliwa were covered with forests. Apart from a medieval name of the village Boreczno – *Snelenwalt*, where the ending (-) *Wald* shows that it was founded on (or close to) forest, this may be proved by the names of villages located in the 14th century such as *Gross* and *Klein Hanswalde*, in Polish known as Janiki Wielkie and Janiki Małe. Boreczno was also located close to the former border of Dzierzgoń and Ostróda Commandry, which according to the description of 1351 was based in extensive forest complexes stretching probably to the east to the area of Miłomłyn. Originally, this area was the eastern boundary of the land of *Geria*. Northeast of Boreczno, at the Jaśkowskie Lake, we come across the name *Tempelwald* (Szczepański 2014, 230–231).

It is noteworthy that the whole settlement context of the Boreczno and Śliwa frontier has anthropomorphic cult statues in the form of Prussian babas. The Prussians, as we remember from what the above-mentioned Peter of Dusburg wrote, saw to it that their places of worship were not defiled with economic activity. Placing them on the borders of settlements, which were built on natural barriers in the form of vast swamps, rivers, and especially the forests growing on marginal strips of sand, thus avoided their desecration. The presence of shrines on the borders of settlements can also be connected to the manifestation of the legal rights to the occupied territory.

The example above that the Prussian babas are typically found on the borders of particular lands is not unique. Considering the presence of statues in the context of the Prussian settlement in the area of Pomesania we can notice the same pattern in all known cases.

Coming back to the specific examples of babas from Boreczno and the border of Boreczno-Śliwa, it must be said that they have not been properly researched, and we know them only from folk tales. Elizabeth Lemke, a resident and heiress of the property located 6 km from Boreczno Rąbity (*Rombitten*) wrote about them. According to

her, by the church in Boreczno once stood a stone that seemed to be a figure, however, instead of the head there was a hollow where water accumulated. The tale also said that whenever the people of Boreczno wanted to get rid of the stone and carried it away from the church square, it always returned to its former place (Lemke 1887, 29). The information that the stone resembled a figure can imply its association with baba stones. The mere fact of placing it by the church could be associated with the desire to harness pagan powers. The information that the "figure" had no head can be a trace that it had been broken before it was (re)moved from a place of a probable Prussian cult. It seems that Lemke only knew the stone from stories and did not treat it as a Prussian baba, as Adalbert Bezzenberger (1882, 48) did, who allowed a possibility to identify it with anthropomorphic Prussian sculptures.

She had a different approach to the stone from the border of Boreczno and Śliwa (Lemke 1886, 514). She referred to it as "baba stone" (*Steinmütterchen*). Following her example, the identification was repeated by several other researchers (Bezzenberger 1892, 48; Beckherrn 1893, 374–375; Bötticher 1898, 120; Eckart 1930, 48–49). In 1886 the statue no longer existed. It was broken into pieces, and its fragments were used to build Mr. Marschall's house in Śliwa. Did the researcher have the opportunity to see the statue? We do not know. The description that she presented, however, is so accurate that we can agree with her and with the rest of the scholars that this is indeed a Prussian baba. At this point let us to quote her tale about the *Enchanted Soldier from Śliwa* (*Der verwunschene Soldat bei Schlieve*):

At the border between Śliwa and Boreczno [*Schlieve* and *Schnell-walde*] villages a few years ago there stood a large stone. It was so large that even a well-built man was not even half as big as it was. What is more, there was a soldier, enchanted or trapped in the stone. In the upper part of the stone one could clearly see the outline of his face. Who knows who had turned him into a stone? It happened more often in the old days. The soldier wore a helmet on his head and in his hands he held a deck of cards. A lot of people have seen the soldier emerging from the stone and swinging around it. When they wanted to look more closely at him, however, the soldier disappeared, while the curious people could only see his face on the stone. Nothing else! In the end, it was decided that the stone should be blown up. With great dedication the workers tried to destroy it. However, they were not able to do so. They tried seven times,

but without success. Finally, a woman from Wielowieś [Dittersdorf] came and undertook to blow up the stone. Immediately after the first attempt, she managed to break it. After this event, pieces of the stone were built into the wall of a house in the Śliwa [Schliewe] village.

After Lemke (1887, 27)¹

Translation by Seweryn Szczepański

Here, three particularly relevant excerpts from the above tale will be of particular interest to us. The stone had a face (so it had anthropomorphic qualities), it wore a helmet (which finds parallels in other Prussian babas from Bartoszyce and the surrounding area of Susz), and in the hands it held a “deck of cards”. An intriguing information on playing cards (*Spiel Karten*) is the result of their association with a drinking horn, which was carved on the babas. In addition, giving the soldier a deck of cards is probably nothing but ignored coincidence of the story about the “soldier under a spell” with another tale from an area in the vicinity of Śliwa, concerning a stone on which the devil played cards (Lemke 1887, 29).

A statue from Dzierzgoń (borough of Dzierzgoń, pow. Sztum)

The Prussian baba from Dzierzgoń aroused particular interest among the Franciscan monks, who erected the monastery in the years 1709–1724 and eventually put it in the outer wall of the refectory (Fig. 2). It is not certain now where the statue originally stood. Johann Michael Guise, lieutenant in 33rd Infantry Regiment in Toruń, who in the years 1826–1828 at the request of military staff made documentation of strongholds, while visiting Dzierzgoń in 1826 or 1827, described a Prussian baba

¹ The full original text reads as follows: „Auf der Grenze von Schliewe und Schnellwalde lag bis vor wenigen Jahren ein Stein von so großen Umfange, daß ein recht stattlicher Mann nicht halb so lang, wie der Stein, war. Dieser Stein war ein verwunschener Soldat; oder ein solcher war in ihm eingeschlossen; oben war ganz deutlich das ausgehauene Bild des Soldaten. Wer weiß, wer den mal verwunschen hatte! – in früheren Zeiten soll dergleichen sehr oft vorgekommen sein. Der Soldat hatte einen Helm auf und hielt in seinen Händen ein Spiel Karten. Viele Leute wollen gesehen haben, wie er um den Stein gewankt hat; besonders soll dies am Morgen geschehen sein. Aber sobald man näher hingesehen hat, ist der Soldat verschwunden; und man hat nur wieder sein Bild sehen können; weiter Nichts! Endlich hat man den Stein sprengen wollen. Doch welche Mühe sich auch die Abreiter gegeben haben, – der Stein rührte sich nicht; sieben Sprengladungen wurden abgegeben, aber umsonst. Da ist ein Weib aus Dittersdorf gekommen und hat die Sprengarbeit übernommen; und gleich beim ersten Versuch ist der Stein auseinander gegangen. Die Steinstücke sind danach in ein Haus in Schliewe eingemauert worden.

located within the walls of the monastery and called by the inhabitants *Potrimpus*. He also made a drawing of the statue set on a stone pedestal on a hill (Fig. 3) and wrote that *Potrimpus* was previously on a hill near the village of *Pachollen* (Pachoły). He did not explain its origin or how the statue acquired its name. This note, preserved in the archives of the Königsberg *Prussia* museum is the oldest confirmation of the presence of the Prussian babas in Dzierzgoń (Guise [1826–1827], 00048-b). While in the drawing and in the note there is no information that the monument is located within the walls of the monastery, we can take it for granted that it could not be otherwise. This is confirmed, moreover, by the information from subsequent researchers, who combine the presence of the monument in the wall of the monastery with the time of its construction in the first quarter of the eighteenth century.

Looking at Guise's drawing, we can conclude that the monument had about three Prussian feet in height (the author put over it the symbol 3') which is about 94 cm. Later researchers who measured the statue precisely, reported that it is 118 cm high and 37 cm wide. It was made of red and grey granitoid of a natural cylindrical shape, which ultimately influenced the fact that it was usually described as that of "siren" or "fish" shape (Gigas 1877, 48–49; Conwentz 1897, 128–129). A wide and flat head was carved out of stone, with a slightly marked chin, open mouth, round eyes and a nose between them. The head was separated from the body by an encircling groove. On the body, using a relief technique, hands were depicted, gradually disappearing in the stone block. The right one, bent in half, was holding a drinking horn. At the left side a sword was depicted, whose hilt was placed roughly in the middle of the sculpture. The handle terminated with a hilt, and the sword blade, due to the unevenness of stone, is slightly bent at the bottom.

This statue was a kind of symbol of ancient times of Dzierzgoń. There was no doubt that it comes from the pagan period. Its original place of origin was widely discussed. It was pointed out that it may come not only from the area around Pachoły or Prakwice, or the border



Fig. 2. *Potrimpos* from Dzierzgoń. After Conwentz 1897

Ryc. 2. *Potrimpos* z Dzierzgonia. Wg Conwentz 1897

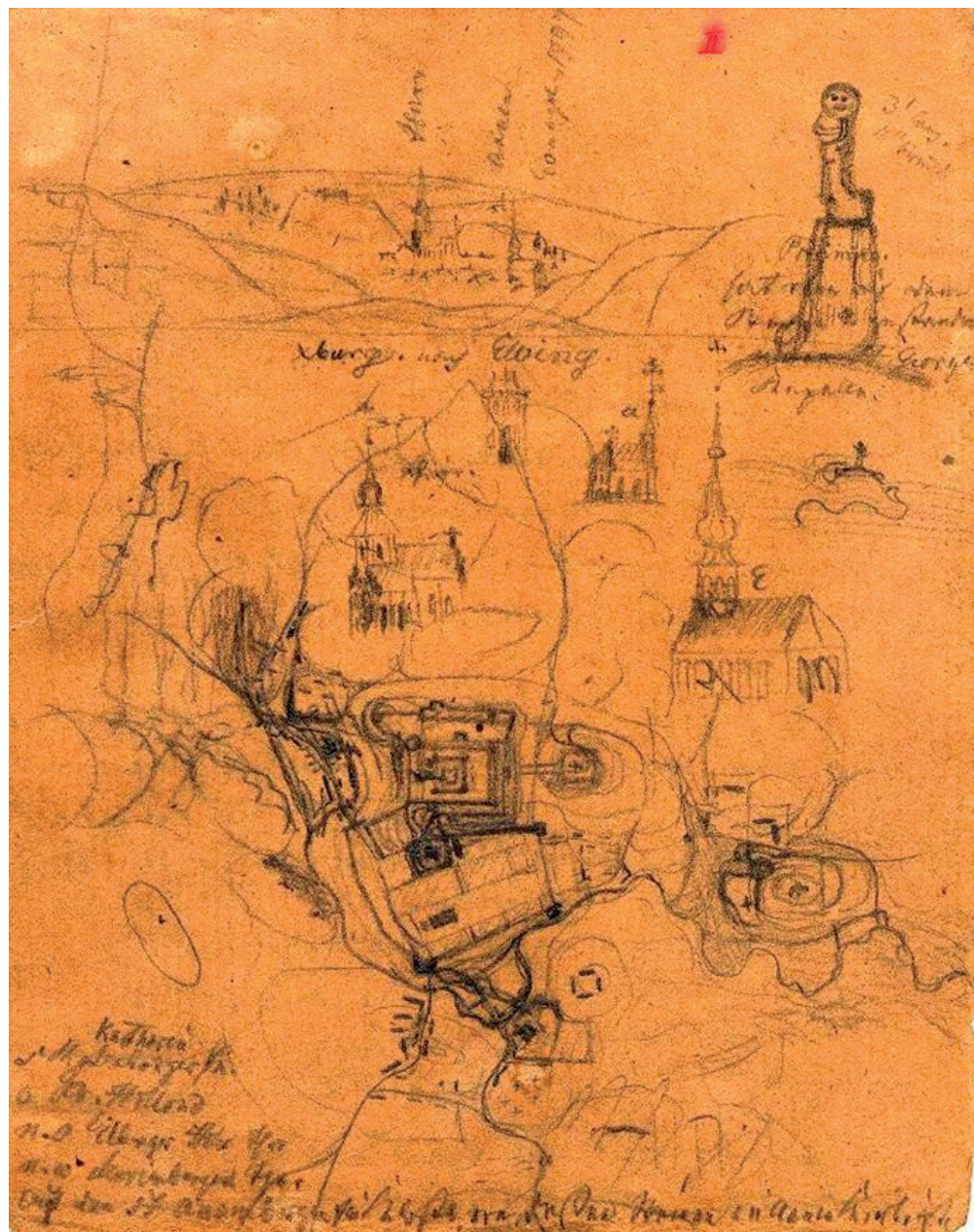


Fig. 3. Potrimpos from Dzierżgoń in the context of a sketch of Dzierżgoń. After Guise 1826–1827
Ryc. 3. Dzierżgoński Potrimpos w kontekście szkicu Dzierżgonia. Wg Guise 1826–1827

of the two villages, but the issue was raised of its initial deposition on the castle hill in Dzierzgoń, namely, that it was in the wall of the Teutonic castle chapel (Schmid 1909, 273). Both possibilities are likely. It was quite common to place such statues at the borders. We know, moreover, that Franciscans from Dzierzgoń obtained building material from the castle hill. In 1724 the Malbork province governor Piotr Jerzy Przebendowski even allowed the monks to collect stones and bricks "*ex ruderibus* castle chapel, which is the Teutonic church at the *Kiszpork* castle" (Szorc 1998, 271). No source from the time of construction of the monastery informs us about the place where the sculptures have been found, but the mere fact of placing a pagan idol in the wall or foundation of the chapel of the Teutonic Knights would have been endowed with symbolic meanings and demonstrated the triumph over the defeated.

The statue of *Potrimpos*, in the imagination of residents of Dzierzgoń, was undoubtedly just a symbol of that pagan past. The name that was bestowed upon it was not accidental. Generally it was regarded as a Prussian god of flowing water, one of the triad of Prussian gods – Potrimpos. What influenced the association? Undoubtedly its appearance. Jagiellonian University professor Count Stanisław Tarnowski leaves us no illusions that that was the way they thought. When in the summer of 1881 he visited Dzierzgoń, he wrote that the town (Tarnowski 1894, 290–291):

(...) is in itself a curiosity so that every proper archaeologist would approach it on his knees and with tears. In the outer wall of the former Reformed [Franciscans – ed. SS] church there is a figure of a deity, almost as ugly as the famous Światowid, a few elbows tall, fat idol with a child's face and hands shaped like claws, and instead of legs, surprisingly (archaeologists beware!) it has a fish tail, "*desinit in pisca*," like the classic siren. Its identification causes great controversies among theologians of archaeology, but most often doctors tend to the view that the fish tail relates to a Lithuanian-Prussian water fishing deity worshipped under the beautiful name Potrympos.

A well-read literary critic may not only have learned about the monument from his host Count Adam Sierakowski of Waplewo, but from the article by Eduard Gigas, who literally claimed that its name is nothing else but the name of a deity – remembered by the local community as operating in pagan times whose worship in area around Dzierzgoń and

particularly abundant in waters had to be particularly popular (Gigas 1887, 28–29). Of course we are not sure what deity it was. The ideas of nineteenth-century scholars should also be approached cautiously, as they uncritically took as evidence the appearance of the sculpture, resembling the form of half-man-half fish or mermaids as an obvious reference to the Prussian god of flowing water. But what could they do, as the tradition of combining the statue with the god Potrimpos was already deeply rooted in the local consciousness? The arguments of the director of *Westpreussische Provinzial-Museum* Hugo Conwentz could not change much, when he explained from the point of view of a scientist a concept appearing in literature that the motif interpreted as “cancer claws” was in fact nothing else but clumsily presented hands holding a horn (Conwentz 1897, 128–129).

The location of the statue near Dzierzgoń, as in the case of monuments of Boreczno and Boreczno-Śliwa, may also indicate a nearby cult place. Dzierzgoń was on the border of the *Leipits* and the *Lingwars* lands. From the 20s of the 19th century, there comes the information of a “sacrificial stone” standing near Dzierzgoń (Voigt 1827, 590; Beckherrn 1893, 392). Perhaps, therefore, a baba – *Potrimpos* was a silent witness to the conquest of these lands by the Teutonic Knights, removed from the *sacrum* area and placed on the border of the village or as one of the spoils of war embedded in the wall of the Christian sanctuary on the castle hill.

After long efforts of Hugo Conwentz, the director of the *Provincial Museum*, in 1896 the statue was taken to Gdańsk. Unfortunately after 1945 it was lost (La Baume 1927, 3; Piepkorn 1962, 55; Szczepański 2015, 387–408).

***A statue from the border of the village Gałdowo and Jędrychowo
(gm. Iława, gm. Kisielice, pow. iławski)***

The statue located between the villages Gałdowo and Jędrychowo is special, due to the fact that it is the earliest Prussian baba mentioned in written accounts. This is not said *explicitly*, but when confronted with younger sources, this information is undoubtedly linked to Prussian babas. In the renewed document from Gałdowo of 1401, which is a description of the boundaries of the village, we find the record that the border runs from the stone by the river Osa and reaches a “holy stone” (*heilige Stein*) standing between Gałdowo and Jędrychowo (UBP 1886

168). Bearing in mind that the document has been renewed, one can also believe that this "sacred stone" was in that place already in 1312 when the first (now lost) foundation document for Gałdowo with the description of the boundaries was issued (Kaufmann 1927, 110).

The statue mentioned in this account can be identified with confidence with a "baba" known from early modern times which stood between the villages Gałdowo and Jędrychowo (Dikow 1933, 64). When in the first decade of the eighteenth century Samuel Suchodolec drew up a plan of boundaries of existing counties of Iława, Szymbark and Prabuty on the border between Gałdowo and Jędrychowo, he noted only one stone – exactly the one mentioned in the medieval document with an adjective "holy" (Szczepański 2011, 139). Hugo Conwentz, already known to us, also described the stone as *altpreußische Steinbild* and finally around 1887 took it to Gdańsk *Westpreussische Provinzial-Museum* (Fig. 4).

Reading his letter to Max Weigel, dated August 21, 1890, we learn that the statue was kept at the museum. In 1891 it was a part of the exhibition in the halls of a former Franciscan monastery in Gdańsk (Conwentz 1890 E 1890/00895; *Zeitschrift für Ethnologie* in 1891, 747). Currently, the sculpture is located in front of the Archaeological Museum in Gdańsk, on the Long Embankment (Długie Pobrzeże) (Fig. 5).

The sculpture is made of grey granitoid, its total height is approximately 97 cm, width of about 75 cm. It has a clearly presented head with marked round eyes, nose and mouth. The face is slightly concave in relation to the head. At the body level there are flat relief arms. There is a drinking



Fig. 4. Oldest sketch of a Prussian baba from Gałdowo-Jędrychowo. After Conwentz 1890

Ryc. 4. Najstarszy szkic baby pruskiej z Gałdowa-Jędrychowa. Wg Conwentz 1890



Fig. 5. Prussian baba – *Heilige Stein* from Gałdowo-Jędrychowo, current condition. Photo by Seweryn Szczepański
Ryc. 5. Baba pruska – *Heilige Stein* z Gałdowa- Jędrychowa, stan obecny. Fot. S. Szczepański

horn in his right hand, and in the left an object, which can be interpreted as a sceptre, staff or club. At the left side of the figure there is a depiction of a sword.

Interesting is the fact that in the minds of residents of Gałdowo, the stone functioned as part of the *sacrum*. The term “sacred” that was used to describe it meant that the residents were well aware that in the past the figure played a more prominent role. In the case of Gałdowo and Jędrychowo the peripheral location of these villages is clearly noticeable. They lay on the outer reaches of the *Prosile* territory, near the former border with Prussian land *Rudenītai*, which is mentioned in a document concerning the division of Pomesania between Pomesanian bishops and the Teutonic Order in 1250 (Szczepański 2011, 532–533). Perhaps the former borderline, in dense forests of beech and pine, concealed some yet unknown pagan sanctuary?

It is very likely that not far, on the border of the neighbouring villages Mózgowo and Laseczno, there also was a similar statue.

A statue from the border of the village Mózgowo and Jędrychowo (gm. Iława, pow. iławski)

On the border of the village Mózgowo and Laseczno, on the mound called *Kanikenberg* (Rabbit Hill) located by the Gulbin Lake, there was a statue discovered by Hugo Conwentz, and there have been many tales indicating the extraordinary function it played in the minds of the local population. The tale, although put in writing only at the beginning of the twentieth century, indicates that this anthropomorphic stone is a man turned to stone. Its name “Blasphemer” explicitly shows its

negative connotation with the sphere of condemnation, and suggests the role that the statue may have played in the past.

The first scientific interest in the statue must be connected with the lecture of a teacher of Gdańsk gymnasium school named Siegfried Sigismund Schultze. During a meeting of the Anthropological Section in Gdańsk on 10 January 1883 he talked on stone babas from Susz district (*Kreis Rosenberg*). By pointing at a place of its deposition – a small hill “perhaps a mound” (or a boundary point or observation place) on a small lake between Mózgowo and Gulb – Schultze must have caused considerable interest among his audience (Schultze 1889, 46). Soon afterwards Hugo Conwentz also delivered his lecture. Lured by the chance of obtaining an interesting

exhibit, in July 1883 he went to Mózgowo and Gałdowo and documented both statues. It is due to his efforts that it was taken to Gdańsk, most likely at the same time as the statue from the border of Gałdowo. Currently, the sculpture is also located in front of the Archaeological Museum in Gdańsk, on the Long Embankment side (Fig. 6).

Those wanting to get to know the tale and wishing to reflect on its meaning should refer to the literature on this topic (Pohl 1943, 235; Szczepański 2007, 105–106; Shiroukhov, Szczepański 2015, 288–290). At this point it is worth devoting some space to describing the appearance of this statue and attributes depicted on it. This anthropomorphic sculpture is made of pink granitoid of a height of approximately 1.3 m and a width of up to approx. 80 cm. The statue has a deltoid head distinguished from the conical solid body, as if slightly pressed into the body, but with lower



Fig. 6. Prussian baba from Mózgowo-Laseczno, current condition. Photo by Seweryn Szczepański

Ryc. 6. Baba pruska z Mózgowo-Laseczna, stan obecny. Fot. S. Szczepański



Fig. 7. A figure with raised arms on the surface of a Prussian baba from Mózgowo-Laseczno. Photo by Seweryn Szczepański

Ryc. 7. Przedstawienie oranta ma płaszczyźnie baby pruskiej z Mózgowo-Laseczna. Fot. S. Szczepański

part clearly separated from the rest by the folds of clothing or necklace. Eyes are somewhat oblique, nose and mouth symmetrical. There is a belt on the corpus of the statue and on its left side a sword. In the middle of the figure there are hands with splayed fingers – the right hand holds a horn and the left an object which can be interpreted as a staff with a spiral-shaped end. Perhaps it was a symbol of power or alternatively it could have symbolised sacred prerogatives. A smaller figure depicted on the right side of the sculpture with outstretched arms may correspond well with this interpretation (Fig. 7). On the back of the statue there is a noticeable carving of a circle, perhaps representing a solar symbol or a shield. Such complex and multifaceted symbolic content allows different variants of interpretation.

If we are inclined towards seeing the statue as a representation of a deity, then we can interpret its attributes as symbols of power in the form of a sceptre or staff and a sword. The sacred nature of the statue is emphasised by the presentation of the figure with raised arms and the alleged solar symbol. On the other hand, it is possible to suggest that the statue represents a local hero – a warrior-priest with a *kriwula* and a sword.

The fact that the statue from Mózgowo-Laseczno was found close to the statue from Gałdowo-Jędrychowo, and well as the ideological similarities between them (on the surface of the other sculpture there is also a representation of something like a sceptre), may imply that it originally stood in one place. In the case of Mózgowo its peripheral location on the *Prosile* land, near the border with *Rudenītai* land, is also striking.

A statue from the border of Susz and Nipkowie (gm. Susz, pow. iławski)

The aforementioned teacher Schultze has also studied the figures from the area of Susz, apart from the statue of Mózgowo-Laseczno. Of course, also these figures were of interest to the tireless Hugo Conwentz and eventually found their way to Gdańsk (where they remain today). Both researchers found a stone in a human form thanks to a man named Lösedau, owner of the field where it was standing. The local population called it "Monk Stone" (*Mönchstein*). Alexander Treichel completed this information saying that the name comes from the fact that, according to folklore, it was a monk turned to stone (Treichel 1886, 66). The figure resembled a human shape in a hood or in a pointed hat. This is a reference to a conical helmet on the head of the statue. As the sources record and as one can tell from individual perception, the sculpture has clearly masculine features – a moustache, pointy beard and a sword at the left side. In the right hand placed on the chest, the figure holds a horn. The whole statue is made of solid grey granitoid with a height of approximately 1.5 m (Schultze exaggerated talking about 1.85 m), a maximum width of about 90 cm. According to Schultze's report, the statue already at the end of the eighteenth century stood on the border between Susz and Nipkowie, near the railway embankment on the road to Bałoszyce. Looking at this location, we have to pay attention to an interesting phenomenon, which can be interpreted as a result of the impact of a tale of a monk who turned to stone. Close to the location of the sculpture, on the map from the turn of the eighteenth century, we can find a "Monk Inn" (Fig. 8).

The Baba from the area of Susz was drawn and described by Hugo Conwentz, who examined it carefully on 28 July 1883. Finally, it went to Gdańsk, where it remains to this day and is placed next to the above-mentioned statues (Fig. 9).

Towards the end of the tribal period Susz and its surroundings were on the border of *Rezija* land, close to *Prosile* land in the south and *Geria* land in the west. It is possible that we are dealing here with an anthropomorphic representation of a deity – a former guardian of the border which originally stood close to some sanctuary perhaps located nearby. This idea becomes clearer when we consider another figure located close to Susz.



Fig. 8. Monk's Tavern. After Schroetter 1796–1802
Ryc. 8. Mnisza Karczma. Wg Schroetter 1796–1802

A statue from Susz-Bronowo-Różnowo (gm. Susz, pow. iławski)

The earliest description of the figure which stood at the junction of the borders of Susz-Bronowo-Różnowo comes from a note by Hugo Conwentz dated 28 July 1883 (AMAG, 46/89) and preserved

in the Archives of the Archaeological Museum in Gdańsk. The figure is made of grey granitoid with a height of about 1.38 m. On the conical head, one can see schematic depiction of eyes, nose and mouth. On the corpus one can see arms bent at the elbows and hands with open fingers. The head is distinguished from the body by three rows of grooves on the neck (Fig. 10). Neither in the first description, nor in the accompanying schematic drawing can we see the drinking horn located currently on the surface of the sculpture, just above his right hand. It is possible that it was added later. It may be confirmed by a description of Abraham Lissauer of 1877 which also lacks information on the horn (Lissauer 1887, 50). Also the drawing prepared by Conwentz in 1890, now in kept in the archives of *Museum für Vor- und Frühgeschichte* in Berlin, lacks the depiction of a horn (Fig. 11). Only in the description given by Max Weigel of 1892, the baba from Susz-Bronowo-Rożnowo has a horn at its chest (Weigel 1892, 48). It is also seen in the photograph in the article by Wolfgang La Baume from 1927 (Fig. 10). So the question is whether the horn was added around the year 1891–1892 or whether Conwentz just did not notice it? The cases of "beautification" of this kind of statues are well known – even the example of the baba from Barciany had a pavise shield added after 1836 (Łapo 2007, 8). The depiction of a horn is made using a shallow carving technique, and the hands of the sculpture were carved using the technique of semi-plastic relief. We should also notice that the horn is shown in an unusual place in comparison to other figures – its location is a little the above the cupped hands.

The carving around the neck of the statue is also interesting. Perhaps it represents the *Totenkrone* type of necklace which was com-



Fig. 9. Prussian baba from Susz-Nipkowie, current condition. Photo by Seweryn Szczepański
Ryc. 9. Baba pruska z Susza-Nipkowie, stan obecny. Fot. S. Szczepański



Fig. 10. Prussian baba from Susz-Bronowo-Różnowo, current condition. Photo by Seweryn Szczepański

Ryc. 10. Baba pruska z Susza-Bronowa-Różnowa, stan obecny. Fot. S. Szczepański

monly used by Prussians in the thirteenth and fourteenth centuries. It is interesting whether the idea of “necklace” can be reflected in the actual chronology. Considering the fact that the presence of the Prussian population around Prabuty and Susz can be dated back only to the twelfth century, this small trace can actually indicate a period of creation of “Prussian babas” to the first decades of the thirteenth century, preceding the conquest of these lands by the Teutonic Order.

The statues from the area of Susz were originally kept in one place – most likely in a sacred grove. Traces of their common genealogy are anchored in the folk and mythic imagination and in the names with which they have been endowed. Unfortunately, in the collective memory, the knowledge of their origin is not preserved.

Sasinian cluster of Prussian Babas

Sasinia bordered with Pomesania from the southeast (Fig. 1). This name appears in the sources from 1257 and functions throughout the thirteenth and fourteenth century, although it is omitted by Peter of Dusburg. The area of Sasinia included Ostróda-Nidzica Lake District, between the rivers Działdówka (upper Wkra), Brynica, upper Drwęca, upper Pasłęka, Omulew and upper Orzyc. In the thirteenth century, immediately before the conquest of the Teutonic Knights, the Sasinians conquered the Lubawa land. Nothing is known about the internal division of the Prussian Sasinia. However, one can presume that it was similar to the later internal administrative division of Ostróda Commandry, where in the fifteenth century we find bailiffs in Ostróda, Dąbrówno, Olsztynek and Nidzica, expanding it by the addition of Lubawa land belonging to the bishopric of Chełmno.

In the area of Sasinia so far it was possible to locate two examples of Prussian baba stones. These discoveries are of great interest because of their appearance and location of their secondary deposition. Both

of the statues surviving today – as in the case of sculptures from the Pomesanian area – can be associated with the sphere of pagan *sacrum*.

A statue from Bratian (gm. Nowe Miasto, pow. nowomiejski)

In 1932 the historian from Toruń – Arthur Semrau wrote that many years ago (he did not specify when exactly), a distinctive stone from a wall of a residential building in Bratian was presented to *Städtischen Museums zu Thorn*. It was donated by a man called Preibisz (Semrau 1932, 141), the owner of the house. On the surface of grey-pink granitoid, bas-relief images of a sword with a narrow blade could be seen. They showed a belt buckle and the right hand holding a drinking horn of considerable size. The left clenched hand was resting on the hilt of the sword (Fig. 12). These attributes allow us to associate this discovery with a group of Prussian babas. At the time when it was presented to the museum, the sculpture was damaged. It was already a subject of intentional modifications. By reducing it to a prism-shape in order to better fit into the wall, it was deprived of its head and its sides and base were levelled. The final dimensions were 1.30 m in height, 44–46 cm in width (front-side) and a thickness of 51 cm at the base to 35 cm at the top. The original dimensions of the statue are unknown. From the analysis of the preserved statue we can infer, however, that the “head” accounted for about a quarter of the whole body. Hence, its overall dimensions may have been about 1.60 m. In the case of the Prussian baba from Bratian, the combination of relief carving in the front of the statue with clearly visible buttocks on its back side is very interesting – this



Fig. 11. Oldest drawing of a Prussian baba from Susz-Bronowo-Różnowo. After Conwentz 1890

Ryc. 11. Najstarszy szkic baby pruskiej z Susza-Bronowa-Różnowa. Wg Conwentz 1890



Fig. 12. Prussian baba from Bratian. Photo by Seweryn Szczepański.

Ryc. 12. Baba pruska z Bratiana. Fot. S. Szczepański.

is as yet a phenomenon never previously encountered on this type of sculptures. Today, the statue is located in the courtyard of the town hall in Toruń (Wawrzykowska 1999, 401–403).

It is not known how the sculpture was acquired. The folkloristic accounts concerning the neighbouring Łąki Bratiańskie are interesting, however. According to these accounts, on a hill near the present monastery ruins, there was once a place of worship of a pagan idol and a lime tree growing nearby. When faithful Christians threw the idol off the pedestal, the place began to be haunted by evil spirits. Only after a chapel was built on the site, the “devil dances” stopped (Leliwa-Piotrowicz 1934, 7–8). It is true that in the neighbouring Łąki Bratiańskie, in the Middle Ages, there was a Marian chapel. In the seventeenth century in its place a Franciscan monastery was built (Korecki 2002, 33–41). The fact that a pagan place of worship is deeply rooted in this area, and it is mixed with the legends about the Holy Mary apparitions can have their promoters among Franciscans from the Łąki Bratiańskie monastery.

It is also worth noting the proximity of Bratian and Łąki Bratiańskie, which are only one kilometre apart. It is very likely that the statue was removed from the area of the abbey before it was built and placed somewhere on the border of the village. From there it probably was used

as building blocks at the Preibisz farm. It is possible that in the area of Bratian and Łąki Bratiańskie, located in the Early Middle Ages on the wooded reaches of the Lubawa land, at the border with Pomesania, there could have been a cult place, a tradition of which is recorded in folk takes and supported by the find of a Prussian baba. It is worth noting that in Prussia it seems to be quite common to locate shrines dedicated to the Blessed Virgin Mary in areas which seem to have been medieval pagan cult places (Białyński 1993, 3–10).

A statue from Prątnica (gm. Lubawa, pow. iławski)

Erected in 1330, the church in Prątnica (about 5 km from Lubawa) has an anthropomorphic stone statue built into the northern wall of the porch (Fig. 13). The sculpture, resting now in the horizontal position, was made from a single block of pink granitoid, worked slightly from the frontal side. The upper part of the statue has a clearly visible face with a prominent forehead and nose, which is restricted at the bottom with the groove of a boat-shaped mouth. Above the eye sockets are marked parabolic eyebrows. The head, which is also the most protruded part of the figure (the front part sticks out approx. 2.5 cm from the plaster layer and the lower parts of the statue), passes directly (without



Fig. 13. Prussian baba from Prątnica. Photo by Seweryn Szczepański

Ryc. 13. Baba pruska z Prątnicy. Fot. S. Szczepański

marking the neck) to the form of a body, producing only in its upper part an impression of arms. More or less through the centre of the statue runs at a slight angle natural red discoloration of the stone; it also has similar appearance from the point of contact of the head with the left “arm”. In the lower part of the statue there is a break. The figure has an overall length of approx. 207 cm (including the head 32 cm), at an average width of approx. 50 cm (Szczepański 2004, 28).

The Prątnica baba does not have any visible attributes (sword, drinking horn). Its creator also did not present its hands in the frontal plane of the statue. But this is not a unique case – similar characteristics, or rather the lack of them, have other parallels from the Prussian lands (e.g. statue from Jelitki).

The church and statue from Prątnica are interesting juxtaposed representations of two warring spiritual currents: the dying paganism and the growth of Christianity in that area, which had been brought there by a monk named Christian. As evidenced by the bull of Pope Innocent III from 18 February 1216, a Prussian named Surwabuno as the lord of Lubawa land (*Terra Lubavia*) was converted by Christian and he went with him to Rome, where he was baptized by the Pope himself, taking the baptismal name of Paul and with the consent of his “companions” (*consortes*) placed his land under the protectorate of the Holy See (PUB 1882, 7–8). What was the further fate of Surwabuno? Was he a staunch advocate of the new faith who destroyed pagan shrines or turned a blind eye to the practice of his countrymen remaining with the faith of their forefathers? We do not know. What we do know, however, is that when Christian was imprisoned by Sambians in 1233, Teutonic Knights took the initiative in spreading the faith, and in fact in the conquest.

After the division in 1243 of the land of Sasinia and granting the Lubawa land to the bishops of Chełmno they began, to a large extent based on previous settlements under Prussian law, a sanctioned action of colonization and the construction of churches (Białyński 2009, 289–320). It is not known under what circumstances and from what location exactly the pagan statue found its way to the church in Prątnica, but it is worth paying attention to a tradition reaching at least the seventeenth century, according to which the neighbouring Lipy were once a pagan sanctuary, where eventually the Marian shrine was founded (Liek 1892, 28–29)².

² Gustav Liek (1892, 29) quotes the text of the visitation of the bishopric of Chełmno from 1672, which preserved information about the area close to Lubawa

Undoubtedly, placing the statue in a symbolic space and pose was not accidental. What is more, it was not isolated (see Boreczno, Dzierżoń). The founders of the church in Prątnica manifested the power of their God in a very simple way. An apologetic and helpless former deity was thrown at His feet. It was supposed to stay there forever and as a warning to those who dare to stand up against the newly established order.

The end (really?)

For centuries Prussian babas have been rooted in folk consciousness as an integral element of ancient landscapes. The oldest documented example from 1401 (and maybe from already 1312?) shows that the anthropomorphic stone sculptures placed at the borders reflect the memory of their sacred functions. Whether it was the "Holy Stone", "Devil's Stone", "Blasphemer", or the effect of scholarly interpretations (aquatic god *Potrimpos*), the names they have been bestowed with had clearly an emotional charge that atomized itself in various kinds of actions used against them. One of the most characteristic features was the use of their hidden power and placing them on the limits of human acumen. It was the action reminiscent of folk magic. A stone in human form – a witness of the past, perhaps a habitat of ancestral spirits – used as a boundary marker, could serve an apotropaic function. These stones, of course, also underwent destruction. Sometimes, the powers which emanated from them were imprisoned in the sacred space of the Christian shrines. It was not only a subjugating and depressing prison but also an important act of propaganda that affected ancient pagans.

Currently, Prussian babas are discovered anew, not only literally (see the excavations at Poganowo), but also outside the world of academia. These characteristic elements of Prussian past are becoming more

which was a Prussian cult place: „*Lubavia, Civitas cum arce praesipua illustrorum Episcoporum Culmensium sedes. Locus diuturnae vetustatis dudum amoenitate nemoris condensi sacer fagorum tiliarumque ramis lenis et umbrosus. Priscae superstitionis cultoribus Pruthenis ex arcis Bratianensibus, ubi nunc prata Mariana (Mariae Lonk), ab impiis forte Maiumae festis et ludicris cum redirent, stata fessis quies et oblectamentum, atque ideo Loiben nuncupatur Surbauro sive Surbannus dives ex proceribus Prutheni paganus, Tusculum hoc Christiano, Episcopo Prussiae, a quo baptisatus est et vocatus Paulus, pio gratoque voto imprimis cum adjacenti possessione circa annum Domini 1214; biennio post imploratos, donavit*”. Polish version of the text is given by a priest Jakub Fankidejski (1880, 124).



Fig. 14. Ukrainian and Polish baba at EURO 2012. Photo by Seweryn Szczepański.

Ryc. 14. Baba „ukraińska” i baba „polska” – dekoracje na EURO 2012. Fot. Seweryn Szczepański.

pronounced in popular culture. It is impossible not to get the impression that while creating the scenery around the Sventovid temple in the movie *Stara Baśń* (Old Tale) directed by Jerzy Hoffman, he was inspired by the stone sculptures of Prussia, well-known from the Early Middle Ages, which transferred to the sacred world of the Polish tribes and stood guard at the stairs of their temple. Particularly popular today is a copy from Barciany, which has grown almost to the level of promotional gadget of Warmia and Masuria, and especially of Olsztyn. Wandering around the city, we can often see artistic installations in which babas play a major role. Following the example set by Berlin bears, they are painted in various colours and decorate the centre of the city. They were also a part of distinctive promotion of Euro 2012 – a (Prussian) Polish and Ukrainian “baba” (Fig. 14). For those

who like a more intellectual form of amusement, Prussian babas form the basis of large chess pieces, and for those elegant ladies rejecting mainstream fashion there is jewellery with miniatures of Prussian babas (Fig. 15). Not infrequently, however, these postmodern ideas are simply kitsch. Santa Claus babas, baba in nativity cribs or baba version of an angel may attract the attention of some, whereas others smile, but how should we view a baba with a pig or bull snout? (Fig. 16). One might ask: *quo vadis* Prussian baba?

It is worth adding that also new studies in archaeological archives could bring hope for further discoveries of Prussian babas. In 2015 in the collections of *Museum für Vor- und Frühgeschichte* in Berlin a chest with a copy of a Prussian baba from Hussehn (currently Pogranitschnoje in Kaliningrad) was found. Its original version, kept in the former *Prussia Museum* in Königsberg had been destroyed during the turmoil of the Second

Fig. 15. Jewellery with Prussian babas – winner of the third edition of a competition for the best regional souvenir from Warmia and Masuria. After <http://ro.com.pl/mija-termin-zglaszania-propozycji-na-pamiatke-z-regionu/01139215>

Ryc. 15. Biżuteria z babami pruskimi – zdobywca 1 miejsca w trzeciej edycji konkursu na regionalną pamiątkę Warmii i Mazur. Za: <http://ro.com.pl/mija-termin-zglaszania-propozycji-na-pamiatke-z-regionu/01139215>



Fig. 16. Arogance or art? „Prussian baba” as a Spanish symbol of EURO 2012. Photo by Seweryn Szczepański.

Ryc. 16: Arogancja czy sztuka? „Baba pruska” hiszpański symbol EURO 2012. Fot. Seweryn Szczepański

World War (Shiroukhov 2016). This copy is one of several examples which were once displayed at exhibitions in Berlin. It is noteworthy that among them were also finds from Pomesania. It is not unlikely that one day they will be found again in the least expected circumstances.

References

Archival sources

- AMAG 46/89 Archiwum Muzeum Archeologicznego w Gdańsku.
 Conwentz H. 1890. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Museum für Vor- und Frühgeschichte IXa1, IA2, Bd.2, E 1890/00895.
 Guise J. M. [1826–1827]. Guise-Zettel. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Museum für Vor- und Frühgeschichte 00048a-b.

Primary sources

- Grodecki R. and Plezia M. (eds.) 1982. Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
 PUB 1882. R. Philippi and C. B. Woelky (eds.), *Preussisches Urkundenbuch* 1(1). Königsberg Hartungsche Verlagsdruckerei.
 UBP 1886. H. Cramer (ed.), *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien* 2. Marienwerder: Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungs-Bezirk Marienwerder (16).
 Wyszomirski S. and Wenta J. (eds.) 2004. *Piotr z Dusburga. Kronika ziemi pruskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UWM.

Secondary sources

- Beckherrs C. 1893. Merkwürdige Steine in Ost- und Westpreußen. *Altpreußische Monatsschrift neue Folge. Der Neuen Preußischen Provinzial-Blätter vierte Folge* 30(88), 878–429.
 Beťáková M. E. and Blažek V. 2012. *Encyklopedie baltské mytologie*. Praha: Nakladatelství Libri.
 Bezzenberger A. 1892. Ueber einige Steindenkmäler in Ostpreußen. *Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia* 17, 45–49.
 Białuński G. 1993. Bogini Kurko – główny kult Galindii. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1(199), 3–10.
 Białuński G. 2009. O zasiedleniu ziemi lubawskiej w średniowieczu. *Pruthenia* 4, 289–320.
 Białuński G. 2010. *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu* (= *Monumenta Litteraria Prussiae. Seria C: Monografie* 1). Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
 Błażejewska A. 1994. Kamienna rzeźba figuralna z czasów przedkrzyżackich w Prusach. Stan, możliwości i perspektywy badań. In A. Bojarska (ed.), *Sztuka Prus XIII–XVIII w.* Studia Borussico-Baltica Torunensia historiae atrium. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 71–88.

- Błażejewska A. 2007. Północny rodowód artystyczny wczesnośredniowiecznych figur pruskich. In G. Białuński and J. M. Łapo (eds.), *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?* Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, 65–79.
- Bötticher A. 1898. *Die Bau und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen 3: Die Bau und Kunstdenkmäler des Oberlandes*. Königsberg: Kommissionsverlag von Bernh. Teichert.
- Conwentz H. 1897. *Die Moorbrücken im Thal der Sorge auf der Grenze zwischen Westpreussen und Ostpreussen*. Danzig: Th. Bertling Verlag.
- Demetrykiewicz W. 1910. Figury kamienne tzw. „bab” w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej. (Altertümliche steinere Statuen, sog. „baby“ [Steinmütterchen, Becherstatuen] und ihr Verhältnis zur slavischen Mythologie). *Bulletin International de L'Académie des Scienses de Cracovie. Classe de Philologie. Classe d'Histoire et de Philosophie*. Cracovie: Nakładem Akademii Umiejętności, 97–115.
- Dikow F. 1933. Heilige Steine (Bildsteine) im Kreise Rosenberg. *Heimatkalender des Kreises Rosenberg*. Jg. 1933, 64–68.
- Eckart B. 1930. Das Geschichte des Kirchdorfe Schnellwalde. In B. Eckart (ed.), *Aus Vergangenheit und Gegenwart des Kreises Mohrunen*. Mohrunen: Selbstverlag des Kreisausschusses, 46–81.
- Fankidejski J. 1880. *Utracane kościoły i kaplice w dzisiejszej dyecezyi chełmińskiej: podług urzędowych akt kościelnych*. Pelplin: J. N. Roman.
- Fischer Ch. G. 1715. *Lapidum in agro prussico, sine praejudicio contemplandorum*. Regiomonti [7 Mai MDCCXV].
- Gigas E. 1877. Der sogenannte Potrimpos zu Christburg, der sogenannte Bartel und die Gustebalde zu Bartenstein. *Zeitschrift des historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder* 2, 43–54.
- Górski K. 1981. Descriptiones terrarum (Nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII wieku). *Zapiski Historyczne* 46 (1), s. 7–16.
- Hoffmann M. J. 2000. Miejsca i obiekty kultu pogańskich Prusów. In J. Wrzeński (ed.), *Czarownice (= Funeralia Lednickie 2)*. Wrocław, Sobótka: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, 153–163.
- Karczewski M. 2006. Francuz a nie baba pruska. *Studia Angerburgica* 11. Węgorzewo, 37–46.
- Kaufmann K. J. 1927. *Geschichte des Kreises Rosenberg*. Marienwerder: Wendt Groll Verlag.
- Korecki A. 2002. *Sanktuarium maryjne w Łąkach Bratniańskich*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”.
- La Baume W. 1927. Bildsteine das frühen Mittelalters aus Ost- und Westpreussen. *Blätter für deutsche Vorgeschichte* 5 (7), 1–11.
- Leliwa-Piotrowicz J. 1934. *Ziemia lubawska w legendzie*. Nowe Miasto: Wydawnictwo Drwęca.
- Lemke E. 1886. Sagenumrankte Steine in Ostpreussen. *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Berlin, 512–514.

- Lemke E. 1887. *Volksthümliches in Ostpreussen* 2. Mohrungen: Verlag W.E. Harich.
- Liek G. 1892. *Die Stadt Löbau in Westpreussen mit Berücksichtigung des Landes Löbau*. Löbau: Verlag des Historischen Vereins.
- Lissauer A. 1887. *Die Prähistorischen Denkmäler der Provinz Westpreussen und der angrenzenden Gebiete*. Leipzig: Commissions-Verl. Von Wilhelm Engelmann.
- Łapo J. M. 2007. Corpus bab pruskich – możliwości poznania. In G. Białuński and J. M. Łapo (eds.), *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?* Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, 7–24.
- Łęga W. 1930. *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk*. (= *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 36). Toruń: Towarzystwo Naukowe.
- Okulicz-Kozaryn Ł. 2001. *Dzieje Prusów*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.
- Piepkorn O. 1962. *Die Heimatchronik der westpreußischen Stadt Christburg und des Landes am Sorgefluß*. Detmold: Bösmann Verlag.
- Pohl E. 1943. *Die Volkssagen Ostpreußens*. Königsberg: Gräfe und Unzer Verlag.
- Rybka K. 2007. Uzbrojenie Prusów w świetle badań nad antropomorficznymi rzeźbami kamiennymi zwanymi babami. In G. Białuński and J. M. Łapo (eds.), *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?* Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, 35–64.
- Schmid B. 1909. *Die Bau und Kunstdenkmäler Pomesaniens* 3: *Kreis Stuhm*. Danzig Kommissions-Verlag von L. Sauniers.
- Schultze S. S. 1889. Sitzung vom 10. Januar 1883: Sitzungsbericht der Anthropologischen Section in Danzig vom Jahre 1880–1888. *Schriften der Naturforschenden Gesellschaft in Danzig* 7(2), 46–47.
- Semrau A. 1932. Das Steinbild von Brathian, Kr. Löbau (Kulmerland). *Mitteilungen des Copernicus – Vereins für Wissenschaft u. Kunst zu Thorn* 40, 141–143.
- Shiroukhov R. 2016. Kamennyye «baby» prussov. In Pregel.me Калининград 04.03.2016, Internet source: http://pregel.me/history/kamennyye_baby_prussov.
- Shiroukhov R. and Szczepański S. 2015. East Prussian legends about stones, hills and trees. In P. Kawiński and S. Szczepański (eds.), *Tales, myths and legends of ancient Prussia*. Olsztyn: Pruthenia, 280–317.
- Szczepański S. 2004. „Baba pruska” z Prątnicy. Kamienny świadek triumfu chrześcijaństwa. *Echa Przeszłości* 5, 25–31.
- Szczepański S. 2007. Antropomorficzna rzeźba kamienna a ludowa świadomość historyczna Prus Wschodnich i Zachodnich. In G. Białuński and J. M. Łapo (eds.), *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?* Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, 100–115.
- Szczepański S. 2011. Sakralizacja obszarów pogranicza na przykładzie pruskiej Pomezanii. *Pruthenia* 6, 129–167.
- Szczepański S. 2013. *Eikim kruwom!* czyli „chodźmy na zebranie!”. Uwagi o kolekcji kriwul ze zbiorów etnograficznych Altertums-gesellschaft Insterburg i trwałości staropruskiej tradycji. *Pruthenia* 8, 181–193.
- Szczepański S. 2014. Lokalizacja pruskiej ziemi Geria w XIII w. In M. Fudziński, H. Paner and W. Świętosławski (eds.), *Pomorz e we wczesnym średniowieczu*

- w świetle źródeł archeologicznych. *Historia, stan aktualny i potrzeby badań*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Instytut Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego, 217–235.
- Szczepański S. 2015. Wczesnośredniowieczna rzeźba z Dzierzgonia tzw. „Potrimpos” w kontekście interpretacji oraz staropruskich wierzeń. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 3 (289), 387–408.
- Szorc A. 1998. *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248-1998*. Dzierzgoń: Rada Miejska Gminy Dzierzgoń.
- Szyfer A. 1975. *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*. Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierza.
- Tarnowski S. 1894. *Z wakacyj. (Prusy Królewskie)*. T. II (za wyd. II). Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej.
- Treichel A. 1886. Steinsagen. *Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungs-Bezirk Marienwerder* 20, 66–69.
- Voigt J. 1827. *Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergang der Herrschaft des Deutschen Ordens* 1. Königsberg: Gebrüder Bornträger Verlag.
- Wawrzykowska B. 1999. Wczesnośredniowieczna rzeźba kamienna z Bratiana. In M. J. Hoffmann and J. Sobieraj (eds.), *Archeologia ziem pruskich. Nieznane zbiory i materiały archiwalne*. Olsztyn: Stowarzyszenie Naukowe Archologów Polskich Oddział w Olsztynie, 401–403.
- Weigel M. 1892. Bildwerke aus altslawischer Zeit. *Archiv für Anthropologie* 22, 46–48.
- Wyczółkowski M. 2009. „Baba” kamienna z Poganowa. Wczesnośredniowieczne miejsce kultu Prusów. In A. Bittner-Wróblewska and G. Iwanicka (eds.), *Bałtowie i ich sąsiedzi. Marian Kaczyński in memoriam*. Warszawa: Państwowe Muzeum Archeologiczne, 605–633.
- Wyczółkowski M., Szal M., Kupryjanowicz M. and Smolska E. 2013. Kompleks osadniczy w Poganowie, pow. Kętrzyński, stanowisko IV: wstępne wyniki badań interdyscyplinarnych. In Z. Kobyliński (ed.), *Katalog grodzisk Warmii i Mazur 1: Stan wiedzy i perspektywy badawcze (= Archaeologia Hereditas II)*. Warszawa–Zielona Góra: Fundacja Archeologiczna, 62–82.

Seweryn Szczepański

Baby pruskie – z dziejów badań i adaptacji kulturowej. Caus pomezańsko-sasiński

Problematyka tak zwanych bab pruskich, która co najmniej od trzeciej ćwierci XIX stulecia rozbudzała naukowe zainteresowania badaczy, wciąż odbija się niesłabnącym echem w dyskusjach, polemikach, na konferencjach i w licznych publikacjach. Popularyzatorzy i miłośnicy lokalnej historii, burzący romantyczne wizje poprzedników, wytrawni badacze akademicki, muzealnicy, czy też bliżej niewymienieni, ale szumnie określani przez hrabiego Stanisława Tarnowskiego „teolodzy archeologii”, głowili się przez lata nad pochodzeniem, funkcją i chronologią zagadkowych antropomorficznych kamiennych posągów, które tu i ówdzie napotykali oni wpisane w „odwieczny” krajobraz Prus.

Jakie były dzieje zainteresowań babami pruskimi, jak ewoluowało wyobrażenie na ich temat, co w świetle przedstawianych poglądów i najnowszych wyników badań można ustalić w kwestii odpowiedzi na pytanie o funkcję pełnioną przez nie w świecie pogańskich Prusów? Postaramy się znaleźć na to odpowiedź. Omówienie całego terytorium pruskiego, choćby wybiórczo, w kontekście miejsc, gdzie udało się zlokalizować interesujące nas zabytki dawnej kultury pruskiej, doprowadziłoby do tego, że planowany artykuł urósłby do rangi monografii. Chcąc zaś zamknąć problem zaakcentowany w pierwszej części zaproponowanego tytułu w ramach syntetycznego artykułu, należałoby dokonać zbyt dużych skrótów, które okroiliłyby ów problem do rachitycznego minimum. Słusznym wyjściem z sytuacji okazuje się skierowanie naszych oczu na Pomezanie i sąsiednią Sasińię. Po pierwsze, ogólna problematyka bab pruskich zlokalizowanych na tym obszarze jest analogiczna jak w przypadku pozostałych terytoriów plemiennych. Po drugie, jest to obszar szczególnie dobrze oświetlony źródłowo w kontekście naszych zainteresowań. Po trzecie wreszcie, to pomezkańsko-sasińskie skupisko bab jest najliczniejsze.

Minąć musiało kilka stuleci zanim stojące samotnie na polach, na granicach i przy drogach kamienie o ludzkich kształtach wzbudziły zainteresowania badaczy. Wraz z nastaniem oświecenia pochylił się nad nimi Christian Gabriel Fischer (1686–1751) teolog, orientalista, filozof i wykładowca na wydziale fizyki królewskiej Albertyny. W 1715 r. wydał on swoją dysertację *Lapidum in agro prussico, sine praejudicio contemplandorum*. W owej krótkiej, liczącej zaledwie 30 stron, ale niezwykle wartościowej broszurce opisał on m.in. pojedyncze rzeźby antropomorficzne wraz z całą otoczką kulturową, która wytworzyła się wokół nich w ciągu wieków (Fischer 1715). Nie stawiał sobie za zadanie dawania wyczerpującej odpowiedzi na temat pochodzenia, funkcji, a także chronologii znanych mu obiektów. Tym zajęli się późniejsi badacze.

W wyniku ich licznych kwerend oraz poszukiwań terenowych, a także badań wykopaliskowych udało się jak dotąd zlokalizować na obszarze Prus 24 egzemplarze antropomorficznych posągów kamiennych (Tabela 1). Do liczby tej dodać można także kilka domniemanych, o których wiedza zachowała się jedynie w lokalnych podaniach (Szczepański 2007, 113–114). W tych przypadkach nierzadko skazani jesteśmy zaledwie na mętny głos tradycji, stąd nie należy stawiać za pewnik ich plemiennej genezy. Tym bardziej, że wobec niektórych, uznawanych często za posągi pruskie, wysunięto słuszne wątpliwości, co do ich wczesnośredniowiecznej metryki (Karczewski 2006, 42–43; Łapo 2007, 8–14). Takie zarzuty trudno jednak sformułować wobec zabytków z kręgu pomeziańsko-sasińskiego, które są bez wątpienia oryginałami z czasów staropruskich.

Szczególnym problemem, utrudniającym dokładnie określenie funkcji, jakie pełniły w przeszłości kamienne rzeźby z obszaru Prus był brak potwierdzenia ich lokalizacji w miejscu pierwotnego zalegania. To właśnie usytuowanie kamiennych posągów w wyłączonej z gospodarczego użytkowania przestrzeni granic i rozstajów dróg jest najbardziej charakterystyczne. Od dawna badacze byli zgodni, że jest to przestrzeń wtórna. Nieco światła na tą problematykę rzuciło odkrycie *in situ*, na obszarze wczesnośrednio-

Tabela 1. Antropomorficzne posągi kamienne z obszaru Prus (wg La Baume 1927, 2–8; Wawrzykowska 1999, 401–403; Hoffmann 2000, 160–163; Wyczółkowski 2009, 605–633)

Regiony	Miejsce odkrycia	Nazwa zwyczajowa
Barcja i Natangia	1. Barciany 2. Pograniczoje 3. Młynisko 4. Nagarnoje 5. Czerniachowsk 6. Bartoszyce 7. Bartoszyce	1. <i>Bartensche Reckel</i> 2. <i>Die böse Mädchen</i> 3. – 4. – 5. – 6. <i>Bartel</i> 7. <i>Gustebalda</i>
Galindia	8. Poganowo 9. Poganowo 10. Kalinowo 11. Piętki 12. Targowo 13. Wejsuny 14. Jelitki 15. Jelitki	8. – 9. – 10. – 11. – 12. – <i>Jungfraustein</i> 13. – <i>Francuz</i> 14. – <i>Mensch</i> 15. – <i>Frau (?)</i>
Pomezania i Sasinia	16. Boreczno 17. Śliwa-Boreczno 18. Dzierzgoń 19. Gałdowo-Jędrychowo 20. Mózgowo-Laseczno 21. Susz-Nipkowie 22. Susz-Bronowo-Różnowo 23. Bratian 24. Prątnica	16. – <i>Teufelstein</i> 17. – <i>Der verwunschene Soldat</i> 18. – <i>Potrimpus, Bontolman</i> 19. – <i>Heilige Stein (Mönch)</i> 20. – <i>Gotteslästerer</i> 21. – <i>Mönch</i> 22. – <i>Nonne</i> 23. – 24. –

wiecznego miejsca kultowego w Poganowie (gm. Kętrzyn), dwóch kamiennych idoli, w wielu detalach przypominających znane z innych części Prus baby (Wyczółkowski 2009, 611, 618–621; Wyczółkowski *et al.* 2013, 62–68).

Główną cechą owych zabytków jest ich antropomorficzność. Wszystkie wykonano w bryłach granitu, z których wyodrębniono pełnoplastyczny, zasadniczy korpus postaci z zaznaczonymi techniką płaskiego reliefu, charakterystycznymi, choć czasem bardzo indywidualnymi atrybutami. Do najpowszechniejszych należą trzymane na piersi naczynia w kształcie rogu do picia. Znaczna część egzemplarzy posiada ponadto wyobrażone na swojej płaszczyźnie różne rodzaje uzbrojenia, takie jak miecze czy hełmy. Na niektórych zauważyć można elementy stroju – pasów i naszyjników. Do rzadkości należą wyobrażone symbole władzy w postaci różdżki, względnie laski – tzw. krywule, które łączyć możemy ze wspomnianymi przez kronikarza krzyżackiego Piotra z Dusburga symbolami władzy kapłana Criwe (Szczepański 2013, 181–193). W jednym przypadku mamy do czynienia z dodaną postacią oranta. Przedstawione na korpusach bab atrybuty typologicznie odpowiadają ozdobom i broni używanej w tej części wybrzeża bałtyckiego w okresie wczesnego średniowiecza. I choć zdarzało się, że łączono ich powstanie z neolitem (Lissauer 1887, 50), czy ogólnie uznawano je za prehistoryczne (Schultze 1889, 46), były to głosy odosobnione. Znakomita większość badaczy uznawała, co zresztą ostatecznie przyjęło się w nauce, że powstały one między VIII a XIII, względnie XI a XIII stuleciem (Gigas 1877, 46–47; Conwentz 1897, 138; Schmid 1909, 273; La Baume 1927, 9–10; Rybka 2007, 55). Nie wszyscy byli jednak zgodni, co do ich proveniencji, wskazując na kulturowe wpływy awarskie, skandynawskie czy słowiańskie. Dziś skłonni jesteśmy uznać, że posągi powstały w wyniku długotrwałego procesu kulturowego dokonującego się wśród ludności zamieszkującej od wczesnej epoki żelaza obszar południowo-wschodniego pobrzeża Bałtyku, na który wpływ miały zarówno wczesne tradycje lokalnego wytwórstwa, jak i inspiracje z krajów już schryścianizowanych (Łęga 1930, 415–418; Błażejewska 1994; Błażejewska 2007, 75).

Nie tylko z uwagi na ukazywaną na płaszczyźnie bab broń, ale również z analizy wyobrażeń twarzy z brodami i wąsami wnioskować można, że były to przedstawienia męczyzn. Sama nazwa „baba” może okazać się w tym przypadku myląca, choć nie do końca. W języku polskim miano „baba” pojawiła się za pośrednictwem języków ludów stepowych. Pochodzi ono z tureckiego słowa *baba* lub *bal-bal* czyli „mąż”, „przodek” i wiąże się z podobnymi posągami ze stepów nadczarnomorskich (Demetrykiewicz 1910, 101). Słowo to, w tym kontekście, zaszczipione zostało indywidualnie do języka polskiego nie później niż w XVI w., lecz Prusowie jej nie używali. Także w naukowej literaturze niemieckiej nazwa ta nie funkcjonowała zbyt powszechnie. I choć sporadycznie używano polonizmu *Baben*, czy tłumaczenia tegoż jako *Steinmütterchen* lub *Steinweiber*, to zazwyczaj operowano w ich kontekście określeniem *Steinbilde* – czyli po prostu „posągi kamienne”. Nierzadko też wyobraźnia ludowa nadawała im indywidualne imiona, związane z mityczno-legendarną otoczką, która się przez wieki wokół nich wytworzyła.

O ile w przypadku odpowiedzi na pytanie, czy są to posągi przedstawiające postaci męskie czy żeńskie nie mamy wątpliwości, o tyle nadal w kwestii hipotez pozostaje funkcja, jaką pełniły one w kulturze dawnych mieszkańców Prus. Uważano je za posągi grobowe (La Baume 1927, 8), rzeźby komemoratywne (Okulicz-Kozaryn 2001, 334–336), przedstawienia pogańskich bogów (Białuński 1993, 7; Szczepański 2004, 29–30). Choć kojarzenie bab pruskich z nagrobnymi stelami wydaje się najbardziej wątpliwe, o tyle bliższe prawdopodobieństwu funkcjonowanie ich jako posągów używanych w kulcie bogów, względnie lokalnych herosów, jest trudne do uchwycenia z uwagi na niedostatek źródeł. Nie jesteśmy bynajmniej w sytuacji beznadziejnej, choć próżno poszukiwać dosłownych wzmianek o tworzeniu przez Prusów posągów bóstw w źródłach pochodzących z okresu podboju ich ziem. Anonimowy autor powstałego w latach 1255–1260 *Descriptiones Terrarum* wskazuje jedynie, że ci „część szczególnie lasy za bogów” (Górski 1981, 8). Według Piotra z Dusburga – krzyżackiego kronikarza, piszącego w pierwszej ćwierci XIV w.: „Prusowie nie znali pojęcia Boga [chrześcijańskiego – przyp. SS]. A ponieważ byli ludźmi prostymi, nie potrafili wyobrazić go sobie w umyśle”. Dalej autor wymienia, że czci u nich doznawały: słońce, księżyc, gwiazdy, pioruny, stworzenia latające, zwierzęta czworonożne, „a nawet ropucha”. Wyrazem owej atencji był zwyczaj, że uważali za święte gaje, pola i wody „tak bardzo, iż nie odważali się w nich wycinać drzew, ani uprawiać ziemi, ani łowić ryb” (Dusburg 2004, 45). Słabość owych przekazów, rzecz jasna nie kwestionując ich autentyczności, polega głównie na schematycznym i stereotypowym opisie religii pogańskich Prusów. Autorzy średniowieczni zwracali szczególną uwagę na rzeczy im obce lub znane z innych dzieł. Takim stereotypem (prawdziwym!) był powszechny u Prusów kult świętych gajów i znajdujących się w nich zwierząt, zaś „czczone” przez nich ciała niebieskie oraz zjawiska naturalne traktować należy w kategoriach teofanii. Nie można wyciągać z tych jednostkowych wzmianek wniosku, że pruski świat wyobrażeń religijnych skupiał się li tylko na kulcie sił natury, któremu obce było oddawanie czci idolom.

Jak wnioskujemy z treści traktatu dzierzgońskiego z 1249 r. jakieś bałwany sporządzali Prusowie w czasie dożynek. Obiecali bowiem, że „nie będą więcej składać ofiar bałwanowi, którego raz w roku po zbiorach zwykli lepić i czcić jak boga, któremu nadali imię Curche” (PUB 1882, 161). Dalej też znajdujemy zobowiązanie do porzucenia kultu wszelkich innych bóstw określanych rozmaitymi imionami, które nie stworzyły ani nieba, ani ziemi. Ci bogowie to być może pojawiający się w źródłach średniowiecznych Perkun, Patollo i Natrimpe/Potrimpos. To są najwcześniej wymieniane bóstwa. Kolejne źródła nowożytne podają całe ich panteony, lecz nie mamy pewności względem ich autentyczności. Wracając jednak do *Curche* – Kurke, to mimo, iż dokument nie precyzuje jakiego rodzaju było to przedstawienie, wnioskować możemy, że sporządzano je z jakiegoś nietrwałego materiału. Na myśl przychodzi tu pruski obrzęd tworzenia z ostatniego zerzniętego snopa tak zwanej „Żytniej baby” – *Rugiū bóba* (Szyfer 1975, 132; Běťáková, Blažek 2012,

165–166). To są jednak tylko domysły. Dosłownie o istniejących u Prusów przedstawieniach bogów (*simulacra*) informował Wipert – towarzysz misji św. Brunona, zabitego przez pogan w 1009 r. Były to najpewniej drewniane rzeźby, gdyż jak podaje ów naoczny świadek, w celu ukazania ich niemocy zostały przez misjonarza wrzucone w ogień i spalone (Białuński 2010, 78–80). Wątpliwe, aby Wipert zmyślił ową opowieść, mającą *nota bene* znamiona pojedynku kultów. Stąd też wnioskować można, wbrew temu co podnosiła choćby Łucja Okulicz-Kozaryn (2001, 327), że Prusowie jednak jakieś przedstawienia bóstw sporządzali. Obok drewnianych, które nie zachowały się do naszych czasów, mogły to być również znane nam antropomorficzne posągi kamienne. Z posiadanych przezeń atrybutów można wnioskować o ich związku ze sferą wojny (broń), obfitości (róg) i władzy (berło/laska). Mogły to być przedstawienia jakichś bóstw naczelnych, czczonych w otaczających mirem świętych gajach.

Po tym krótkim wstępie, który wprowadził nas nieco w ogólną problematykę bab pruskich, czas skierować nasze oczy na obszar dwóch obszarów plemiennych: Pomezanii i Sasinii.

Pomezańskie skupisko bab pruskich

Obszar historycznej Pomezanii w okresie krzyżackim zamykał się w granicach wyznaczonych przez rzeki Osę na południu, Wisłę i Nogat na zachodzie i północnym zachodzie, na północy przez jezioro Drużno i ciąg obniżen terenowych, wyznaczonych na północnym wschodzie przez linię obecnego Kanału Ostródzko-Elbląskiego wraz z pasem rozległych puszczy i częściowo dziś osuszonych jezior; na wschodzie zaś granice wyznaczało dorzecze górnej Drwęcy (Ryc. 1). Od mniej więcej połowy XIII w. obszar Pomezanii wynosił około 3530 km² i odpowiadać mógł obszarowi zajmowanemu przez Prusów w przeddzień ich podboju przez zakon krzyżacki. Sama nazwa Pomezania pojawia się dopiero w pierwszej ćwierci XIII stulecia. W połowie XIII w. podzielona była na jednostki niższego rzędu – ziemie (*terrae*), których źródła potwierdzają dziesięć. Z dwóch dokumentów dotyczących podziału Pomezanii między biskupów oraz zakon krzyżacki wydanych 18 i 19 marca 1250 r. wiemy, że były to ziemie: *Pasulōwō*, *Algems*, *Leipits*, *Lingwars*, *Komor*, *Pobuz*, *Geria*, *Rudenītai*, *Rezijā* i *Prostile*.

Egzemplarze z Boreczna i granicy Boreczna ze Śliwą (gm. Zalewo, pow. iławski)

W okresie poprzedzającym kolonizację krzyżacką tereny na wschód oraz północny wschód od Boreczna i Śliwy zajmowały kompleksy leśne. Oprócz średniowiecznej nazwy Boreczna – *Snelenwalt*, gdzie końcówka (-) *Wald* wskazuje jej założenie na (lub przy) obszarze leśnym świadczyć mogą o tym również nazwy lokowanych w XIV w. wsi *Gross* i *Klein Hanswalde*, czyli Janiki Wielkie i Janiki Małe. Boreczno znajdowało się również nie-

daleko dawnej granicy komturstwa dzierzgońskiego i ostródzkiego, która według opisu z 1351 r. opierała się na szerokich kompleksach leśnych sięgających na wschód zapewne aż okolic Miłomłyna. Pierwotnie obszar ten stanowił wschodnią rubież ziemi *Geria*. Na północny wschód od Boreczna przy jeziorze Jańskowskim natrafiamy na nazwę kulturową *Tempelwald* (Szczepański 2014, 230–231).

Interesujące w całym kontekście osadniczo-kulturowym pogranicza jest występowanie na nim antropomorficznych posągów kultowych w postaci bab pruskich. Prusowie, jak pamiętamy z tego co pisał cytowany wyżej Piotr z Dusburga, dbali o to, aby ich miejsca kultu nie były kalane działalnością gospodarczą. Lokowanie ich na rubieżach osadniczych, które opierały się na naturalnych barierach w postaci rozległych bagien, rzek, a w szczególności lasach porastających nieurodzajne pasy sandrów, pozwalało uniknąć profanacji. Obecność sanktuariów na pograniczach osadniczych łączyć się mogła także z chęcią manifestacji prawa do zajmowanego terytorium.

Przedstawiony powyżej przykład, że pruskie baby znajdujemy zazwyczaj na pograniczach poszczególnych ziem nie jest jednostkowy. Rozpatrując występowanie posągów w kontekście pruskiego osadnictwa na obszarze Pomezanii prawidłowość tę zauważamy we wszystkich przypadkach.

Wracając jednak do konkretnych egzemplarzy bab z Boreczna i granicy Boreczna-Śliwy stwierdzić trzeba na początku, że nie zostały one przebadane naukowo i znamy je tylko z przekazów ludowych. Pisała o nich Elizabeth Lemke, mieszkanka oraz dziedziczka położonego 6 kilometrów od Boreczna majątku Rąbity (*Rombitten*). Według niej, przy kościele w Borecznie stał niegdyś kamień, który sprawiał wrażenie figury, jednakże zamiast głowy miał zagłębienie gdzie gromadziła się woda. Podanie mówiło, że ilekroć mieszkańcy Boreczna chcieli pozbyć się tego kamienia i wynieść go precz sprzed kościoła, on miał powracać na dawne miejsce (Lemke 1887, 29). Informacja, że kamień przypominał figurę implikować może jego związek z babami kamiennymi. Sam fakt ustawienia go przy kościele mógł wiązać się z chęcią uwięzienia pogańskich mocy. Sama informacja o tym, że „figura” nie posiadała głowy może być śladem tego, że zanim przeniesiono ją z prawdopodobnego pruskiego miejsca kultowego uległa ona rozbiciu. Zdaje się, że Lemke знаła ów kamień tylko z opowieści i nie traktowała jako baby pruskiej, tak jak czynił to Adalbert Bezzenberger (1882, 48), który dopuszczał możliwość identyfikowania jej z antropomorficzną rzeźbą pruską.

Inaczej podchodziła ona do kamienia z granicy Boreczna i Śliwy (Lemke 1886, 514). Wobec niego używała już określenia „baba kamienna” (*Steinmütterchen*). Za nią identyfikację tę powtórzyło jeszcze kilku badaczy (Bezzenberger 1892, 48; Beckherra 1893, 374–375; Bötticher 1898, 120; Eckart 1930, 48–49). Posąg w 1886 r. już nie istniał. Został rozbity, a jego fragmenty wykorzystano do budowy domu gospodarza Marschalla w Śliwie. Czy badaczka miała okazję ową rzeźbę widzieć? Nie wiadomo. Opis, który przedstawiła jest jednak na tyle dokładny, że pozwala zgodzić się z nią i resztą badaczy, że jest to pruska baba. Pozwólmy sobie w tym miejscu na cytaty za autorką

zapisanego przez nią podania o „Zaklętym żołnierzu spod Śliwy” (*Der verwunschene Soldat bei Schlieve*):

„Na granicy wsi Śliwa i Boreczno stał przed paroma latami wielkich rozmiarów kamień. Był on tak duży, że nawet postawny mężczyzna nie był nawet w połowie tak duży jak on. Był to zaklęty lub uwięziony w kamieniu żołnierz. W górnej partii kamienia wyraźnie było widać zarys jego twarzy. Któż wie, kto zamienił go w kamień? W dawnych czasach zdarzało się to częściej. Żołnierz miał na głowie hełm, w dłoniach zaś trzymał talię kart. Wielu ludziom zdarzyło się zobaczyć, jak żołnierz wyłaniał się z kamienia i kołysał się dookoła niego. Gdy zaś chciano z bliska mu się przyjrzeć, żołnierz znikał, zaś ciekawscy mogli tylko zobaczyć na kamieniu jego twarz. Nic poza tym. Zdecydowano się w końcu wysadzić ów kamień. Z wielkim poświęceniem robotnicy trudzili się, by go zniszczyć. Nie dawali mu jednak rady. Bezskutecznie podchodzono do niego siedem razy. Przyszła w końcu pewna kobieta z Dylewa i podjęła się pracy nad rozsądzeniem kamienia i zaraz po pierwszej próbie udało jej się go rozbić. Po owym wydarzeniu kawałki kamienia wmurowano w ścianę domu w Śliwie”.

Cyt. wg Lemke (1887, 27)¹

Tłumaczenie Seweryn Szczepański

Nas w tym miejscu interesować będą trzy szczególnie istotne wymyki z powyższego podania. Kamień miał twarz – posiadał więc cechy antropomorficzne, na głowie miał wyobrażony hełm – analogie do innych egzemplarzy bab pruskich jak choćby z Bartoszyc i okolic Susza, w rękach trzymał „talię kart”. Intrygująca informacja o kartach do gry (*Spiel Karten*) to wynik skojarzenia ich z rogiem do picia, który wyobrażano na płaszczyznach bab. Ponadto wręczenie żołnierzowi talii kart jest zapewne niczym innym, jak przemilczaną w podaniu koincydencją opowieści o „zaklętym żołnierzu” z innym podaniem z okolic Śliwy, dotyczącym kamienia, na którym diabeł grywał w karty (Lemke 1887, 29).

¹ W pełnej oryginalnej wersji tekst brzmi następująco: „Auf der Grenze von Schlieve und Schnellwalde lag bis vor wenigen Jahren ein Stein von so großen Umfange, daß ein recht stattlicher Mann nicht halb so lang, wie der Stein, war. Dieser Stein war ein verwunschener Soldat; oder ein solcher war in ihm eingeschlossen; oben war ganz deutlich das ausgehauene Bild des Soldaten. Wer weiß, wer den mal verwunschen hatte! – in früheren Zeiten soll dergleichen sehr oft vorgekommen sein. Der Soldat hatte einen Helm auf und hielt in seinen Händen ein Spiel Karten. Viele Leute wollen gesehen haben, wie er um den Stein gewankt hat; besonders soll dies am Morgen geschehen sein. Aber sobald man näher hingesehen hat, ist der Soldat verschwunden; und man hat nur wieder sein Bild sehen können; weiter Nichts! Endlich hat man den Stein sprengen wollen. Doch welche Mühe sich auch die Abreiter gegeben haben, – der Stein rührte sich nicht; sieben Sprengladungen wurden abgegeben, aber umsonst. Da ist ein Weib aus Dittersdorf gekommen und hat die Sprengarbeit übernommen; und gleich beim ersten Versuch ist der Stein auseinander gegangen. Die Steinstücke sind danach in ein Haus in Schlieve eingemauert worden.

Egzemplarz z Dzierzgonia (gm. Dzierzgoń, pow. sztumski)

Baba pruska z Dzierzgonia wzbudziła szczególne zainteresowanie ojców reformatów, którzy wznosili w latach 1709–1724 klasztor i ostatecznie umieścili ją w zewnętrznej ścianie refektarza (Ryc. 2). Gdzie pierwotnie znajdował się posąg całkowitej pewności nie ma. Johann Michael Guise, pruski porucznik 33 pułku piechoty w Toruniu, który w latach 1826–1828 na zlecenie sztabu inwentaryzował grodziska, będąc w 1826 lub 1827 r. w Dzierzgoniu opisał znajdującą się w murach klasztoru babę pruską, zwaną przez mieszkańców *Potrimpusem*. Sporządził on przy tym rysunek zabytku ustawionego na kamiennym cokole na wzgórzu (Ryc. 3) oraz zapisał, że *Potrimpus* stał wcześniej na wzgórzu w okolicy wsi *Pachollen* (Pacholy). Nie wyjaśnił jednak jego pochodzenia, ani w jaki sposób zaadaptowała się przydana mu nazwa. Ta notatka zachowana w pozostałościach archiwaliów po królewskim muzeum *Prussia* jest najstarszym potwierdzeniem obecności pruskiej baby w Dzierzgoniu (Guise [1826–1827], 00048a-b). O ile na rysunku i w notatce nie ma mowy o tym, że zabytek znajduje się w murach klasztoru, to jednak możemy przyjąć za pewnik, że nie mogło być inaczej. Potwierdzają to zresztą informacje kolejnych badaczy, którzy łączą obecność zabytku w ścianie klasztoru z momentem jego wzniesienia w pierwszej ćwierci XVIII w.

Z rysunku Guisego wnioskujemy, że zabytek miał około trzech stóp pruskich wysokości (autor nadpisał nad nim symbol 3') czyli około 94 cm. Późniejsi badacze, którzy dokładnie wymierzili zabytek podawali, że jego wymiary wynoszą 118 cm wysokości i 37 cm szerokości. Wykonano go z czerwono-szarego granitoidu, o naturalnym walcowatym kształcie, co ostatecznie wpłynęło, że zazwyczaj pisano o jego „syrenim”, względnie „rybim” kształcie (Gigas 1877, 48–49; Conwentz 1897, 128–129). Z kamienia wydodrębniono szeroką i płaską głowę z lekko zaznaczonym podbródkiem, otwartymi ustami i okrągłymi oczyma z nosem pomiędzy nimi. Od głowy korpus oddzielony był dookołnym rowkiem. Na wysokości korpusu, techniką reliefu stopniowo zanikającego w kamiennej bryle, wyobrażono ręce. Prawa, zgięta w połowie, trzymała róg do picia. Przy lewym boku wyobrażono miecz, którego jelec umieszczono mniej więcej w połowie rzeźby. Rękojeść zakończono guzem, a głownia miecza, z uwagi na nierówność kamienia, jest nieco zgięta u dołu.

Zabytek ten stanowił swoisty symbol dawnych czasów Dzierzgonia. Nikt nie miał wątpliwości, że pochodzi on z czasów pogańskich. Szeroko dyskutowano nad jego pierwotnym miejscem pochodzenia. Wskazywano nie tylko okolice okolicznych Pachol lub Prakwic, względnie granicy obu wsi, ale też podnoszono kwestię jego pierwotnego zalegania na wzgórzu zamkowym w Dzierzgoniu, a konkretnie, że znajdował się on w ścianie krzyżackiej kaplicy zamkowej (Schmid 1909, 273). Obie informacje są prawdopodobne. Powszechnie przecież tego rodzaju kamienie stawiano na granicach. Wiemy ponadto, że dzierzgońscy franciszkanie pozyskiwali materiał budulcowy ze wzgórza zamkowego. W 1724 r. wojewoda malborski Piotr Jerzy Przebendowski zezwolił nawet zakonnikom na zbieranie kamienia i cegieł „*ex rude-*

ribus kaplicy zamkowej, czyli kościoła krzyżackiego na zamku kiszporskim” (Szorc 1998, 271). Żadne źródło z czasów budowy klasztoru nie informuje nas o miejscu znalezienia rzeźby, jednakże i sam fakt umieszczenia pogańskiego bożyszczka w podmurówce lub fundamencie kaplicy krzyżackiej nie byłby pozbawiony sensu symbolicznego, lecz ukazywał triumf nad pokonanymi.

Posąg *Potrimposa* w świadomości mieszkańców Dzierzgonia był niewątpliwie symbolem właśnie owej pogańskiej przeszłości. Nazwa jaką go obdarzono nie była przypadkowa. Powszechnie uważano go za pruskiego boga wód płynących, jednego z triady pruskiej – *Potrimposa*. Co wpływało na skojarzenie? Niewątpliwie wygląd. Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego hrabia Stanisław Tarnowski nie pozostawia nam złudzeń, że tak sądzono. Kiedy latem 1881 r. wizytował on Dzierzgoń pisał, że miasteczko to (Tarnowski 1894, 290–291):

(...) mieści w sobie jedną ciekawość taką, że każdy prawy archeolog zbliżałby się do niej na kolanach i ze łzami. W zewnętrznej ścianie dawnego kościoła Reformatów wmurowany jest bożek jakiś tak brzydki prawie jak sławny Światowid, wysoki na parę łokci, tłusty jakiś bożek z dziecinną twarzą i kształtami, z ręką podobną do szczypców raka, a zamiast nóg, o dziwo (słuchajcie archeologowie!) ma rybi ogon, desinit in piscem, jak klasyczna syrena. Co on za jeden, o to właśnie toczy się wielki spór między teologami archeologii, ale najczęściej doktorowie skłaniają się do zdania, że ten rybi ogon oznacza jakieś bóstwo wodno-rybackie i litewsko-pruskie, czczonym pod pięknym imieniem *Potrimosa*.

Oczytany literaturoznawca być może nie tylko dowiedział się o tym zabytku od goszczącego go hrabiego Adama Sierakowskiego z Waplewa, ale i z artykułu Eduarda Gigasa, który dosłownie wręcz uznał, że jego nazwa to nic innego, jak tylko zapamiętane przez lokalną społeczność, funkcjonujące w czasach pogańskich imię bóstwa, którego kult w obfitych w wody okolicach Dzierzgonia miał być szczególnie popularny (Gigas 1877, 28–29). Rzecz jasna nie ma żadnej pewności coż to za bóstwo. Z ostrożnością podchodzić należy do tez XIX-wiecznych badaczy, którzy bezkrytycznie za dowód brali wygląd rzeźby, przypominającej postać pół człowieka-pół ryby, względnie syreny jako ewidentne odniesienie do pruskiego boga wód płynących. Coż jednak było począć, kiedy tradycja łącząca posąg z bogiem *Potrimposem* była już silnie zakorzeniona w świadomości lokalnej? Niewiele w tym przypadku mogły zmienić wyjaśnienia dyrektora *Westpreussische Provinzial-Museum* Hugo Conwentza, który ze zmysłem naukowca wyjaśniał, że pojawiająca się w literaturze koncepcja, jakoby zamiast dłoni wyobrażone były na kamiennej płaszczyźnie bożka „szczypce raka” są niczym innym jak nieudolnie przedstawionym połączeniem dłoni z trzymanym przez nie rogiem (Conwentz 1897, 128–129).

Lokalizacja posągu w okolicy Dzierzgonia, podobnie jak w przypadku zabytków z Boreczna i Boreczna-Słiwy, również może wskazywać na znajdujące się w pobliżu miejsce kultowe. Dzierzgoń znajdował się na wybitnym pograniczu ziemi *Leipīts* z ziemią *Lingwars*. Z lat 20. XIX w. pochodzi także infor-

macja o stojącym w pobliżu Dzierzgonia „kamieniu ofiarnym” (Voigt 1827, 590; Beckhenn 1893, 392). Być może zatem baba – *Potrimpos* była niemył świadkiem podboju owych ziem przez krzyżaków, następnie usunięta z obszaru *sacrum* została umieszczona na granicy wsi lub też jako łup wojenny wmurowana w ścianę chrześcijańskiego przybytku na wzgórzu zamkowym.

Po długich staraniach dyrektora Muzeum Prowincjonalnego Conwentza w 1896 r. zabytek znalazł się w Gdańsku, niestety po 1945 r. zaginął (La Baume 1927, 3; Piepkorn 1962, 55).

Egzemplarz z granicy wsi Gałdowo i Jędrychowo (gm. Iława, gm. Kisielice, pow. iławski)

Zabytek znajdujący się między wsiami Gałdowo i Jędrychowo jest szczególnie z uwagi na fakt, że wzmianka o nim jest najwcześniejszą informacją dotyczącą bab pruskich, jaka pojawia się w źródłach. Nie jest to co prawda informacja wyrażona *expressis verbis*, ale w konfrontacji z późniejszymi źródłami niewątpliwie z babą pruską powiązana. W odnowionym dokumencie Gałdowa z 1401 r., w którym znajduje się opis granic wsi, znajdujemy zapis, że granica biegnie od kamienia przy rzece Osa i dociera do „świętego kamienia” stojącego między Gałdowem a Jędrychowem (UBP 1886, 168). Mając na uwadze, że jest to dokument odnowiony, można również sądzić, że ów „święty kamień” znajdował się w wymienionym miejscu już w 1312 r., kiedy wystawiono pierwszy (obecnie zaginiony) dokument lokacyjny dla Gałdowa i przedstawiono w nim opis granic (Kaufmann 1927, 110).

Poświadczony źródłowo obiekt można śmiało identyfikować ze znaną z informacji nowożytnych „babą”, znajdującą się pomiędzy wsiami Gałdowo i Jędrychowo (Dikow 1933, 64). Kiedy w pierwszej dekadzie XVIII w. Samuel Suchodolec sporządzał plan granic ówczesnych starostw iławskiego, szymbarskiego i prabuckiego na granicy między Gałdowem i Jędrychowem zaznaczył tylko jeden kamień – dokładnie ten określony w średniowiecznym dokumencie sakralizującym przymiotnikiem „święty” (Szczepański 2011, 139). Również dokładnie w tym miejscu kamień zinwentaryzował, opisał jako *altpreußische Steinbilde* i ostatecznie około 1887 r. zabrał do gdańskiego *Westpreussische Provinzial-Museum* znany nam już H. Conwentz (Ryc. 4).

Z jego listu do Maxa Weigla, datowanego na 21 sierpnia 1890 r., dowiadujemy się, że posąg ten znajdował się w zbiorach muzeum. W 1891 r. stanowił część ekspozycji w salach dawnego klasztoru franciszkanów w Gdańsku (Conwentz 1890, E 1890/00895; *Zeitschrift für Ethnologie* 1891, 747). Obecnie rzeźba ta znajduje się przed Muzeum Archeologicznym w Gdańsku, od strony Długiego Pobrzeża (Ryc. 5).

Rzeźbę wykonano z szarego granitoidu, jej wysokość całkowita wynosi około 97 cm, szerokość około 75 cm. Egzemplarz posiada wyraźnie wyodrębnioną głowę z zaznaczonymi okrągłymi oczyma, nosem i ustami. Twarz jest nieco wklęsła w stosunku do głowy. Na płaszczyźnie korpusu wyobrażono metodą płaskiego reliefu ręce, które trzymają róg do picia w prawej dło-

ni, zaś w lewej przedmiot, który można interpretować jako berło, łaskę lub pałkę. Przy lewym boku wyobrażono miecz.

Interesujący jest fakt, że kamień ten w świadomości mieszkańców Gałdowa funkcjonował jako element *sacrum*. Określenie go mianem „święty” oznaczało, że zdawali sobie oni sprawę, iż pełnił w przeszłości jakąś nieposłednią rolę. W przypadku Gałdowa i Jędrychowa wyraźnie rzuca się w oczy peryferyjne położenie wsi na rubieży ziemi *Prosile*, tuż przy dawnej granicy z pruską ziemią *Rudenitai*, o której zresztą mówi dokument dotyczący podziału Pomezanii między biskupów pomezańskich a zakon krzyżacki z 1250 r. (Szczepański 2011, 532–533). Być może na dawnym pograniczu, w znajdujących się tu gęstych lasach bukowo-sosnowych skrywało się bliżej nam jeszcze nieznane pogańskie sanktuarium? Jest to o tyle prawdopodobne, że niedaleko, na granicy sąsiednich wsi Mózgowo i Laseczno również znajdował się analogiczny posąg.

Egzemplarz z granicy wsi Mózgowo i Laseczno (gm. Ilawa, pow. iławski)

Na granicy wsi Mózgowo i Laseczno, na kopcu zwanym *Kanikenberg* przy jeziorze Gulbińskim, został odkryty przez Hugo Conwentza posąg, wokół którego od dawna już krążyły podania wskazujące na jego niezwykłą funkcję, jaką pełnił w świadomości okolicznych mieszkańców. Podanie, zapisane co prawda dopiero na początku XX w., informuje, że ów antropomorficzny głaz to zamieniony w kamień człowiek. Nazwa: „Błużnierca z Mózgowa” nader wyraźnie wskazuje na jego negatywną konotację ze sferą potępienia, w której być może szczególną rolę odgrywała wiedza o funkcji, jaką ów posąg pełnił w przeszłości.

Pierwsze naukowe zainteresowania posągiem wiązać należy z wykładem nauczyciela gdańskiego gimnazjum Siegfrieda Sigismunda Schultze. Podczas posiedzenia Sekcji Antropologicznej w Gdańsku 10 stycznia 1883 r. rozprawił on na temat bab kamiennych m.in. z powiatu suskiego (*Kreis Rosenberg*). Schultze wskazując na miejsce jego zalegania – niewielki pagórek „być może kurhan” (właściwie kopiec obserwacyjny lub graniczny) nad małym jeziorkiem między Mózgowem i Gulbiem musiał wzbudzić niemałe zainteresowanie słuchaczy (Schultze 1889, 46). Wówczas też wykład swój głosił H. Conwentz. Ten, skuszony szansą pozyskania interesującego eksponatu, w lipcu 1883 r. wyruszył w okolice Mózgowa oraz Gałdowa i zinwentaryzował oba zabytki. Jego staraniem, najpewniej w tym samym czasie co posąg z granicy Gałdowa trafił on do Gdańska. Obecnie również znajduje się przed Muzeum Archeologicznym, od strony Długiego Pobrzeża (Ryc. 6).

Chcących poznać podanie i zastanowić się nad jego sensem odsyłam do literatury na ten temat (Pohl 1943, 235; Szczepański 2007, 105–106; Shiroukhov, Szczepański 2015, 288–290). W tym miejscu warto poświęcić nieco słów samemu wyglądowi owego posągu i wyobrażonych nań atrybutów. Antropomorficzna rzeźba została wykonana z różowego granitoidu o wysokości

około 1,3 m i szerokości maksymalnej około 80 cm. Posąg posiada wydłużoną ze stożkowej bryły korpusu deltoidalną głowę, nieco jakby wciśniętą w korpus, ale z dolną partią wyraźnie oddzieloną od reszty wyobrażeniem fałdy stroju lub naszyjnika. Oczy nieco skośnie, nos i usta symetryczne. Na korpusie przedstawiono pas, z lewej strony miecz, na wysokości piersi kierujące się ku środkowi ręce z rozstawionymi palcami, na których wyobrażono – w prawej dłoni róg, w lewej przedmiot, który interpretować można jako laskę ze spiralnie zawiniętym do wewnątrz końcem. Może był to jakiś symbol władzy. Względnie mógł on informować o prerogatywach sakralnych. Z tą interpretacją korespondować może wyobrażona na prawym boku rzeźby mniejsza postać z rozłożonymi rękoma, wyobrażająca najpewniej oranta (Ryc. 7). Na plecach posągu zauważalny jest ryt koła, przedstawiający jakiś symbol solarny, albo tarczę. Tak skomplikowana i wieloaspektowa treść symboliczna pozwala na różne warianty interpretacyjne. Jeżeli skłonimy się ku uznaniu posągu jako przedstawienia bóstwa, to zauważamy w posiadanych przezeń atrybutach symbole władzy w postaci berła lub laski oraz miecza. Rangę sakralnej narracji podnoszą natomiast przedstawienia oranta i domniemany symbol solarny. Z drugiej strony można podnieść interpretację, że posąg ów przedstawia jakiegoś lokalnego herosa – kapłana-wojownika z krywulą i mieczem.

Z faktu sąsiedztwa zabytku z Mózgowa-Laseczna z zabytkiem z Gałdowa-Jędrzychowa i po trosze ideowego podobieństwa (na płaszczyźnie tej drugiej rzeźby również wyobrażono coś w rodzaju berła) wnioskować można, że pierwotnie znajdowały się one w jednym miejscu. W przypadku okolic Mózgowa również wyraźnie rzuca się w oczy jego peryferyjne położenie na obszarze ziemi *Prosile*, w pobliżu pogranicza z ziemią *Rudenitai*.

Egzemplarz z granicy Susza i Nipkowa (gm. Susz, pow. iławski)

Wspomniany wyżej nauczyciel Schultze zbadał oprócz posągu z Mózgowa-Laseczna także posągi z okolic Susza. Rzecz jasna i te znalazły się w kręgu zainteresowań niestrudzonego Conwentza i trafiły ostatecznie do Gdańska (są tam do teraz). Obaj badacze dotarli do kamienia o ludzkich kształtach dzięki uprzejmości właściciela pola, na którym się on znajdował – gospodarza nazwiskiem Lösedau. Kamień ten okoliczna ludność zwała „Mniszym Kamieniem” (*Mönchstein*). Alexander Treichel uzupełnił, że nazwa wzięła się stąd, że jak głosiła wiedza ludowa był to skamieniały mnich (Treichel 1886, 66). Sam wygląd figury miał przywołać na myśl postać w kapturze, względnie szpiczastej czapce. Jest to nawiązanie do stożkowego hełmu wyobrażonego na głowie posągu. Jak notują źródła i jak można stwierdzić z indywidualnej percepcji, rzeźba posiada ewidentnie maskulinistyczne cechy – wąsy, szpiczastą brodę, miecz przy lewym boku. W złożonej na piersi prawej ręce kamienna postać dzierży róg. Całość wykonano z bryły szarego granitoidu o wysokości około 1,5 m (Schultze przesadził mówiąc o 1,85 m), maksy-

malnej szerokości około 90 cm. Według relacji Schultzego zabytek ów już w końcu XVIII w. stał na granicy między Suszem a Nipkowie, w pobliżu nasypu kolejowego, przy drodze do Bałoszyc. Przyglądając się tej lokalizacji, zwrócić musimy uwagę na interesujące zjawisko, które interpretować można jako efekt oddziaływania podania o skamieniałym mnichu. Otóż w pobliżu gdzie znajdowała się rzeźba, na mapie z przełomu XVIII/XIX w. znajdujemy „Mniszą karczmę” (Ryc. 8).

Baba z okolicy Susza została narysowana i opisana przez H. Conwentza, który oglądał ją dokładnie 28 lipca 1883 r. Ostatecznie też trafiła do Gdańska, gdzie pozostała do dziś i stoi obok wspomnianych wyżej zabytków (Ryc. 9).

Susz i okolice znajdowały się w schyłkowym okresie plemiennym na pograniczu ziemi *Rezija*, przy styku z ziemią *Prosile* na południu i *Geria* na zachodzie. Niewykluczone, że i tu mamy do czynienia z antropomorficznym wyobrażeniem bóstwa – strażnika dawnego pogranicza, które pierwotnie stało w bliżej nie zlokalizowanym sanktuarium. Obraz ten wyodrębnia się, kiedy spojrzymy na znajdującą się w okolicy Susza drugą babę.

Egzemplarz z granicy Susza-Bronowa-Różnowa (gm. Susz, pow. iławski)

Najwcześniejszy opis rzeźby, która stała na styku granic Susza-Bronowa-Różnowa pochodzi z zachowanej w Archiwum Muzeum Archeologicznego w Gdańsku notatki Conwentza z 28 lipca 1883 r. (AMAG, 46/89). Rzeźbę wykonano z szarego granitoidu o wysokości około 1,38 m. Na wyodrębnionej z bryły stożkowatej głowie, zaznaczono schematycznie oczy, nos i usta. Na korpusie zaznaczono zgięte w łokciach ręce z rozwartymi palcami. Głowę oddzielono od korpusu trzema rzędami rowków znajdujących się na wysokości szyi (Ryc. 10). Ani w pierwszym opisie, ani w dołączonym do niego schematycznym rysunku nie widzimy rogu do picia znajdującego się obecnie na płaszczyźnie rzeźby, nieznacznie powyżej prawej dłoni. Niewykluczone, że został on dodany w późniejszym okresie. Potwierdzać to może także opis Abrahama Lissauera z 1877 r., w którym też brak informacji o rogu (Lissauer 1887, 50). Również na rysunku sporządzonym przez Conwentza w 1890 r., znajdującym się obecnie w zbiorach archiwum *Museum für Vor- und Frühgeschichte* w Berlinie, brakuje wyobrażenia rogu (Ryc. 11). Dopiero w opisie danym przez Maxa Weigela z 1892, baba z Susza-Bronowa-Różnowa występuje z rogiem na piersi (Weigel 1892, 48). Widać go także na fotografii w artykule Wolfganga La Baume z 1927 r. (Ryc. 10). Pozostaje zatem pytanie, czy róg ów został dodany około roku 1891–1892, czy też Conwentz go po prostu nie zauważył? Przypadki „upiększania” tego rodzaju zabytków znamy choćby z przykładu baby z Barcian, do której po 1836 r. dorobiono tarczę typu pawęż (Łapo 2007, 8). Wyobrażenie rogu jest wykonane techniką płytkiego rytu, nie zaś jak ręce rzeźby techniką półplastycznego reliefu. Nie powinno też umknąć naszej uwadze to, że sam róg posiada nienaturalne w porównaniu do innych egzemplarzy, umiejscowienie, wychodząc w górę nieco ponad złożone dłonie.

Interesujący jest ryt wokół szyi posągu. Być może przedstawia on naszyjnik typu *Totenkron*, który był powszechnie używany przez Prusów w XIII oraz XIV w. Zastanawiające jest czy wyobrażenie „naszyjnika” może mieć odzwierciedlenie w faktycznej chronologii. Mając na uwadze fakt, że obecność ludności pruskiej w okolicy Prabut i Susza można datować dopiero na XII w., to ten niewielki ślad może faktycznie wykazać okres powstania zanotowanych tu „bab pruskich” na pierwsze dekady XIII stulecia, poprzedzające podbój tych ziem przez zakon krzyżacki.

Zabytki z okolic Susza pierwotnie znajdowały się w jednym miejscu – najprawdopodobniej w jakimś świętym gaju. Śladem ich wspólnej genealogii są zakotwiczone w ludowo-mitycznej wyobraźni nazwy jakimi zostały one obdarzone. Niestety w zbiorowej pamięci nie zachowała się wiedza na temat ich pochodzenia.

Sasińskie skupisko bab pruskich

Sasinia graniczyła z Pomezanią od południowego wschodu (Ryc. 1). Nazwa ta pojawia się w źródłach od 1257 r. i funkcjonuje przez cały wiek XIII i XIV, choć pomija ją Piotr z Dusburga. Obszar Sasinii obejmował Pojezierze Ostródzko-Nidzickie, między rzekami Działdówką (górną Wkrą), Brynicą, Górną Drwęcą, górną Pasłęką, Omulewem oraz górnym Orzycem. W XIII w., bezpośrednio przed podbojem krzyżackim Sasinowie opanowali także ziemię lubawską. Nie wiadomo nic na temat wewnętrznego podziału pruskiej Sasinii. Można jednak domniemywać, że był on zbliżony do późniejszego wewnętrznego podziału administracyjnego komturii ostródzkiej, gdzie w XV w. znajdujemy komornictwa w Ostródzie, Dąbrównie, Olsztynku i Nidzicy, poszerzając go o należącą do biskupstwa chełmińskiego ziemię lubawską.

Na obszarze sasińskim jak dotychczas udało się zlokalizować dwa egzemplarze pruskich bab kamiennych. Są to zabytki niezwykle interesujące ze względu na swój wygląd oraz miejsca wtórnej depozycji. Oba z zachowanych do dziś posągów – podobnie jak w przypadku rzeźb ze skupiska pomeziańskiego – wiązać można z obszarem pogańskiego *sacrum*.

Egzemplarz z Bratiana (gm. Nowe Miasto, pow. nowomiejski)

W 1932 r. toruński historyk Artur Semrau pisał, że przed wieloma laty (nie sprecyzował kiedy) do *Städtischen Museums zu Thorn* trafił charakterystyczny kamień, który wcześniej wmurowany był w ścianę budynku mieszkalnego w Bratianie. Instytucji podarował go właściciel domu Preibisz (Semrau 1932, 141). Na płaszczyźnie szaroróżowego granitoidu dało się zauważyć wykonane techniką płaskiego reliefu wyobrażenia miecza o wąskiej głowni, pasa z klamrą oraz prawej ręki trzymającej okazałych rozmiarów róg do picia, lewa spoczywa zaciśnięta na rękojeści miecza (Ryc. 12). Atrybuty te pozwalają morfologicznie łączyć znalezisko z Bratiana z grupą bab

pruskich. W momencie przekazania, rzeźba była uszkodzona. Już wcześniej dokonano na niej intencjonalnej obróbki. Sprowadzając ją do kształtu graniastopu, a w celu lepszego wpasowania w ścianę pozbawiono ją głowy, wyrównano boki i podstawę. Ostateczne wymiary wynosiły 1,30 m wysokości, 44–46 cm szerokości (od strony frontowej) i grubości od 51 cm na dole do 35 cm u góry. Pierwotne wymiary nie są znane. Analizując zachowany zabytek wywnioskować jednak można, że „głowa” stanowiła około $\frac{1}{4}$ całości bryły. Stąd też jej całkowite wymiary wynosić mogły około 1,60 m. W przypadku bratiańskiej baby pruskiej interesujące jest połączenie reliefu z frontowej części zabytku z pełnoplastycznie wyobrażonymi pośladkami z tyłu, jest to jak dotąd ewenement nigdzie wcześniej nie spotykany przy tego rodzaju rzeźbach. Obecnie zabytek ten znajduje się na dziedzińcu ratusza miejskiego w Toruniu (Wawrzykowska 1999, 401–403).

Nie wiadomo skąd pozyskano rzeźbę. Interesujące są jednak podania ludowe dotyczące sąsiednich Łąk Bratiańskich. Według nich na wzniesieniu niedaleko obecnych ruin klasztoru znajdowało się niegdyś miejsce kultu z czczonym tam pogańskim bożyszczem oraz rosnącą nieopodal rozłożystą świętą lipą. Kiedy wierni chrześcijanie zrzucili z piedestału bałwana, miejsce to zaczęło być nawiedzane przez złe duchy. Dopiero wybudowanie na nim kaplicy miało zakończyć „harce diabelskie” (Leliwa-Piotrowicz 1934, 7–8). Prawdą jest, że w sąsiednich Łąkach Bratiańskich już w średniowieczu znajdowała się kaplica maryjna. W XVII w. na jej miejscu wzniesiono klasztor franciszkański (Korecki 2002, 33–41). Fakt zakorzenienia się podania o pogańskim miejscu kultu i wymieszania go z legendami na temat objawień maryjnych mógł mieć swoich promotorów wśród samych łąkowskich reformatorów z prowincji wielkopolskiej.

Jakkolwiek by nie szukać warto zwrócić uwagę na sąsiedztwo Bratiana i Łąk, które dzieli odległość około jednego kilometra. Bardzo prawdopodobne jest, że z przyklasztornego obszaru rzeźba została usunięta jeszcze przed jego wzniesieniem i umieszczona gdzieś na granicy wsi. Stamtąd zapewne trafiła jako budulec do gospodarstwa Prebisza. Niewykluczone, że w okolicach Bratiana i Łąk Bratiańskich, położonych we wczesnym średniowieczu na lesistej rubieży ziemi lubawskiej, bezpośrednio przy granicy z Pomezanią, mogło znajdować się miejsce kultu, którego tradycja zawarta jest w podaniu i materialnym relikwie baby pruskiej. Warto przy tym dodać, że w Prusach powszechne zdaje się lokowanie przybytków poświęconych NMP w miejscach, wobec których istnieją jeszcze średniowieczne tradycje dawnego kultu pogańskiego (Białyński 1993, 3–10).

Egzemplarz z Prątnicy (gm. Lubawa, pow. iławski)

Erygowany w 1330 r. kościół w Prątnicy (około 5 km od Lubawy) posiada wmurowany w północną ścianę kruchty antropomorficzny kamienny posąg (Ryc. 13). Rzeźba, spoczywająca obecnie w pozycji poziomej, wykonana została z jednego bloku różowego granitoidu, obrobionego nieznacznie od

strony frontalnej. Z całego widocznego fragmentu, jedynie w górnej części przedstawienia wyodrębniono dobrze czytelną twarz, z silnie zaznaczonym czołem i nosem, który od spodu ogranicza łódkowate wyżłobienie ust, a od góry wyraźne zagłębienia oczodołów z parabolicznie schodzącymi się łukami brwiowymi. Głowa, będąca zarazem najbardziej wysuniętą partią figury (część czołowa odstaje na ok. 2,5 cm od warstwy tynku i niższych partii posągu), przechodzi bezpośrednio (bez zaznaczania szyi) w korpus postaci, stwarzający jedynie w swej górnej części wrażenie ramion. Mniej więcej przez środek posągu przebiega pod niewielkim kątem naturalne czerwone odbarwienie kamienia, podobne rysuje się od miejsca styku głowy z lewym „ramieniem”. W dolnej części posągu znajduje się załamanie. Figura posiada długość całkowitą ok. 207 cm (w tym głowa 32 cm), przy średniej szerokości ok. 50 cm (Szczepański 2004, 28).

Baba z Prątnicy nie posiada jakichkolwiek widocznych atrybutów (miecz, róg do picia). Jej twórca nie zadbał także o przedstawienie na płaszczyźnie frontalnej rąk. Nie jest to jednak ewenement – analogiczne cechy, a właściwie ich brak, posiadają również inne egzemplarze pochodzące z ziem pruskich (m.in. z Jelitek).

Zespół zabytków z Prątnicy – kościół i posąg stanowią ciekawe, synchroniczne zestawienie dwu walczących ze sobą prądów duchowych: gasnącego pogaństwa i wrastającego w ziemię lubawską chrześcijaństwa, które przywędrowało tam wraz z działaniami mnicha Chrystiana. Jak dowodzi bulla papieża Innocentego III z 18 lutego 1216 r. Prus imieniem Survabuno jako pan ziemi lubawskiej (*Terra Lubavia*) nawrócony przez Chrystiana wyprawił się wraz z nim do Rzymu, gdzie został ochrzczony przez samego papieża, przyjmując chrzestne imię Paweł i za zgodą swoich „towarzyszy” (*consortes*) oddał ziemię lubawską pod protektorat Stolicy Apostolskiej (PUB 1882, 7–8). Jakie były dalsze koleje losu Survabuny, czy był on zagorzałym orędownikiem nowej wiary i niszczył pogańskie przybytki, czy też przymykał oczy na praktyki pozostających przy wierze przodków współziomków – nie wiadomo. Wiadomym jest, że kiedy Chrystian został uwięziony przez Sambów w 1233 r. inicjatywę w szerzeniu wiary, a faktycznie w rzeczywistym podboju, przejęli Krzyżacy.

Po podziale w 1243 r. ziemi Sasinów i przyznaniu ziemi lubawskiej biskupom chełmińskim rozpoczęli oni, w dużym stopniu w oparciu o wcześniejsze osadnictwo pruskie, sankcjonowaną prawem akcję kolonizacyjną oraz wznoszenie kościołów (Białuński 2009, 289–320). Nie wiadomo, w jakich okolicznościach i z jakiego miejsca trafił w podmurówkę prątnickiego kościoła pogański posąg, choć warto zwrócić uwagę na sięgającą co najmniej XVII w. tradycję, według której w sąsiednich Lipach znajdowało się niegdyś pogańskie sanktuarium, gdzie z czasem powstało sanktuarium maryjne (Liek 1892, 28–29)².

² Gustav Liek (1892, 29) cytuje tekst wizytacji biskupstwa chełmińskiego z 1672 r., w której zachowały się informacje o znajdującym się nieopodal Lubawy pruskim miejscu kultowym: „*Lubavia, Civitas cum arce praesipua illustrorum Episcoporum Culmensium sedes. Locus diuturnae vetustatis dudum amoenitate nemoris condens*

Niewątpliwie umieszczenie w symbolicznej przestrzeni i w symbolicznej pozie posągu nie było dziełem przypadku. Tym bardziej, że nie był on odosobniony (patrz Boreczno, Dzierzgoń). Fundatorzy prątnickiego kościoła w prosty sposób ukazali potęgę swego Boga, któremu rzucono pod nogi kającego się przed nim, bezsilnego „bałwana”. Na wieki i ku przestrodze tych, którzy odważą się stanąć przeciw takiemu porządkowi.

Zakończenie (ale czy na pewno?)

Baby pruskie przez wieki stanowiły zakorzeniony w świadomości ludowej element krajobrazu o czytelnym pradawnym pochodzeniu. Najstarszy udokumentowany przykład dowodnie pochodzący z 1401 r. (a może już z 1312 r.?) pokazuje, że stawiane na granicach antropomorficzne rzeźby kamienne odzwierciedlają pamięć o ich sakralnej funkcji. Niezależnie czy był to „Święty kamień”, „Diabelski kamień”, „Bluźnierca”, czy efekt uczonej interpretacji (akwatyczny bóg *Potrimpos*), nazwy jakimi je obdarzano posiadały wyraźnie emocjonalny ładunek, który atomizował się w różnego rodzaju zabiegach wobec nich stosowanych. Jednym z najbardziej charakterystycznych było wykorzystywanie ich ukrytej mocy i stawianie na granicach ludzkiej ekumeny. Było to działanie z pogranicza magii ludowej. Kamień o ludzkich kształtach – świadek przeszłości, być może siedlisko duchów przodków – użyty jako znak graniczny pełnić mógł funkcję apotropaiczną. Kamienie te rzecz jasna ulegały również niszczeniu. Zdarzało się, że moce, którymi emanowały więzione były w sakralnej przestrzeni przybytków chrześcijańskich. Było to więc zienie nie tylko ujarzmiające i pognębiające, ale co ważne – oddziaływujące propagandowo na dawnych pogan.

Obecnie baby pruskie odkrywane są na nowo, nie tylko dosłownie (*vide* wykopaliska z Poganowa), ale też poza wymiarem naukowym. Te charakterystyczne zabytki pruskiej kultury stają się coraz bardziej wyraźne w kulturze masowej. Nie sposób odnieść wrażenie, że tworząc scenografię wokół świątyni Światowida w filmie „Stara Baśń” w reżyserii Jerzego Hoffmana inspirowano się znanymi z obszaru Prus wczesnośredniowiecznymi zabytkami, które przeniesiono w sakralny świat plemion polskich, by stały na straży schodów lokalnego przybytku. Szczególną popularnością współcześnie cieszy się egzemplarz z Barcian, który urósł niemalże do rangi promocyjnego gadżetu Warmii i Mazur, a szczególnie Olsztyna. Wędrując po mieście czę-

sacer fagorum tiliarumque ramis lenis et umbrosus. Priscae superstitionis cultoribus Pruthenis ex arcis Bratianensibus, ubi nunc prata Mariana (Mariae Lonk), ab impiis forte Maiumae festis et ludicris cum redirent, stata fessis quies et oblectamentum, atque ideo Loiben nuncupatur Surbauro sive Surbannus dives ex proceribus Prutheni paganus, Tusculum hoc Christiano, Episcopo Prussiae, a quo baptisatus est et vocatus Paulus, pio gratoque voto imprimis cum adjacenti possessione circa annum Domini 1214; biennio post imploratos, donavit. Spolszczoną wersję tekstu wizytacji podaje ksiądz Jakub Fankidejski (1880, 124).

sto zauważyć można artystyczne instalacje, w których główną rolę grają kopie tej baby. Wzorem berlińskich niedźwiadków są malowane na różnorakie kolory i dekorują centrum miasta, stanowią także krzykliwą promocję Euro 2012 – jako (pruska) „baba” polska i ukraińska (Ryc. 14). Dla spragnionych bardziej logicznej rozrywki baby pruskie stanowią podstawę dużych figur szachowych, a dla odrzucających mainstreamową modę eleganek przygotowano biżuterię z miniaturami bab pruskich (Ryc. 15). Nierzadko jednak postmodernistyczne pomysły na eklektyczne wykorzystywanie ich przy różnych okazjach zakrawają o kicz. Baby mikołajkowe, baby w instalacjach szopek bożonarodzeniowych, czy baby wersja anioł mogą wzbudzić zainteresowanie u jednych, u innych uśmiech, ale jak podejść do baby pruskiej ze „świńskim” (przepraszam – byczym, bo to przecież wyobrażenie Hiszpanii) ryjem? (Ryc. 16). Można by zapytać: *quo vadis* babo pruska?

Warto dodać, że w kontekście bab pruskich także archeologia archiwalna daje nadzieje na dalsze odkrycia. Otóż w 2015 r., w magazynach berlińskiego Museum für Vor- und Frühgeschichte znaleziono w jednej ze skrzyń kopię pruskiej baby z Hussehen (obecne Pogranitschnoje w okręgu kaliningradzkim), której oryginał znajdujący się w dawnym Prussia Museum w Królewcu uległ zniszczeniu w czasie zawieruchy wojennej (Shiroukhov 2016). Egzemplarz zachowany do dziś stanowił jedną z kilku kopii bab pruskich, które uświetniały wystawy archeologiczne w Berlinie. Dodajmy, że wśród kopii znajdowały się także egzemplarze z obszaru Pomezanii. Niewykluczone, że i te kiedyś znajdą się w najmniej spodziewanych okolicznościach.

Kamil Karski*

Ritual Roots of Memory (About Things)

ABSTRACT

Karski K. 2015. Ritual Roots of Memory (About Things). *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 365–392

The aim of this paper is a presentation of possible interpretations of the ritual of *salutatio*, as well as function and cultural connotations of ancestral funerary portraits (*imagines*) in ancient Rome. For this purpose, a number of research theories related to memory studies, hermeneutical analyses and performativity of things are discussed. In light of these theories it is possible to attempt an interpretation of *salutatio* and *imagines* as sources for constructing identity and memory of the Roman community.

Keywords: memory studies, hermeneutics, biography of things, ritual, salutatio

Received: 21.01.2015. **Revised:** 20.01.2016. **Accepted:** 28.02.2016.

Introduction

Death and funerary practices have been crucial issues for observation almost from the beginning of the academic interest in the past, firstly for amateurs, then for archaeologists and other professional researchers, including methodologists (Trigger 2002, 19–25). Apart from its biological aspect, death is also a socio-symbolic event, involving some processes that do not always leave material traces. Apart from the individual, death also influences the entire local community (cf. Ostrowska 2005, 7). Death relates not only to the phenomenon of “dying” – the difficulty lies primarily in the reconstruction and interpretation of its phenomenon as a form of “ritual of passing away” (also being an immaterial manifestation of culture) which is rooted in general social values that form an essential component of culture (cf. Braudel 1992, 52; di Nola 2006). It is, therefore, difficult disagree with the words of Slavoj Žižek (1989, 249) that any behaviour associated with funerary practice is symbolic behaviour *par excellence*. This is connected not only with the physical manifestation in the form of burial ceremony, which is tangible during archaeological excavations, but with going a step further, beyond the visible system of signs – into the realm of memory and beliefs (cf. Williams 2006, 20–31).

* Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Moniuszki 10 St., 35-015 Rzeszów, Poland; kamil.karski@gmail.com

As Andrzej Mierzwinski (2012) observes, discussions on funerary rites or, in a broader sense, eschatology and mortuary practices are more appropriate because they provide a bigger picture of the ritual itself. However, attempting to create a universal model we often fall into many simplifications, involving the phenomenological-structuralist description of the facts, elements of the burial and so on. In reality, interpretations are based only on empirically recorded features of graves discovered during the excavation (Mierzwinski 2012, 7–9). Based on structural and semiotic analyses, it seems necessary to approach the phenomenon of death by attempting its problematisation, and not by trying to reconstruct it with the use of traditional methods.

In this article, I would like to pay particular attention to several phenomena that have significantly contributed to the discussion on the nature of death and its context. In particular, I would like to introduce possible analytical attitudes to dealing with interpretation. I will focus on analysing masks of ancestors (*imagines*) and their role in ancient Rome. For this purpose, it is necessary to combine a number of different approaches, ranging from hermeneutical philosophy, enriched by the analysis of the theory of cultural memory by Jan Assman (2005) with references to the so-called performative turn and the agency of things (Williams 2006; Domańska 2007; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kobiałka 2008).

*

Pliny the Elder noted that in Rome, the coffers with wax masks of ancestors (*imagines*) were placed in a special wooden case, in a publicly accessible place inside Roman villas (Kocur 2005, 33). They were a symbol of prestige not only of the people that the mask was portraying but also the entire family. *Imagines* were prepared only for most prominent members of the family who had remarkable merits for the state and who held the highest administrative posts. The possession of *imagines* was an ostentatious manifestation of the status of a particular family. However, what was the meaning of the relations with the ancestors for the citizens of Rome? Every morning in front of the cabinet, set in the atrium, the theatrical custom of greeting (*salutatio*) took place. During *salutatio* free men (*clientes*) entrusted themselves to care of the wealthier Roman citizens by worshiping their protector's ancestors. This highly theatrical habit is a perfect testimony of continuity between the head

of the family (*patronus*) and his wards (*clientes*) because the function of *patronus* was usually hereditary. Same masks, relatively realistic, were used for performing the life of the deceased. They were used during the funeral procession, when the cadaver was carried from the villa to the Forum Romanum in the procession of actors dressed in *imagines*, performing family's ancestors. The commemoration there, in the speech of praise (*laudatio*), was read in the presence of ancestors, nestled in chronological order (Kocur 2005, 36–37).

Here we can observe an extremely sophisticated “theatre of memory” which in a very suggestive way presents many aspects of the interpretation of the elements of funerary practices and memories about the dead. On the one hand, it concerns the deceased (the mask portrayed his face and was prepared on the occasion of burial), but also refers to the contemporary citizens of Rome, who devoted themselves to the care of *patronus* through the ritual of *salutatio*. The discussed written account contains an actual description of a ritual which, due to its specific nature, can be subject to analysis.

Collective memory

As Jan Assmann suggests (2005, 53) if “thinking is based on abstraction, memory is based on the specifics. Ideas must gain a tangible symbol to become objects of memory”. Therefore, studies on social memory have the capacity to provide the most objective observations. Collective memory, is nothing more than a vision or pattern of what a particular historical event was like. This memory can be manipulated and shaped by various factors. Nevertheless, it should be considered due to the ways in which it is preserved through various social events and activities (cf. Korzeniewski 2007; Saryusz-Wolska 2009).

Collective memory of contemporary societies (late modern), seems to be very ductile and shaped by various factors, as well as the mutual influence of the entire population on the individual. But can we assume that it was the same in ancient times? In this context, attention should be paid to the division of societies proposed by Claude Lévi-Strauss (2001, 351). The so-called “hot” societies have a history and “cold” ones, which are unhistorical (*sic!*), are characterized by having various forms of institutions that reduce the impact of the real history of their functioning. Assmann argues that the assertion that there exist “societies

that have no history” is an oversimplification. Actually, these societies have history, just like any other. What is different is their attitude to the facts of the past. The metaphorical “cold” refers more to the “solidification” of the cultural pattern which historical events do not affect (or affect it only to a very limited extent).

In Bronisław Malinowski’s functionalism, the culture of primitive societies (though not only them) forms an integral whole where both material and non-material manifestations of human activity satisfy all human needs (Malinowski 2000, 59; cf. Mierzwinski 2012, 14). It is a kind of artificial milieu, which is created by people according to their needs - both purely biological and moral or spiritual ones. Malinowski’s observations are significant for remarks of cultural continuity. Through the mechanisms of education, the primary cultural behaviour is transmitted from one generation to the next one, and the maintenance of social order becomes a fundamental feature of every culture. The dual character of culture was also noticed by formulating definitions of the activities – the instrumental imperatives, which include economics, normativeness, education and politics while the second sphere of culture – science, religion, and magic – is closely linked with integrative imperatives (Malinowski 2000, 61).

Assmann also pays particular attention to the complementary coexistence of both dualistic structures. Depending on their type, we can observe society as the equivalent of “cold” and “hot” features because the presence of “cooling” stabilizers can be noticed in the most advanced (modern) culture (Assmann 2005, 84–85). According to Assmann, the problem seems to refer to three basic elements of the “social frameworks of memory”¹. They include, in addition to the definition of culture, a sense of community, the memory as a reference to history, shaping the collective identity and building a cultural continuity. All these features Assmann (2005, 32–33) describes as a “connective structure”, which connects people in groups and over time. Hope and memory, produced in this way, are possible thanks to the tool of narration – both mythical and historical. In this case, it is possible to say that ritual festivities took on a particularly symbolic character.

In sociology ritual is inevitably accompanied by the *sacrum*, and its form has special importance for social integration. Moreover, it is almost always associated with religious activities. For the understanding

¹ After Maurice Halbwach’s (2008) term *les cadres sociaux de la mémoire*.

of ritual, it is crucial to emphasise the symbolic and expressive values, as well as its repeatability and reproducibility, even by pre-established (or unconscious) pattern and order (cf. Geertz 2005; Jestal 2011, 158). For Assmann's theory, numerous references to Maurice Halbwachs' works (2008) and his thesis about the social form of shape memory are significant. For both authors memory (beyond the attributes of a neurological process) is part of the socialization of society. As they rightly pointed out, cultural memory, despite its individual character (because only individuals have the possibility of storing memories) is a form shaped by the community. However, in the case of diverse forms of approaching death (manifested in various forms of burial) a question arises if it is possible to distinguish the norm of treating the dead or only its interpretation as a form of tradition? In this case, it should be mentioned that a certain ritual "freedom" persists "making the deceased present", giving the impression of continuity and consolidation (Assmann 2005, 34, 51). Also, Assmann (2005, 50) notes that:

The fact that the memory of the dead is the most primitive and common form of cultural memory shows at the same time the concept of incompatibility of tradition to the described phenomenon [cultural memory – KK]. (...) Memories of the dead are not passed in the tradition, we remember about them through emotional relationships, cultural formation and conscious reference to the past, despite the break [of the continuity time – KK].

Hermeneutic analysis

The hermeneutic method has found deep reflection and acceptance in archaeological interpretation, especially due to the way of thinking in the mainstream of post-processual archeology (Marciniak 2012, 64–69). The fundamental way to realise the full pattern of interpretation, developed by this approach and based on seeing material culture as text, helps to avoid many interpretational "traps" (cf. Mierzwinski 2012, 13–14). In the most general meaning of hermeneutics, this method allows to "study how we attribute meanings to products of culture or how we interpret human behaviour and their creations" (Johnson 2013, 254). In the case of hermeneutical studies, at their core lies the simple question – how do I understand what someone says to me? We could

regard it as a specific form of relationship between the consignor and sender, sanctioned by the message (Dybel 2012, 8), especially if this relationship is considered not only as a bond between the archaeologist and the past but also in the form comprised entirely in the past, as an act of intracultural communication between people.

In the works of Jürgen Habermas (1968; 2002) and Ernst Cassirer (1998), we may find a clear discussion of such relations. For Cassirer language (understood as an act of communication) is a necessary condition for the creation of a symbolic world. Nevertheless, he sees language as a phenomenon essentially separated from its utilitarian significance, because it is practiced exclusively in the symbolic sphere (Cassirer 1998). For Habermas (2002) theory of social communication, in contrast to Cassirer, is somewhat different to the analysis of ontology and semantics (cf. Maślanka 2011, 49). Habermas proposes a model of development of communicative action, as the slow replacement of ritual by linguistic phenomena. This phenomenon of communication is to take over the burden of social integration, understood as the ritual and symbolic behaviour and cede them to a rational practice (Habermas 2002, 140; cf. Buchowski, Burszta 1992). In the case of uncritical acceptance of Habermas' theory, it seems natural that this separation could not have taken place. How can we describe the same mechanism of communication? Basically, in addition to media content where the consignor appears almost like a "charmer of words"², through communication, we can see a number of activities in a broader sense. In addition to the previously mentioned verbal and literate set of communicative behaviour, we could also qualify the behaviour which are bound to only one side of the communication process – by manifesting, demonstrating and showing. In this case, the recipient prepares an interpretation or understanding (Kmita 1982, 126).

In this context Hans-Georg Gadamer should also be mentioned, because he based his philosophical logic on the primacy of ontological questions and answers (Gadamer 1976; 1981; 1993). In archeology, these observations seem to be valuable, if we quote Gadamer's impression of confrontation between the subject and the recipient. The questioner is characterised by openness to the process, the world – everything,

² Compare the idea of communication, illiteracy and reading according to B. Schilling's novel *Der Vorleser* (*Lector*) (1995) and S. Daldry's film *The Reader* (2008); and its unofficial Polish subtitle film – *Charmer of Words* (Pol. *Zaklinacz słów*).

which is completely different, but also those features that are included in the horizons of self-understanding (Dybel 2012, 325; cf. Hodder, Hutson 2003, 198). According to a simple proverb – “better to ask the way than go astray”, we could pose questions spontaneously, but also our reception of responses would be free-minded. Because of the maneuverability of this relationship (Gadamer 1993, 243):

Preparing a conversation means the subordination to a case on which interlocutors are focused. Conversation requires not aim to convince the other in dispute, but to take into account the importance of different factual view. (...) As we have seen, the interrogation means openness and becoming open. Paradoxically to the stability of opinions, questioning inclines thing and its capabilities in the state of looseness.

The aim of hermeneutics is not only asking questions, but also searching for answers. In fact, its main problem is a question: what does “understanding and interpretation of texts” mean? (Dybel 2012, 113–114).

Thanks to Paul Ricoeur, we can transfer the hermeneutic philosophy to the world of symbols. Its main goal is to understand and interpret human life in relation to religion – the *sacrum* (Ricoeur 2008; cf. Dybel 2012, 189). Although hermeneutics was popular mostly among researchers of German Protestant tradition, Ricoeur (1971) extended its philosophical understanding of religion by adding a “charm” and impenetrable religious values to it. Self-understanding, stripped of the halo of religion loses its original character, and rationalisation is not able to fully explain the motives and the creation of the society. The problem already mentioned above, the symbolisation and symbol in itself, becomes one of the main problems discussed by Ricoeur. It seems that he was the first hermeneutic researcher who noticed the double meaning (metaphorical), which is closely associated with the literalness of the object. In this case, the task of hermeneutics is much more difficult, because the interpretation of phenomena involves its two spheres. After Ricoeur, Paweł Dybel noted that interpretation of the sphere of the *sacrum* is possible only if the same interpreter is sensitive to religious behaviour. Thanks to this, the “reading” of sings becomes possible from the perspective of complete importance (Dybel 2012, 190–191).

However, relativism of interpretation of the asking person is still problematic. In this context the idea of a hermeneutic circle, where the questioner is burdened with the baggage of his experiences and

cultural background should be remembered. Hence, this problem raises the question of whether or not it is reasonable to apply hermeneutic perspectives in archaeology. However, when our self-awareness goes beyond the clichés of interpretation, using this theoretical approach makes sense, and gives it a universal character. For Gadamer, the process of understanding and interpretation is the process of fusing the horizons of the present and the past, and the cognitive process is never complete because it changes over the time (cf. Hodder, Hutson 2003, 196). As Hodder suggests (1995, 195):

The fact that our reconstructions of the past arise from contemporary social conditions does not mean that they are invalid. Our interpretations may be biased, but still «true». Hence, it is clear that it is very important to know where they come from and why we want to reconstruct the past in this, and not the other way.

Referring to the Émile Durkheim's thought, Erving Goffman (2006) has developed a theory of interactive ritual. In his understanding, any interpersonal interaction (also conversation), is treated as a ritual. The act of communication is not free from its own cultural patterns or, as determined by Goffman, of the cultural questionnaire. Thus, analysing the play on words, Goffman examines the relationship through the prism of individual game theater, where the aim is to exert maximum impression on the viewer (cf. Jestal 2011, 173–174). These considerations are important because they combine two seemingly mutually exclusive tendencies. On the one hand, on the ground of hermeneutics dealing with the so-called hermeneutical circle and awareness of cultural relativism (Eller 2012, 19–26; cf. Marciniak 2012b, 96–97; Minta-Tworzowska 2012, 144–145). On the other hand, in pulling the interpreter into circle analysis of performative and theatrical parallels where not only people could become actors (cf. Tilley 1989; Pearson, Shanks 2001; Domańska 2007, 60).

Performativity of things

In recent years, one of the leading approaches in humanities is the so-called “performative turn”. Apart from the ritual, played out as performance, this phenomenon can be interpreted in a broader way and provide a starting point for further interpretation (Pearsons, Shanks 2001, 5, 13–27; Domańska 2007, 49). Ewa Domańska (2007) sees the

“performative turn” as a transdisciplinary hybrid. It is relatively loosely associated with posthumanistic studies in archeology, often in the form of the so-called “return to things” and by paying attention to the agency of the artifacts themselves, as Bruno Latour (2005) understands it. Objects are the basic element of archaeological excavations and interpretation (Domańska 2008; Domańska, Olsen 2008; cf. Domańska 2007; Marciniak, Chwieduk 2012). At the root of this “return”, there is a belief that not only people have agency, but also inanimate matter (artifacts and geofacts). Artifacts (the results of human activity) are separated from their creators, and activities related to them are inducted by them alone (not other people). These considerations are very inspiring for the archaeologist. In a traditional sense, which is the subject of criticism for Domańska (2008; Domańska, Urbańczyk 2012, 861), the main tools of hermeneutics are textualisation and narrativisation, present also in archaeology and history. Textualisation and narrativisation rely on relativisation and often unconscious intellectual colonisation of “dug out” things which lose their materiality and subjectivity (Domańska 2008, 48; Johnsen, Olsen 1992, 426–427). Domańska, together with Bjørnar Olsen, point out the way of “doing” archeology as a symmetrical discipline inspired by the work of Latour (2011) and symmetrical anthropology (Domańska 2008, 38). Olsen (Domańska, Olsen 2008, 85) sees symmetrical archeology as:

(...) a pragmatic concept that expresses the attempt to make our knowledge compatible with the practice and the world in which we live. It gives hope that if we consider the agency not only as a human characteristic, we will be able to build a more «equitable» and realistic knowledge of the past and contemporary collectivities.

Symmetrical archeology could be practiced in Olsen’s way (2013, 213–216) by adopting Latour’s actor-network-theory (ANT; cf. Latour 2005). In ANT society is a set of relationships and references linking humans and non-humans (equal actors). Assemblages formed by them are creating groups of active entities, each with its own agency.

Biography of things

If not only people but also objects can be actors, at least according to ANT, we should take a closer look at them. So how can we read a biography of things? “Return to things” put in opposition to hermeneutics in the

humanities, is not so obvious in the reality of archaeological interpretation. In the end, in archeology things have always been the primary input for further consideration. The possibility of writing/reading of the cultural biography of things seems to be intriguing in some ways. That we are giving the human characteristics to things (forming biography) fulfills the postulate of equality between human and non-human entities, raised *inter allia* by Olsen. The cultural biography of things consists of recognising things in the same way as humans (cf. Minta-Tworzowska 2012, 149). Dawid Kobiałka (2008) quotes the words of Igor Kopytoff (2005, 252) who argues that “working on a biography of things is asking questions similar to those we ask about people”. Such a method entails an interpretative mechanism similar to Gadamer’s questions and brings biography of things closer to hermeneutical philosophy. It is also important to acknowledge that one thing can have several biographies depending on our criteria (cf. Jones 2001, 145).

For biographies of things, the distinguishing of two temporal areas is important. According to Colnerlius Holtorf (2002), writing a biography of things should also include their “afterlife”. It basically comes down to the reuse things “unearthed”, the way of their display in museums, as well as the interpretation itself. Such an approach to archaeological artifacts designates two clear perspectives (time perspectives, as Holtorf believes): the first of them, until the deposit of the artefact and the second, which also includes its importance today. Similarly to Holtorf, issues of biographies of artefacts and agency are the focus of interest of Andrew Jones (2001). Material agency is involved in the same processes as the things are – time, space, and physical relations (cf. Minta-Tworzowska 2012, 149), and interacts with the agency of human subjects (Jones 2001, 181).

*

In a recent publication dedicated to memory studies (Van Dyk, Alcock 2003, 7), quoted by Olsen (2013, 170), the authors suggest, “«four material and available media» through which social memory is constructed and perceived” – ritual behaviour, narratives, representations, objects and places. All the elements referred to as “available media” also affect the interpretation, acting in its components. The ritual of *salutatio* and the role of *imagines*, discussed in the introduction to the present paper must, therefore, be considered in at least four categories:

1) The ritual itself is a sanctioned value, repeatable, schematic (mnemotechnical). It has a specific, institutionalised cultural questionnaire, which is a special kind of public spectacle. As Slawomir Kapralski (2014, 444–445) writes:

The relationship between ritual and collective memory is especially visible when the subject of ritual remembering is the vision of order from the past. (...) The ritual is an especially important carrier of collective memory because collective memory has performative nature: it is manifested in specific forms of physical activity and requires them to sustain its existence (...)

In the case of *salutatio* and the presence of *imagines* during the funeral of the members of the family, we can also talk about ritual commemoration (in addition to references to the past) as a way to build social identity. It confirms the continuity of time and is also nothing but a manifestation of the social position of the family (cf. Kocur 2005, 39).

2) Rituals which are creating identity require narrativisation as well as appropriate recipients. Although the function of the narrator was not always obvious, in case of *salutatio* the participants of the ritual were able to perform it themselves. They were honoring *imagines* of their patron's family by introducing a story and connection between the present and the past. Then *patronus* gained an identity that was (re) constructed by *clientes*. In the case of funeral rituals the function of the narrator was clearly defined. *Laudatio* was written and performed by the son of the deceased. Through his story, addressed not only to the crowd gathered at the Forum, but also to his ancestors, the deceased received an honorable place in history, and his family deserved social recognition. Different levels of narration described by Ricoeur (2008) are visible here. For Gadamer, narration is the process of narrative activities. From the prefiguration where the narration is an articulation of everyday living which is the sense of action (life with all activities), through configuration (putting the narrative into the canon and ritual patterns – for Ricoeur literally in the text) and refiguration (embracing the narrative by its recipient) (cf. Bugajewski 2014, 265–266).

3) Finally, the last categories that can be considered in the context of the analysis of the discussed traditions, is the role of *imagines*. In his critique of memory studies Olsen (2013, 170–172) has focused on the fact that things are important as long as they represent something and as long as they are an expressive representation of something. In

this perspective, the last word should be said by the society that treats things as *semiophoros* (from Greek σημα, *sēma* – a sign, mark + φόρος, *phorós* – bearer, carrying something) or carriers of meaning (cf. Pomian 2006). They, selected by people, would act as a transmitter, the material “summoners of memory”. However in this case, we have to realise that the selection process does not always have intentional character. We do not remember only the good memories; things can also evoke memories of shameful or disgraceful origin (cf. Olsen 2013, 110). The memory of things should be distinguished from memory about things. After Laurent Olivier (2008, 198) we can say that the thing is an “object, in which time has been saved”, or a “unit of the material, which registered the memory of a moment of time”, somewhat independently of man (cf. Zalewska 2014, 449–450). *Images* are key element of rituals, including *salutatio* and the funeral ceremony. Through mutual interactions they manifest their agency and become active actors. The best proof is their participation, as the ancestors themselves, in the funeral procession, when the *clientes* greet them and show them respect. The last point worth noting is the biography of the masks-things themselves. As images of ancestors, they become their continuation, while inheriting the biographies of their prototypes. However, in the course of time, they procured new “experiences”, interspersing the biographies of other human and non-human actors who took active part in the life of the whole community.

*

Emphasising the role of things and their agency as well as the fact that they are tangible proof of the existence of past communities, is an extremely important phenomenon in the humanities. The main concern, expressed primarily by humanists who criticised textualism, was that archaeologists have sent things to the second, third plan or even to the wayside. Although such a sharp approach to the problem, and an argument that interpretative archeology should be abandoned for the experience of things, “the new empiricism” or “the new materialism” appears premature, it emphasises the social role of things (and their agency) and demonstrates that it deserves special attention.

The perception of the role of things and its performativity is crucial for the further development of symmetrical archeology. It is the story of a man-thing relationship and the balance between the human and non-

human in the field of (interpreting) the past. In this case the concepts of memory studies, writing and reading biographies of things and the theory of actor-network, seem to be very interesting proposals. Memory studies and media of communication include exactly the kind of balance of “impact on the world”. On the one hand, the agency of things is noticed and on the other hand, it is also a medium of communication. It is important to remember the thing in its own category.

Moreover, in the case of writing long-term “biographies of things”, archaeologists play a key role. They are the main factors influencing the future of the artifact and the interpretation expands its time horizon, focusing no longer solely on the past but also on the present condition of things. Focusing on assigning semiotic significance to objects (or even through the prism of the study of the past, as a semantic text) is sometimes considered as a kind of archaic or wrong approach. However, is it not what the performative dimension of things is all about – an act of ritual interpretation and Ricoeur’s reconfiguration? We see here a clear case of interaction between humans and things that together, again and again, create new assemblages and in this way prove their own agency.

References

- Assmann J. 2005. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Braudel F. 1992. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buchowski M. and Burszta W. J. 1992. *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bugajewski M. 2014. Narracja jako mimesis działania. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 264–266.
- Cassirer E. 1998. *Esej o człowieku*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- di Nola A. M. 2006. *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Kraków: Universitas.
- Domańska E. 2007. „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. *Teksty drugie* 5, 48–59.
- Domańska E. 2008. Problem rzeczy we współczesnej archeologii. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, 27–60.
- Domańska E. and Olsen B. 2008. Wszyscy jesteśmy konstruktywistami. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, 83–100.

- Domańska E. and Urbańczyk P. 2012. Historia i archeologia. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 852–868.
- Dybel P. 2012. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Eller J. D. 2012. *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadamer H.-G. 1976. Einleitung. In H.-G. Gadamer and G. Boehm (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt a. M: Verlag Suhrkamp, 7–40.
- Gadamer H.-G. 1981. *Reason in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer H.-G. 1993. *Prawda i metoda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur: wybrane eseje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goffman E. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M: Verlag Suhrkamp.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Halbwachs M. 2008. *Společne ramy pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hodder I. and Hutson S. 2003. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtorf C. 2002. Notes on the Life History of Pot Shard. *Journal of Material Culture* 7(1), 49–71.
- Jestal J. 2011. The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 133–175.
- Johnsen H. and Olsen B. 1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57(3), 419–436.
- Johnson M. 2013. *Teoria archeologii. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jones A. 2001. *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapralski S. 2014. Rytuał. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 444–446.
- Kmita J. 1982. *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury.
- Kobiałka D. 2008. Z życia dwóch naszyjników: problemy bibliograficznego podejścia do rzeczy. *Kultura współczesna* 3, 201–215.
- Kocur M. 2005. *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Korzeniewski B. (ed.) 2007. *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*. Poznań: Instytut Zachodni im. Z. Wojciechowskiego.
- Kopytoff I. 2005. Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 249–274.

- Latour B. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss C. 2001. *Mysł nieoswojona*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Malinowski B. 2000. *Jednostka, społeczność, kultura*. Vol. 8. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marciniak A. 2012a. Paradygmaty badawcze w archeologii. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 29–83.
- Marciniak A. 2012b. Teoria w archeologii. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 84–116.
- Marciniak A. and Chwieduk A. 2012. Agency. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 564–570.
- Maślanka T. 2011. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mierziński A. 2012. *Tajemnice pól popielnicowych*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział Wrocław.
- Minta-Tworzowska D. 2012. Źródło/Ślad/Artefakt/Rzecz/Przedmiot. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 137–161.
- Olivier L. 2008. *Le sombre abîme du temps: mémoire et archéologie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Olsen B. 2013. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Wydawnictwo-Institut Badań Literackich.
- Ostrowska A. 2005. Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Pearson M. and Shanks M. 2001. *Theatre/ Archaeology: Disciplinary Dialogues*. London/New York: Routledge.
- Pomian K. 2006. *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ricoeur P. 1971. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38, 529–562.
- Ricoeur P. 2008. *Czas i powieść*. T. I–III. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Saryusz-Wolska M. (ed.) 2009. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna Perspektywa Niemiecka*. Kraków: Universitas.
- Tilley Ch. 1989. Excavations as Theatre. *Antiquity* 63, 275–280.
- Trigger B. 2002. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dyke R. and Alcock A. 2003. Archaeologies of Memory. An Introduction. In R. Van Dyke and A. Alcock (eds.), *Archaeologies of Memory*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Williams H. 2006. *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zalewska A. 2014. Rzecz. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 446–451.
- Žižek S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.

Kamil Karski

Rytualne źródła pamięci (o rzeczy)

Wprowadzenie

Śmierć i powiązany z nią obrządek pogrzebowy, niemal od początków zainteresowań przeszłością stanowi bardzo ważny punkt obserwacji dla archeologów, początkowo amatorów, następnie zaś profesjonalnych badaczy, w tym metodologów (Trigger 2002, 19–25). Poza swoim biologicznym aspektem, śmierć jest również wydarzeniem społeczno-symbolicznym, pociągającym za sobą szereg procesów, które nie zawsze mają materialne odniesienie. Dodatkowo, poza umierającym dotyka ona całą lokalną społeczność (por. Ostrowska 2005, 7). Śmierć odpowiada nie tylko zjawisku „umierania” – trudność polega przede wszystkim na rekonstrukcji i interpretacji zjawiska jako formy „rytuału odchodzenia” (niematerialnej manifestacji zachowań kulturowych), zakorzenionej w wartości ogólnospołecznej, stanowiącej elementarny składnik kultury (por. Braudel 1992, 52; di Nola 2006). Trudno zatem nie zgodzić się ze słowami Slavoja Žižka (1989, 249), iż wszelkie zachowania połączone z praktyką funeralną są zachowaniami symbolicznymi *par excellence*. Związane jest to więc nie tylko z fizyczną manifestacją obrzędowości w postaci pochówków, które są uchwytnie na drodze archeologicznego „poznania”, lecz z wykroczeniem o krok dalej, poza widoczny system znaków – w sferę pamięci i wierzeń (por. Williams 2006, 20–31).

Jak zauważa Andrzej Mierzwiński (2012), rozważania nad obrządkiem pogrzebowym, czy też w szerszym kontekście eschatologiczno-tanatologiczne są właściwsze, gdyż dają pełniejszy obraz wartości samego rytuału. Jednak podejmując próby stworzenia uniwersalnego modelu często popadamy w liczne uproszczenia, polegające na fenomenologiczno-strukturalistycznym opisie faktów, elementów pochówku, które w rzeczywistości, opieramy jedynie na empirycznie rejestrowanych elementach obrządku pogrzebowego, odkrywanego dzięki pracom wykopaliskowym (Mierzwiński 2012, 7–9). Na wzór badań strukturalno-semiotycznych wydaje się więc konieczne podejście do zjawiska śmierci poprzez jego problematyzację, a nie rekonstrukcję na podstawie tradycyjnych metod.

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić szczególną uwagę na kilka zjawisk, które w znaczącym stopniu wpłynęły na rozważania nad naturą śmierci i jej kontekstem. Szczególnie dotyczyć to będzie możliwych postaw analitycznych, traktujących o interpretacji samej w sobie, zobrazowanych analizą roli jaką pełniły w starożytnym Rzymie wyobrażenia przodków – *imagines*. Nader istotna wydaje się mi tutaj koniunkcja kilku postaw, poczynwszy od rozbudowanego aparatu badań hermeneutycznych, wzbogaconych przez analizę teorii pamięci kulturowej Jana Assmana (2005) oraz odniesienie wobec tzw.

zwrotu performatywnego i sprawczości rzeczy (Williams 2006; Domańska 2007; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kobiółka 2008).

*

Pliniusz Starszy wspomina, że w Rzymie kasetony z woskowymi maskami, wyobrażającymi twarze przodków (*imagines*), ustawiane były w szafie, w publicznie dostępnym miejscu willi (Kocur 2005, 33). Były one symbolem prestiżu, nie tylko osoby, którą maska portretowała, ale również całego rodu, ponieważ wystawiane były tylko modelunki twarzy najznamienitszych przedstawicieli rodziny, którzy zasłużyli się dla państwa, poprzez piastowanie najwyższych urzędów. Stanowiło to ostentacyjny przejaw potwierdzenia statusu danej rodziny. Jaki jednak był stosunek do przodków, pośród mieszkańców wiecznego miasta? Każdego ranka na tle szafy, ustawionej w *atrium*, odbywał się steatralizowany zwyczaj pozdrowienia (*salutatio*), w trakcie którego wolni ludzie (*clientes*), powierzający się opiece bogatszych obywateli rzymskich, oddawali cześć przodkom swojego opiekuna. Ten niezwykle teatralny zwyczaj stanowi doskonale świadectwo ciągłości, pomiędzy głową rodu (*patronusem*), a jego podopiecznymi (*clientes*), gdyż funkcja patrona była z reguły dziedziczna. Same maski, stosunkowo realistyczne, wykonywane za życia zmarłego, używane były również w trakcie pogrzebowej procesji, kiedy to ciało zmarłej osoby, prowadzone z willi, było niesione na *Forum Romanum*, w kondukcje aktorów przebranych za jego przodków. Tam następował odczyt mowy pochwalnej (*laudatio*) w obecności usadowionych w kolejności chronologicznej przodków (Kocur 2005, 36–37).

Mamy tutaj do czynienia z niezwykle wyrafinowanym „teatrem pamięci”, który to w sposób niezwykle sugestywny przedstawia wiele aspektów interpretacji elementów rytuału pogrzebowego i wspomnień o zmarłych. Z jednej strony dotyczy on bowiem samego zmarłego (maska portretuje jego twarz i była przecież wykonywana z okazji jego pochówku), ale także odnosi się do ówczesnych obywateli *Wiecznego Miasta*, którzy poprzez rytuał *salutatio* oddawali się w opiekę *patronusowi*. W przypadku relacji źródłowej jest to faktycznie opis rytuału, który również ze względu na swój charakter może zostać poddany analizie.

Pamięć zbiorowa

Jak stwierdza Jan Assmann (2005, 53), jeżeli „myślenie opiera się na abstrakcji, pamięć zaś na konkretach. Idee muszą zyskać materialny symbol, żeby stać się przedmiotami pamięci”. Zatem, to właśnie studia nad społeczną pamięcią dostarczają najbardziej zobiektywizowanych obserwacji. Pamięć zbiorowa, jak należałoby ją określić, jest niczym innym jak wytworzeniem wizji-wzorca na temat tego, co było, a więc wzorca historycznego. Poprzez różne czynniki pamięć ta może być manipulowana i kształtowana, jednak za najbardziej ważne w tej kwestii uznać należy formy jej utrwalania poprzez

wydarzenia głównie o wymiarze wspólnotowym (por. Korzeniewski 2007; Saryusz-Wolska 2009).

Pamięć zbiorowa społeczeństw współczesnych (późnonowoczesnych), zdaje się być bardzo plastyczna, kształtowana przez różne czynniki, jak i przez wzajemny wpływ całej zbiorowości na jednostkę. Ale czy można przypuszczać, że tak było w starożytności? W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na podział inspirowany pracami Claudéa Lévi-Straussa (2001, 351) na tzw. społeczeństwa „gorące” posiadające historię oraz „zimne”, stanowiące podmiot bezhistoryczny (*sic!*), charakteryzujące się wytworzeniem instytucji, które redukują wpływ realnej historii na ich funkcjonowanie. Podążając za rozważaniami Jana Assmanna, inspirowanymi przez Lévi-Straussa, można stwierdzić, że forma opisowa „społeczeństw, które nie mają historii” stanowi pewne uproszczenie. Społeczeństwa te faktycznie, jak każde inne, posiadają historię lecz odmienny jest ich stosunek do faktów z przeszłości. Metaforyczne „zimno” odnosi się bardziej do zastygnięcia pewnego kulturowego wzorca, na który wydarzenia historyczne nie mają wpływu (bądź mają go w bardzo ograniczonym wymiarze).

W świetle antropologii funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego kultura pierwotna (choć nie tylko) stanowi integralną całość – aparat zarówno materialnych, jak i niematerialnych przejawów ludzkiej działalności, które mają na celu zaspokojenie ludzkich potrzeb (Malinowski 2000, 59; por. Mierzwinski 2012, 14). Jest ona niejako sztucznym środowiskiem życia, które człowiek tworzy wedle swoich zapotrzebowań – zarówno tych czysto biologicznych, jak i potrzeb natury moralnej czy duchowej. Znamienne są obserwacje Malinowskiego dotyczące ciągłości kulturowej. Poprzez mechanizmy wychowawcze, podstawowe zachowania kulturowe są przenoszone z jednego pokolenia na drugie, a utrzymanie porządku i prawa, staje się podstawową cechą każdej kultury. Dwoisty charakter kultury dostrzeżony zostaje również przez określenie rodzajów działalności – *imperatywów instrumentalnych*, w skład których wchodzi ekonomia, działalności normatywne, edukacyjne i polityczne, podczas gdy druga sfera kultury – wiedza, religia i magia – powiązana jest ściśle z *imperatywami integratywnymi* (Malinowski 2000, 61).

Również Assmann zwrócił szczególną uwagę na zaistnienie komplementarnego modelu istnienia obu dualistycznych struktur. W zależności od ich rodzaju dotrzeć możemy do wizji społeczeństwa jako równoważnika tego, co „zimne” i „gorące”, gdyż występowanie mechanizmów stabilizujących – „ochładzających” – może istnieć w najbardziej zaawansowanej (nowoczesnej) kulturze (Assmann 2005, 84–85). Według Assmanna, problem ten zdaje się poruszać trzy podstawowe elementy „społecznych ram pamięci”¹, należą do nich, obok naturalnego w rozumieniu kultury poczucia wspólnoty, także pamięć, określana jako odniesienie do historii, kształtowanie tożsamości zbiorowej oraz budowanie ciągłości kulturowej. Sam Jan Assmann (2005, 32–33) całość określa jako „strukturę konektywną”, której zadaniem jest łączyć społe-

¹ Sformułowanie użyte celowo za Mauriem Halbwachsem (2008).

czeństwo zarówno w grupie, jak i na przestrzeni czasowej. Wytworzone w ten sposób nadzieja i pamięć są możliwe dzięki narzędziu, jakim jest narracja: mityczna i historyczna, choć w tym przypadku można również zaryzykować stwierdzenie, iż rytuał święta nabrał charakteru szczególnie symbolicznego.

W socjologii rytuał to obrzęd, któremu nieodzownie towarzyszy *sacrum*, zaś sama jego forma, oprócz szczególnego znaczenia dla integracji społecznej, powiązana jest niemal zawsze z czynnościami o religijnym charakterze. Dla rytuału znamienny jest fakt jego wartości symboliczno-ekspresyjnej oraz jego powtarzalności, a wręcz odtwarzalności według ustalonego wcześniej wzorca i porządku (por. Geertz 2005; Jestal 2011, 158). Znamienne dla Assmanna jest nawiązanie do pracy Mauricea Halbwachsa (2008) i jego tezy o społecznej formie kształtowania pamięci. Dla obu autorów pamięć, poza atrybutami neurologicznego procesu, stanowi element socjalizacji społecznej. Jak słusznie zauważają, pamięć kulturowa, mimo swego indywidualnego charakteru (bowiem tylko jednostki mają możliwość magazynowania wspomnień), stanowi formę ukształtowaną przez zbiorowość. Niemniej w przypadku zróżnicowanej formy traktowania śmierci (manifestującej się w różnych formach pochówku), rodzi się pytanie, czy możliwe staje się wyróżnienie kanonu postępowania wobec zmarłego, czy wyłącznie jego interpretację jako formy tradycji? W tym przypadku nadmienić można, iż pewna rytualna swoboda ustępuje miejsca „uobecnianiu” zmarłych, co daje wrażenie ciągłości i utrwalania (Assmann 2005, 34, 51). Ponadto Assmann (2005, 50) zauważa, iż:

(...) fakt, że wspomnienie zmarłych jest najbardziej pierwotną i rozpowszechnioną formą kultury pamięci, ukazuje jednocześnie nieprzystawalność pojęcia tradycji do opisywanego fenomenu (pamięci kulturowej – przyp. K. K.). (...) Wspomnienia o zmarłych nie są przekazywane w tradycji, pamiętamy o nich dzięki związkowi uczuciowemu, kulturalnemu uformowaniu oraz świadomemu odniesieniu do przeszłości mimo zerwania (ciągłości czasu – przyp. K. K.) (...)

Analiza hermeneutyczna

W interpretacji archeologicznej, metoda hermeneutyczna znalazła swoje szerokie odbicie za sprawą wpisania tego sposobu myślenia w nurt archeologii postprocesualnych (Marciniak 2012a, 64–69). W zasadniczy sposób pełne uświadomienie sobie wzorca interpretacji, wypracowanego na kanwie tego podejścia i rozumienia kultury materialnej jako analizowanego tekstu pozwala na uniknięcie wielu pułapek interpretacyjnych (por. Mierzwiński 2012, 13–14). W najogólniejszym rozumieniu hermeneutyka pozwala na „badanie, w jaki sposób nadajemy znaczenia produktom kultury lub jak interpretujemy działanie ludzkie i jego wytwory” (Johnson 2013, 254). W przypadku badań hermeneutycznych, u ich podstaw leży proste pytanie „jak mam zrozumieć to, co mówi do mnie inny?”, a więc specyficzna relacja odbiorcy i nadawcy, sankcjonowana przed komunikat (Dybel 2012, 8). Zwłaszcza, jeżeli relację tę będziemy rozważać nie tylko na przykładzie archeolog-przeszłość, ale rów-

niez w formie mieszczącej się całkowicie w przeszłości, jak akt wewnątrz kulturowej komunikacji, między osobami sobie współczesnymi.

W pracach Jürgena Habermasa (np. 1968; 2002) oraz Ernesta Cassirera (1998), związek ten autorzy starają się nakreślić w sposób klarowny. Dla Cassirera język (rozumiany jako akt komunikacji) stanowi konieczny warunek dla utworzenia świata symbolicznego. Niemniej postrzega on język jako zjawisko w zasadzie oderwane od swojego znaczenia utylitarnego, praktykowany jest on bowiem wyłącznie w sferze symbolicznej (Cassirer 1998). Dla Habermasa (2002) teoria komunikacji społecznej, w odróżnieniu od wspomnianego Cassirera, stanowi jednak nieco inny przyczynek do analizy ontologii i semantyzacji (por. Maślanka 2011, 49). W przeciwieństwie do niego, Habermas proponuje model rozwijania działania komunikacyjnego, jako powolnego modelu zastępowania zjawisk rytualnych, zjawiskami językowymi. To fenomen komunikacji ma przejmować ciężar funkcji społeczno-integrujących, będących celem zachowań rytualno-symbolicznych i przekazać je praktyce racjonalnej (Habermas 2002, 140; por. Buchowski, Burszta 1992). W przypadku bezkrytycznego przyjęcia teorii Habermasa, naturalne wydaje się, iż separacja ta nie mogła mieć miejsca. Jak zatem postrzegać sam mechanizm komunikacji? Zasadniczo, oprócz przekazu treści, gdzie nadawca jawi się niemal jako „zaklinacz słów”², poprzez komunikację, możemy rozpatrywać w szerszym ujęciu szereg działań. Oprócz wspomnianego już wcześniej słownego czy piśmiennego zbioru zachowań komunikacyjnych, zaliczyć należy także zachowania, które wiążą się wyłącznie z jedną stroną procesu komunikacji – poprzez nadawcę – manifestowanie, demonstrowanie oraz okazywanie, ze strony odbiorcy zaś interpretację, rozumienie, czy odbiór osobniczy (Kmita 1982, 126).

Należy tu przypomnieć postać Hansa-Georga Gadamera (1976; 1981; 1993), który prymat ontologiczny pytania nad odpowiedzią uczynił fundamentem swojej konstrukcji logiki filozoficznej. Na gruncie archeologii obserwacje te wydają się o tyle cenne, o ile przytoczymy obecne u Gadamera wrażenie konfrontacji między podmiotem a odbiorcą, gdzie to osoba pytająca charakteryzowana jest otwartością na procesy, świat – to co dziejowo jest odmienne, ale również to co zostaje włączone w horyzonty samorozumienia (Dybel 2012, 325; por. Hodder, Hutson 2003, 198). W myśl prostego przysłowia – *kto pyta, nie błądzi*, rozumieć możemy wolność stawiania pytań również jako wolność w odbiorze odpowiedzi. Interesująca jest również wytworzona w wizji badacza zwrotność relacji (Gadamer 1993, 243):

Przeprowadzenie rozmowy oznacza podporządkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają. Prowadzenie rozmowy wymaga, by nie dążyć do przekonania innego w sporze, lecz by uwzględnić rzeczową wagę innego poglądu. (...) Jak bowiem widzieliśmy, zapytywanie oznacza otwieranie i stawianie

² Por. przekaz i ideę komunikacji pisanej, na podstawie książki *Lektor* (*Der Vorleser*), autorstwa B. Schlinka (1995 r.) oraz ekranizacji *The Reader* w reżyserii S. Daldry'ego (2008 r.).

wobec otwartości. Wbrew stałości mniemań zapytywanie wprawia rzecz i jej możliwości w stan rozchwiania (...)

Celem hermeneutyki jest bowiem nie tylko stawianie pytań, ale również poszukiwanie na nie odpowiedzi. Jej głównym problemem jest tak naprawdę pytanie, co oznacza „rozumienie i interpretacja tekstów” (Dybel 2012, 113–114).

Za sprawą Paula Ricoeura, możemy poruszyć wątek hermeneutyki symboli, która za główny cel obiera sobie rozumienie i interpretację ludzkiego życia w relacji do religii – *sacrum* (Ricoeur 2008; por. Dybel 2012, 189). O ile sam nurt hermeneutyki wyrósł głównie na niemieckiej tradycji protestanckiej, sam Ricoeur (1971) poszerza filozoficzne rozumienie religijne dodając mu czar, nieprzeniknionych wartości religijnych. Samorozumienie, odarte z otoczki religii traci bowiem swój pierwotny charakter, a racjonalizacja nie jest w stanie wyjaśnić w pełni motywów działania i tworzenia społeczeństwa. Wspomniany już powyżej problem symbolizacji i symbolu samego w sobie, staje się jednym z wiodących problemów prac tego autora. Zdaje się on, jako pierwszy badacz parający się hermeneutyką, zauważać podwójne znaczenie (niedosłowne, metaforyczne), które stanowi część ściśle związaną z dosłownością danego obiektu. W tym przypadku zadanie hermeneutyka jest zdecydowanie trudniejsze, ponieważ rozpoznanie i interpretacja zjawiska obejmuje jego dwie sfery. Jak wskazuje za Ricoeurem Paweł Dybel, interpretacja strefy *sacrum*, jest możliwa jedynie wtedy, gdy sam podmiot dokonujący aktu interpretacji jest wrażliwy na zachowania religijne. Dzięki temu odczyt znaków staje się również możliwy z perspektywy znaczenia kompletnego (Dybel 2012, 190–191).

Problematyczny jednak nadal pozostaje relatywizm osądu osoby pytającej/interpretującej. Należy tutaj przypomnieć o idei koła hermeneutycznego, gdzie pytający obciążony jest bagażem własnych doświadczeń i uwarunkowań kulturowych, stąd też problem ten rodzi pytanie o sensowność zastosowania perspektywy hermeneutycznej na gruncie archeologii. Jednak, w przypadku gdy nasza samoświadomość wykracza poza utarte schematy interpretacji, zastosowanie tego kierunku ma sens, a samej hermeneutyce nadaje charakter uniwersalny. Dla Gadamera proces rozumienia i interpretacji stanowi proces stapiania się horyzontów teraźniejszości i przeszłości, natomiast sam proces poznania nigdy nie jest zakończony, gdyż zmienia się z czasem (por. Hodder, Hutson 2003, 196).

To, że nasze rekonstrukcje przeszłości wyrastają ze współczesnych warunków społecznych, wcale nie oznacza, że są one nieprawomocne. Nasze interpretacje mogą być stronnicze, ale mimo to «prawdziwe». Stąd jasno wynika, że bardzo ważne jest, aby wiedzieć skąd pochodzą nasze koncepcje i dlaczego chcemy rekonstruować przeszłość w ten, a nie inny sposób (...)

Odwołując się między innymi do myśli Durkheimowskich, Ervin Goffman (2006) skonstruował teorię rytuału interakcyjnego. W jego rozumieniu, każda interakcja interpersonalna, w tym rozmowa, traktowana jest właśnie

jako rytuał. Sam akt komunikacji nie jest wolny od wzorców, czy też, jak określa to Goffman *kwestionariusza kulturowego*. I tak, analizując grę słów, autor rozpatruje relacje jednostkowe przez pryzmat gry teatru, których celem jest wywarcie maksymalnego wrażenia na widzu (por. Jestal 2011, 173–174). Rozważania te są o tyle istotne, że łączą się one z dwoma, wydawałoby się wykluczającymi tendencjami. Z jednej strony kontynuując rozważania na gruncie hermeneutyki mamy do czynienia z tzw. kołem hermeneutycznym i świadomością relatywizmu kulturowego (Eller 2012, 19–26; por. Marciniak 2012b, 96–97; Minta-Tworzowska 2012, 144–145). Z drugiej natomiast, we wciągnięcie interpretatora w krąg analizy performatywnej i teatralnej paralleli, gdzie aktorami mogą być nie tylko ludzie (por. Tilley 1989; Pearson, Shanks 2001; Domańska 2007, 60).

Performatywność rzeczy

W ostatnich latach jedną z wiodących postaw badawczych w humanistyce jest tzw. „zwrot performatywny”, który ten problem między innymi porusza. Oprócz samych czynności rytuału, odgrywanego jako *performance*, zjawisko to odczytywać można w sposób szerszy i uczynić z niego załączek dalszej interpretacji (Pearson, Shanks 2001, 5, 13–27; Domańska 2007, 49). Jak charakteryzuje Ewa Domańska (2007), „zwrot performatywny” w rzeczywistości stanowi ponaddiscyplinarną hybrydę, w stosunkowo luźny sposób wiąże się ze studiami posthumanistycznymi w archeologii rozwijanej często w formie tzw. „zwrotu ku rzeczom” i zwrócenia uwagi na akt sprawczości samych artefaktów (*agency*) w rozumieniu Bruna Latoura (2005), z którymi archeolog ma do czynienia (Domańska 2008; Domańska, Olsen 2008; por. Domańska 2007; Marciniak, Chwieduk 2012). U źródeł owego zwrotu leży bowiem przekonanie, że sprawczość posiadają nie tylko ludzie, ale również materia nieożywiona (artefakty i geofakty), artefakty (efekty ludzkiej działalności) ulegają separacji, a związane z nimi czynności są niejako przez nie wymuszone. Rozważania te są dla archeologa nader inspirujące. W klasycznym ujęciu hermeneutycznym, które jest przedmiotem krytyki Domańskiej, głównym narzędziem badawczym jest tekstualizacja i narratywizacja, obecna w archeologii i historii (Domańska 2008; Domańska, Urbańczyk 2012, 861). Faktycznie czynności te polegają na często nieświadomemu zrelatywizowaniu, a wręcz skolonizowaniu intelektualnym rzeczy „wykopanej”, przez co traci ona materialność i podmiotowość (Domańska 2008, 48; Johnsen, Olsen 1992, 426–427). Wspomniana badaczka, za Bjørnarem Olsenem, wskazuje na sposób uprawiania archeologii, jako nauki symetrycznej inspirowanej pracą Latoura (2011), dedykowanemu antropologii symetrycznej (Domańska 2008, 38). Olsen (Domańska, Olsen 2008, 85) ujmuje archeologię symetryczną:

(...) jako pragmatyczne pojęcie, które wyraża próby uczynienia naszej wiedzy kompatybilną z praktyką i światem, w którym żyjemy. Daje ono nadzieję, że jeżeli będziemy rozpatrywać działanie nie tylko jako ludzką właściwość, to będziemy

w stanie zbudować bardziej «sprawiedliwą» i realistyczną wiedzę o przeszłych i współczesnych zbiorowościach (...)

Jednym ze sposobów uprawiania archeologii symetrycznej jest zastosowana przez Olsena (2013, 213–216) Latourowska teoria aktora-sieci (ang. *actor-network-theory*, ANT; por. Latour 2005). W jej rozumieniu społeczeństwo to zespół związków i odniesień łączących ludzi i nie-ludzi (równoprawnych aktorów). Tworzone przez nie asamblaże, stanowią zatem zbiory podmiotów aktywnych, z których każdy posiada swoją sprawczość i moc działania.

Biografia rzeczy

Skoro aktorami mogą być nie tylko ludzie, ale również przedmioty, przynajmniej w rozumieniu idei ANT, należy się tym aktorom bliżej przyjrzeć. Czy zatem można przeczytać biografię rzeczy? Stawiana w opozycji do hermeneutyki tendencja „powrotu do rzeczy” w środowisku humanistycznym, w realiach archeologicznych nie jest tak oczywista. W końcu w archeologii to właśnie rzeczy zawsze były podstawowym wyjściem do dalszych rozważań. W jakimś sensie intrygująca wydaje się być perspektywa pisania/odczytywania kulturowych biografii rzeczy. Polega ona na nadawaniu rzeczom cech ludzkich (formowaniu biografii), dzięki czemu postulat równouprawnienia podmiotów ludzkich i nieludzkich, podnoszony m.in. przez Olsena jest realizowany. Kulturowa biografia rzeczy polega bowiem na ujmowaniu rzeczy jak ludzkiego podmiotu (por. Minta-Tworzowska 2012, 149). Bazując na poglądach Igora Kopytoff’a, Dawid Kobiałka (2008) przytacza słowa wspomnianego autora: „pracując nad biografią rzeczy, można stawiać pytania podobne do tych, jakie stawiamy, pytając o ludzi” (Kopytoff 2005, 252), co pociąga za sobą mechanizm interpretacyjny niezwykle zbliżony do Gadamerowskiego zapytywania i zbliżający biografię rzeczy do filozofii hermeneutycznej. Dodatkowo ze względu na przyjęte kryteria, jeden przedmiot może posiadać kilka różnych biografii (por. Jones 2001, 145).

W przypadku biografii rzeczy w rozumieniu Corneliusa Holtorfa (2002) mamy do czynienia z wyznaczeniem dwóch cenzusów czasowych. Pisanie biografii rzeczy winno obejmować również ich niejako życie po życiu, co w zasadzie sprowadza się zarówno do ponownego wykorzystania rzeczy „odkopanych”, sposobu ich ekspozycji, a także samej interpretacji. Jak uważa Holtorf, takie podejście do artefaktów archeologicznych w sposób bardzo klarowny wyznacza dwie perspektywy czasowe: pierwszą z nich, do momentu zdeponowania artefaktu oraz drugą, obejmującą również jego znaczenie współczesne. Podobnie jak Holtorf problematykę biografii kulturowej artefaktów i ich sprawczości podejmuje Andrew Jones (2001). Sprawstwo materialne, bo tak nazywa je wspomniany autor, podlega tym samym procesom jakim podlegają same rzeczy – relacjom czasowym, przestrzennym i fizycznym (por. Minta-Tworzowska 2012, 149) i wzajemnie oddziałuje na siebie ze sprawczością podmiotów ludzkich (Jones 2001, 181).

*

W niedawnej publikacji dotyczącej studiów pamięciowych (Van Dyke, Alcock 2003, 7), przywoływanej przez Olsena (2013, 170) autorki wskazują „«cztery materialne i dostępne media» dzięki, którym pamięć społeczna jest konstruowana i postrzegana” – zachowania rytualne, narracje, reprezentacje, przedmioty oraz miejsca. Wszystkie składowe, określone jako „dostępne media” mają również wpływ na samą interpretację, stanowiąc jej składowe. Powracając do przywołanego we wstępie opisu rytuału *salutatio* i roli *imagines*, należy go zatem rozpatrywać w co najmniej czterech kategoriach:

1) Rytuał jest sam w sobie wartością usankcjonowaną, powtarzalną, schematyczną (mnemotechniczną). Posiada określony, zinstytucjonalizowany kwestionariusz kulturowy, stanowiący swoisty rodzaj widowiska publicznego. Jak pisze Sławomir Kaprański (2014, 444–445):

(...) o związku rytuału z pamięcią zbiorową można mówić zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem rytualnego pamiętania jest wizja porządku ulokowanego w przeszłości. (...) Rytuał jest szczególnie istotnym nośnikiem pamięci zbiorowej z tego powodu, że ta ostatnia ma naturę performatywną: manifestuje się w specyficznych formach aktywności cielesnej i wymaga ich dla podtrzymywania swego istnienia.

W przypadku *salutatio* i obecnością samych *imagines* w trakcie pogrzebu członków danego rodu, mamy dodatkowo do czynienia z rytuałem upamiętnienia, który oprócz odwołania do przeszłości stanowi sposób budowania tożsamości społecznej, potwierdzenia ciągłości czasu i jest także niczym innym jak manifestacją pozycji społecznej całej rodziny (por. Kocur 2005, 39).

2) Rytuały kreujące niejako tożsamość wymagały narracji, a także odpowiedniego odbiorcy, który ją odczytywał. Choć funkcja narratora nie była zawsze oczywista o tyle w przypadku *salutatio* mogli pełnić ją sami uczestnicy rytuału. To oni oddając cześć *imagines* swojego patrona wprowadzali nić opowieści i łączność teraźniejszości z przeszłością. Wówczas *patronus*, zyskiwał tożsamość, która była (re)konstruowana przez *clientes*. W przypadku rytuałów pogrzebowych funkcja narratora była jasno określona. *Laudatio* wygłaszał z reguły syn zmarłego. To on przez swoją opowieść, skierowaną nie tylko do tłumu zgromadzonego na *Forum*, ale również do swoich przodków, dowodził, że zmarły zasługiwał na dostąpienie zaszczytnego miejsca w historii, a jego rodzina zasługuje na społeczne wyróżnienie. Widoczne są zatem tutaj poszczególne stopnie narracji, opisywanej przez Ricoeura (2008). Dla tego badacza narracja to proces polegający na przebiegu czynności narracyjnych. Od prefiguracji – gdzie narracja stanowi artykulację codzienności przeżywania stanowiącej sens działania (codzienne życie wraz ze swoimi powszednimi czynnościami), przez konfigurację (wplecenie działalności w kanon, schematy – rytuał, w przypadku Ricoeura w tekst) oraz refigurację – a więc przyswojenie narracji przez odbiorcę (por. Bugajewski 2014, 265–266).

3) Wreszcie ostatnimi kategoriami, które można rozważyć w kontekście analizy przytoczonej tradycji jest sama rola *imagines*. W krytyce studiów

pamięciowych, poczynionej przez Olsena (2013, 170–172), autor wskazuje na fakt, że rzeczy są istotne o tyle, o ile coś przedstawiają, są ekspresyjną reprezentacją czegoś. W tym ujęciu ostatnie słowo należałoby do społeczeństwa, które rzeczy traktuje jako semiofory – nośniki znaczeń (por. Pomian 2006). To właśnie one, selekcjonowane przez człowieka, miałyby pełnić funkcje transmitera, materialnych „przywoływaczy pamięci”. W tym wypadku należy jednak uświadomić sobie, że proces selekcji nie zawsze ma charakter zamierzony, nie pamiętamy jedynie wspomnień dobrych, rzeczy przywoływać mogą również wspomnienia wstydlive niechlubne (por. Olsen 2013, 110). Rozróżnić również należy pamięć o rzeczy od samej pamięci rzeczy. Za Laurentem Olivierem (2008, 198) powiedzieć można, że rzecz to „obiekt, w której zapisał się czas”, lub „jednostka materialna, w której zarejestrowała się pamięć jakiegoś momentu czasu”, nieco niezależnie do człowieka (por. Zalewska 2014, 449–450). W przypadku *imagines*, to właśnie maski przodków są kluczowym elementem rytuałów, zarówno *salutatio*, jak i ceremonii pogrzebowej. Dzięki wzajemnej interakcji, tego co oznaczają, objawiają swoją moc sprawczą, stając się aktywnym aktorem. Najpełniejszym dowodem było ich uczestnictwo, jako samych przodków w procesji pogrzebowej, a także ich pozdrowienie i oddanie należnej czci. Ostatnią kwestią wartą odnotowania jest biografia samej maski-rzeczy. Jak wyobrażające przodków, to one stawały się ich kontynuacją, dziedzicząc jednocześnie biografie swoich pierwowzorów. Niemniej jednak w dalszej swej obecności nabywały nowe „doświadczenia”, przeplatając się w biografiiach innych aktorów ludzkich i nie-ludzkich biorąc aktywny udział w życiu całej społeczności.

*

Podkreślenie roli rzeczy, jej sprawczości i tego, że jest ona namacalnym dowodem istnienia społeczności przeszłych jest niezwykle ważnym zjawiskiem w całej humanistyce. Główne obawy wyrażone przede wszystkim przez humanistów krytykujących tekstualizm polegały na tym, że *rzecz* zesłała w rozważaniach archeologów na drugi, trzeci i jeszcze dalszy plan. Choć tak ostre postawienie sprawy, jakoby interpretatywizm w archeologii powinien zostać zarzucony na korzyść doświadczenia rzeczy, „nowego empiryzmu” lub „nowego materializmu”, wydaje się przedwczesne, o tyle podkreślenie społecznej roli rzeczy i ich sprawczości, zasługuje w tej dyskusji na szczególną uwagę.

Dostrzeżenie roli rzeczy, jej wymiaru performatywnego jest jednak kluczowe dla dalszego rozwoju archeologii symetrycznej. To właśnie historia relacji człowiek-rzecz i balans pomiędzy tym co ludzkie i nie-ludzkie stanowi najciekawsze pole do interpretacji przeszłości. W tym wypadku niezwykle ciekawą propozycją wydaje się zarówno koncepcja studiów pamięciowych, pisanie i odczytywanie biografii rzeczy oraz teoria aktora-w sieci. Studia pamięciowe i towarzyszące im media przekazu uwzględniają właśnie tego rodzaju zbilansowanie „wpływów na świat”. Z jednej strony zauważona zostaje moc rzeczy, z drugiej strony jest ona również medium przekazu, ważna jest zarówno pamięć o niej, jak i jej samej.

Ponadto, w przypadku pisania długich „biografii rzeczy” pozycja archeologa jest tutaj kluczowa. To właśnie on jest głównym czynnikiem, wpływającym na dalsze losy artefaktu, a sama interpretacja rozszerza swój horyzont czasowy i skupia się już nie wyłącznie na przeszłości, lecz także teraźniejszości rzeczy. Choć w obecnej debacie zjawiska analityczne, skupiające się na przypisaniu danym obiektom znaczenia semiotycznego (czy wręcz przez pryzmat badania przeszłości, jako tekstu semantycznego), są uznawane za pewnego rodzaju archaizm, czy też podejście niewłaściwe. Ale czy właśnie na tym nie polega wymiar performatywny rzeczy, również na samym akcie rytuału interpretacji, Ricoeurowskiej rekonfiguracji? Mamy więc tutaj dokładnie uwypuklony problem interakcji rzeczy i człowieka, które niejako ze sobą współdziałają tworząc ponownie nowe asamblaże i tym samym poświadczając swą sprawczość.

REVIEW / RECENZJA

Klaudia Karpińska*

Review of: **Bettina Braunmüller, *Ritual, Tradition und Konvention – Wikingerzeitliche Opferfunde in Altdänemark***, Volume I–II, Bonn: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 2013, 452 pp. + 213 illustrations + 16 maps / 444 pp. + 263 illustrations + 299 maps.

The book entitled *Ritual, Tradition und Konvention – Wikingerzeitliche Opferfunde in Altdänemark* by Bettina Braunmüller is a published doctoral dissertation defended at the Institute of Pre- and Protohistory at the University of Kiel in June 2013. The monograph is divided into two volumes. The first volume contains a discussion of the problem of offerings and sacrifices in the Viking Age (452 pages) and the second is a catalogue of archeological finds from Old Denmark (444 pages). The author's primary aim is:

(...) umfassende Sammlung und detaillierte Analyse verschiedener wikingerzeitlicher Opferfunde (unterschiedlichster Art und Qualität) von 750–1066 n. Chr. in Altdänemark. Analysiert werden hierbei wikingerzeitliche Opferfunde in Feuchtgebieten (von Waffen, Wertgegenständen, Werkzeugen, Tieren und Menschen), Bau- und Hausopfer mit unterschiedlichen Opfermaterialien – und Opferplätzen/Kultanlagen (von Tieren und Menschen) anhand ihrer Funde und Befunde. (2013, I: 9).

Volume one is divided into nine chapters. Every chapter consists of several sections which give the text a clear structure and allow finding particular information without problem.

The first chapter (*Einleitung*) serves as an introduction to the subject matter. It includes a concise description of the area of Old Denmark and its early medieval history. As Braunmüller makes clear, the term Old Denmark refers not only to the territory of today's Denmark but also to parts of Sweden and Germany. The next section discusses the chronological frames of the Viking Age in Denmark. Based on the dating

* Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Moniuszki 10 St., 35-015 Rzeszów, Poland; e-mail: klaudiakarpinska@yahoo.com

of the finds included in the database Fund og Fortidsminder¹ of the Danish Agency for Culture (*Kulturstyrelsen*) the Viking Age is dated to 750–1066 AD. Further parts of this chapter include a critical discussion of various categories of sources that are examined in Braunmüller's later analyses and present her methodology and theoretical inspirations.

Chapter two (*Opferfunde aus archäologischer Sicht*) begins with a careful analysis of the history of research of Viking Age sacrifices. Attention is focused on definitions of bloodless offerings (made from various objects, weapons and jewellery) and sacrifices involving the spilling of blood (sacrifices of humans and animals). The terminology referring to these categories of archaeological finds is sensible and very clear.

The third chapter (*Religionsarchäologie, Rituale und Opferungen*) discusses aspects of the archaeology of religion and presents definitions of ritual and ritualistic meanings of offerings and sacrifices.

Chapter four (*Opferungen in Feuchtgebieten*) is devoted to various objects and remains of humans and animals found in water contexts (e.g. lakes, rivers, bogs, springs, fjords and bays). In its initial part the author emphasises that *die Natur der Wikingerzeit wesentlich "nasser" vorstellen muss, als sie einem heute erscheint* (2013, I: 83). The next section examines offerings discovered in water in the light of theory of religion. Braunmüller's observations on this subject are presented on a very schematic, freehand drawing (2013, I: fig. 10). In my opinion this kind of illustration should not be used in an academic publication. In the following part of chapter four the author writes that:

(...) die Kosmologie der nordischen Mythologie basiert auf der Vorstellung, dass die Welt durch eine **Synthese** von Gegensätzen entstanden sei: Kälte und Wärme, Licht und Dunkelheit' (2013, I: 88).

According to many scholars of pre-Christian beliefs (e.g. Eliade 1987; Ślupecki 2003; Schjødt 2008; Gardela 2012; in press), Norse religion did not have a strictly 'dualistic nature' and its structure was much more complex than that argued by Braunmüller. In this context Jens Peter Schjødt (2008, 18) rightly observes:

(...) The point of the dichotomy is that people experience something as numinous, which would be impossible if everything was sacred all the time, which would in turn impede ordinary profane tasks. That the world is considered sacred does not prevent something at certain times being

¹ <http://www.kulturarv.dk/fundogfortidsminder/>. Accessed 22.05.2016.

considered sacred and at other times not. And as long as something is more sacred than something else, it confirms only that the basic religious structure contains a heterogeneous space (cf. Eliade), which consists of a spectrum between the sacred and profane poles.

In my opinion Bettina Braunmüller should be more careful in discussing the complicated structure of pre-Christian Scandinavian beliefs.

In the next section the author discusses Viking Age weapon offerings. Braunmüller first describes the history of research on these phenomena and presents definitions and main criteria by which the finds are classified. Further part of this section includes a careful analysis of Viking Age weapons and places of their discovery. The results of this survey are presented on very clearly-designed graphs. This section also contains a map which shows the places where the weapons from the Viking Age and the Middle Ages were discovered (2013, I, map. 1). In many cases, however, the circles which mark the finds tend to overlap which makes the map unclear and difficult to interpret. This problem could be easily solved by presenting the finds on several separate maps.

In the further part of this section Braunmüller discusses analogies to the weapons discovered in the area of Old Denmark. Some readers might be surprised to find that the author does not attempt to place these discoveries in a wider cross-cultural context and does not compare them with non-Scandinavian finds from, for example, the Slavic or Baltic area.

The following parts of Braunmüller's study present weapons from the Middle Ages that were discovered in water contexts and compares them to finds from the Viking Age.

The next part of the monograph is a discussion of items of particular value such as hoards of gold (e.g. gold rings) and various silver objects (e.g. coins) but also stray finds (e.g. oval brooches). In the final part of this section, Bettina Braunmüller discusses the symbolism of the above-mentioned finds.

The next section contains an analysis and interpretation of tool finds which are divided into two categories: keys (which are strongly connected with the feminine sphere) and deposits of smiths' tools (which are strongly connected with the male sphere). Later the author discusses the symbolism of ore, iron and smith's tools. The chosen examples are very well described, but the discussion would perhaps benefit from examining the symbolism of metals in a cross-cultural perspective.

What might be surprising to some readers is that although Braunmüller mentions discoveries of spindle whorls from water contexts, she does not consider their possible symbolic meanings. In past societies such items had very complex symbolism (e.g. Gardela 2009) and they may have been associated with the idea of shaping/spinning fate. It is noteworthy that the practice of spinning and weaving was also related to a complex of magic practices known as *seiðr*.

The next part of this chapter is devoted to animal sacrifices and examines offerings of domestic animals such as horses, dogs, pigs, cows, sheep/goats and their symbolism in the light of textual sources. Towards the end of this section is an illustration showing a horse sacrifice, but its quality is very poor and its details are problematic. The lower part of the image is blurry and the female clothes vary considerably from the dresses worn in the Viking Age (compare with reconstructions of Viking Age dresses in Bau 1981, fig. 1–2, fig. 9).

The next section discusses human sacrifices and their symbolism. The arguments are clear and supplemented with ring and bar graphs, as in the previous sections.

The last part of this chapter is devoted to water offerings in the area of Old Denmark. Particular attention is devoted to examples from Gudenå/Nørreå, Tissø/Halleby Å and Oppmannasjö/Ivö sjö/Råbelöv sjö/Hammarsjö.

Chapter five (*Opferungen auf trockenem Gebiet*) focuses on sacrifices of animals and humans in ‘dry areas’. Its first part contains a linguistic analysis of accounts from medieval written sources, which could imply the existence of ‘blood sacrifice places’ (Ger. *Blutopferorte*) in early medieval Scandinavia. The next part of this chapter deals with animal sacrifices and Braunmüller analyses finds of this type very carefully. This section ends with a discussion of their meanings and their later analogies from the Middle Ages. Attention is also devoted to the picture stones from Stora Hammars (Gotland, Sweden) which contain representations of animal sacrifices and beside which animal bones were found. The photographs of the Gotlandic stones are very small and of poor quality and their details are difficult to see (2013, I: fig. 149).

The next section is devoted to human sacrifices, but Braunmüller only describes the ‘finds’, which are *nicht als Sklaventötungen und somit als Beigabe von anderen Gräbern finden* (2013, I, 281). She focuses her attention on the Viking Age cemetery/cult place in Tollemosegård

and the cemetery/cult place in Fjälkinge, where examples of alleged human sacrifices have been found. This section also describes a grave from Tissø containing two decapitated men which is dated to the 12th or 13th century. In Braünmüller's opinion, the way in which these individuals were killed is similar to human sacrifices from Tollemosegård and Fjälkinge. Further parts of the monograph provide an attempt at interpretation of human sacrifices. Braunmüller argues that the manner in which the dead were buried in the cemeteries at Tollemosegård and Fjälkinge could be connected with the belief in the living dead (*ON draugar*). The final part of this chapter describes transformations in the perceptions of human sacrifices in the light of written sources.

Chapter six (*Bauopfer und Hausopfer*) discusses the so-called foundation deposits (Ger. *Bauopfer*, Pol. *ofiary zakładzinowe*). It begins with a description of the theoretical basis for the classification of such finds. Braunmüller analyses various foundation deposits containing the remains of humans, animals, cereal grains, weapons, ceramics, tools but also of artifacts from earlier times (fossils, stone weapons and tools from prehistory). The next section is devoted to the analysis of the same types of offerings but dated to medieval times from the area of Old Denmark. In the final part of this chapter the author compares the archaeological examples of foundation deposits with written and ethnographic sources.

Chapter seven (*Landschaftsanalyse/Landschaftsarchäologie*) discusses the previously examined finds in the landscape context of Old Denmark. Each region is presented in a separate section. This part of the monograph ends with an analysis of the spatial symbolism of offerings and sacrifices.

Chapter eight (*Opferungen im Mittelalter – ein Ritual setzt sich fort*) is a theoretical discussion on offerings and sacrifices. The main categories of these finds are presented in the context of the concepts of *habitus*, convention and tradition. The last section of this chapter analyses various types of offerings and sacrifices in Christian times.

Chapter nine (*Zusammenfassung*) summarises previous discussions about offerings and sacrifices and it is supplemented with a summary in Danish.

A few words must also be said about Volume II of Braunmüller's dissertation – the catalogue of archeological finds. The archaeological sites are grouped according to the regions of Old Denmark and arranged alphabetically. The presentation of the material is very clear and

allows the reader to find information about particular offerings and sacrifices without problem. Every regional section begins with a map, but several of them are difficult to read because the symbols which mark particular sites overlap (cf. map of Nørrejylland region (2013, II: 69), map of Zealand (2013, II: 151), map of South Sweden (2013, II, 259)). Each archaeological site is marked on a separate cadastral map and described according to the following pattern: topography/location, year of discovery, circumstances of discovery, archaeological finds, dating, context, places of storage/responsible institution and references. The descriptions are very clear and it is easy to quickly find the information one is looking for. Some of the finds listed in the catalogue are presented on separate figures. However, in most cases the illustrations of the finds are in the form of unedited scans of plates (2013, II: fig. 54, 58, 89, 90, 120, 134, 159, 161, 185, 208, 212, 250) and photographs (2013, II: fig. 38, 43, 45, 59, 64, 71, 72, 78, 86) reproduced from earlier publications. Several of them show traces of sloppy cropping and editing (2013, II: fig. 89, 208). What draws attention is also the poor composition of some of the illustrations (2013, II: 51, 70, 75, 82). The quality of the cadastral maps could also be improved. Some of the scans are very blurry (e.g. map of Kirkegård (2013, II: 83), Nørreå (2013, II: 93), Sigerslevøster (2013, II: 187), Hököpinge (2013, II: 294)) and the scale bar is illegible and/or cropped (e.g. map of Rørup (2013, II: 183), Veksø/Løje sø (2013, II: 229)).

In general, the text of the catalogue is very clear and well written, but much more attention should have been devoted to editing the illustrations that supplement it.

To conclude, Bettina Braunmüller's book is a significant work, which offers a detailed description of archaeological finds connected with offerings and sacrifices from the Viking Age in the area of Old Denmark. The collected material is interpreted in the light of cognitive archaeology and presented in the wider context of medieval finds and written and ethnographic sources. The structure of the monograph is clear and every theme is presented in a separate section. Despite the use of specialist terminology, the language is easy to understand which makes this book accessible also for non-academic audience.

However, the graphic design is very poor and many illustrations could have been improved by more careful editing – good quality illustrations are an essential component of archaeological publications.

Despite some shortcomings, Bettina Braunmüller's work is undoubtedly a very important piece of research on Viking Age offerings and sacrifices and it is also the first such thorough treatment of this subject since 2009 when Julie Lund's doctoral dissertation was defended. Braunmüller's book will surely be of value to scholars interested in Viking Age beliefs.

References

- Bau F. 1981. Seler og Slæb i Vikingetid. Birka's kvindedragt i nyt lys. *KUML* 1981, 13–47.
- Eliade M. 1987. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando, Austin, New York, San Diego, Toronto, London: A Harvest Book / Harcourt Inc.
- Gardeła L. 2009. *Tkając myśli. Czynności domowe i ich metafory w epoce wikingów*. In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *IV Międzynarodowa Sesja Naukowa Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego. Gospodarka Ludów Morza Bałtyckiego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 48–100.
- Gardeła L. 2012. *Entangled Worlds. Archaeologies of Ambivalence in the Viking Age*. Aberdeen [unpublished doctoral dissertation, Department of Archaeology, University of Aberdeen].
- Gardeła L. in press. *(Magic) Staffs in the Viking Age (= Studia Medievalia Septentrionalia 27)*. Vienna: Fassbaender.
- Lund J. 2009. Åsted og vadedsted. Deponeringer, genstandsbiografier og rumlig strukturering som kilde til vikingetidens kognitive landskaber. Oslo [unpublished doctoral dissertation, University of Oslo].
- Schjødt J. P. 2008. *Initiation Between Two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Odense: Odense University Press.
- Słupecki L. P. 2003. *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Klaudia Karpińska

Recenzja: **Bettina Braunmüller, *Ritual, Tradition und Konvention – Wikingerzeitliche Opferfunde in Altdänemark***, Volume 1–2, Bonn: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 2013, 452 s. + 213 ilustracji + 16 map, 444 s. + 263 ilustracje + 299 map

Książka zatytułowana „Ritual, Tradition und Konvention – Wikingerzeitliche Opferfunde in Altdänemark” autorstwa Bettiny Braunmüller jest opublikowaną dysertacją doktorską, która została obroniona w Instytucie Pre- i Protohistorii Uniwersytetu Christiana-Albrechta w Kilonii (niem. *Institut für Ur- und Frühgeschichte Christian-Albrechts-Universität Kiel*) w czerwcu 2013 roku. Praca została podzielona na dwie części – pierwszą zawierającą opis różnych kategorii ofiar z epoki wikingów (452 strony) oraz drugą będącą katalogiem znalezisk archeologicznych z obszaru Starej Danii (444 strony). Autorka niniejszej książki podkreśla, że głównym jej celem jest (2013, I: 9):

(...) Umfassende Sammlung und detaillierte Analyse verschiedener wikingerzeitlicher Opferfunde (unterschiedlichster Art und Qualität) von 750–1066 n. Chr. in Altdänemark. Analysiert werden hierbei wikingerzeitliche Opferfunde in Feuchtgebieten (von Waffen, Wertgegenständen, Werkzeugen, Tieren und Menschen), Bau- und Hausopfer mit unterschiedlichen Opfermaterialien – und Opferplätzen/Kultanlagen (von Tieren und Menschen) anhand ihrer Funde und Befunde.¹

Tom pierwszy został podzielony na dziewięć rozdziałów. Każdy z nich składa się z kilku podrozdziałów, co czyni tekst przejrzystym i ułatwia czytelnikowi znalezienie konkretnych informacji.

Pierwszy rozdział (*Einleitung*) jest wprowadzeniem do tematu omawianego w niniejszej publikacji. Zawiera on również krótki opis terenu Starej Danii oraz przedstawienie historii średniowiecza na tym obszarze. Braunmüller podkreśla, że w tej książce zostaną omówione także zabytki odkryte na terenach Starej Danii, które obecnie należą do Szwecji i Niemiec. Kolejny podrozdział zawiera opis ram chronologicznych epoki wikingów. Autorka powołując się na datowanie znalezisk uwzględnionych w bazie „Fund og Fortidsminder”² Duńskiego Urzędu Kultury (duń. *Kulturstyrelsen*) przyjmu-

¹ „(...) [Celem pracy jest – przyp. KK] zebranie i dokładna analiza różnego rodzaju artefaktów z okresu 750–1066 n.e. znalezionych na terenie Starej Danii, które zostały zinterpretowane jako ofiary. W niniejszym opracowaniu zostaną omówione zabytki (uzbrojenie, wartościowe przedmioty, narzędzia) i szczątki kostne odkryte w kontekście wodnym, jak również w reliktach domostw, oraz w miejscach interpretowanych jako założenia kultowe” (tłum. Klaudia Karpińska).

² <http://www.kulturarv.dk/fundogfortidsminder/>, ścieżka dostępu 22.05.2016.

je jej datowanie okres pomiędzy 750–1066 n.e. Dalsze części tego rozdziału zawierają krytyczne omówienie różnych kategorii źródeł, które zostały wykorzystane w niniejszej pracy, jak również przedstawienie metodologii oraz inspiracji teoretycznych.

Początek rozdziału drugiego (*Opferfunde aus archäologischer Sicht*) jest wnikliwą i krytyczną analizą historii badań nad „darami ofiarnymi” z epoki wikingów. W kolejnej jego części omówione zostały główne definicje bezkrwawej ofiary (ang. *offering*) (składanej z przedmiotów, broni, biżuterii) oraz krwawej ofiary (ang. *sacrifice*) (składanej z ludzi i zwierząt) Terminy określające tę kategorię znalezisk zaprezentowane przez autorkę są zrozumiałe i dobrze sformułowane.

Kolejny rozdział (*Religionsarchäologie, Rituale und Opferungen*) jest dyskusją na temat archeologii religii. Przedstawione w nim zostały również definicje rytuału oraz rytualne znaczenie ofiary.

Rozdział czwarty zatytułowany „Opferungen in Feuchtgebieten” jest poświęcony różnym zabytkom znalezionym w kontekście wodnym (np. w jeziorach, rzekach, bagnach, źródłach, zatokach, fiordach). W jego wstępnej części autorka zaznacza, że „die Natur der Wikingerzeit wesentlich „nasser” vorstellen muss, als sie einem heute erscheint”³ (2013, I: 83). Drugi podrozdział zawiera omówienie artefaktów wydobytych z wody w świetle teorii religii. Obserwacje Braunmüller, dotyczące tego tematu zostały ukazane na bardzo schematycznym, odręcznym rysunku (2013, I: ryc. 10). Według mnie tego typu ilustracja nie powinna pojawić się w publikacji naukowej. W dalszej części tego rozdziału autorka pisze, że:

(...) die Kosmologie der nordischen Mythologie basiert auf der Vorstellung, dass die Welt durch eine Synthese von Gegensätzen sei: Kälte und Wärme, Licht und Dunkelheit⁴ (2013, I: 88).

Według wielu badaczy zajmujących się wierzeniami przedchrześcijańskim (np. Eliade 1987; Słupecki 2003; Schjødt 2008; Gardeła 2012; w druku) „religia nordycka” nie miała ściśle dualistycznego charakteru – posiadała ona bardziej złożoną strukturę. Jens Peter Schjødt słusznie zaobserwował, że (2008: 18):

(...) The point of the dichotomy is that people experience something as numinous, which would be impossible if everything was sacred all the time, which would in turn impede ordinary profane tasks. That the world is considered sacred does not prevent something at certain times being considered sacred and at other times not. And as long as something is more sacred than something else, it confirms only that the basic religious structure contains a heterogeneous space (cf. Eliade), which consists of a spectrum between the sacred and profane poles.

³ „W epoce wikingów ofiary były prawdopodobnie najczęściej składane w środowisku wodnym – tak jak jest to obecnie czytelne w materiale archeologicznym” (tłum. Klaudia Karpińska).

⁴ „W „mitologii nordyckiej” kosmologia bazuje na zasadzie przeciwieństw: zimna i ciepła, światła i ciemności” (tłum. Klaudia Karpińska).

Według mnie Braunmüller powinna bliżej przyjrzeć się skomplikowanej strukturze wierzeń przedchrześcijańskiej Skandynawii.

W kolejnym podrozdziale Autorka omawia znaleziska uzbrojenia z epoki wikingów. Jego początek stanowi dobrze opisana historia badań, jak również zawiera on podstawowe kryteria, według których te artefakty zostały pogrupowane. Dalsza część tego podrozdziału jest wnikliwą analizą samych militariów z epoki wikingów, jak i kontekstu ich odkrycia. Jej wyniki zaprezentowano na przejrzystych wykresach kołowych oraz słupkowych. W tym podrozdziale zamieszczono również mapę na której zaznaczone zostały miejsca odkrycia uzbrojenia z epoki wikingów oraz średniowiecza (2013, I: map. 1). W kilku jej częściach okręgi symbolizujące artefakty nakładają się na siebie. Czyni to mapę nieczytelną i trudną do interpretacji. Zastanawiające jest czemu te znaleziska nie zostały ukazane na oddzielnych rycinach, które byłby bardziej przejrzyste.

W dalszej części tego podrozdziału Braunmüller przedstawia analogie do znalezisk militariów z terenu Starej Danii. Zaskakujący dla niektórych czytelników może być fakt braku umieszczenia ich w szerszym kontekście kulturowym. Nie zostały one porównane z nie-wikińskimi znaleziskami, np. z terenów słowiańskich lub bałtyjskich.

Kończącą część tego podrozdziału stanowi opis średniowiecznej broni odkrytej w kontekście wodnym, jak również jej porównanie z uzbrojeniem z epoki wikingów.

Kolejny podrozdział zawiera wnikliwe omówienie wartościowych przedmiotów wydobytych z wody. Do tej kategorii zabytków zaliczone zostały depozyty artefaktów wykonanych ze złota (tj. złote pierścienie) i srebra (tj. monety), jak również luźne znaleziska (np. brosze żółwiowe). W jego końcowej części Braunmüller opisuje symbolikę wyżej wymienionych przedmiotów.

Kolejny podrozdział zawiera analizę i interpretację znalezisk narzędzi. Omówione w nim zabytki zostały podzielone na dwie kategorie: klucze (które były silnie związane z kobiecą sferą życia), depozyty narzędzi kowalskich (które były mocno związane z męską sferą życia). W jego dalszej części autorka omawia symbolikę rudy, żelaza i narzędzi kowalskich. Według mnie zaprezentowane w niej przykłady zostały dobrze scharakteryzowane.

Zastanawiające dla wielu czytelników będzie to, że autorka tylko wymienia przęśliki odkryte w kontekście wodnym, lecz nie opisuje bliżej ich znaczenia. Te przedmioty mają bardzo szeroką symbolikę (w połączeniu z wrzecionem zob. Gardeła 2009) i w parze z przęślicą mogą być łączone z kreowaniem/tkaniem losu. Należy podkreślić, że przędzenie i tkanie łączyło się także z złożonymi praktykami magicznymi określanymi mianem *seiðr*.

Dalsza część tego rozdziału jest poświęcona ofiarom ze zwierząt. Zostały w niej opisane ofiary złożone z koni, psów, świń, kóz (lub owiec). Ukazana została także ich symbolika w świetle informacji zawartych w źródłach pisanych. Na końcu tego podrozdziału Autorka umieściła ilustrację przedstawiającą ceremonię złożenia ofiary z konia. Jakość samej ryciny jak i jej treść pozostawia wiele do życzenia. W dolnej części jest ona nieostra a stro-

je kobiet znacznie odbiegają od tych noszonych w epoce wikingów (porównaj z rekonstrukcjami sukni z epoki wikingów: Bau 1981, ryc. 1–2; ryc. 9).

Kolejny podrozdział zawiera opis i interpretację ofiar z ludzi. Jest przejrzysty i został także uzupełniony wykresami kołowymi i słupkowymi.

Ostania część rozdziału czwartego jest poświęcona miejscom składania ofiar z terenu Starej Danii. Autorka uważnie analizuje przykłady takich miejsc znajdujących się w następujących rejonach: Gudenå/Nørreå, Tissø/Halleby Å oraz Oppmannasjö/Ivö sjö/Råbelöv sjö/Hammarsjö.

Rozdział piąty (*Opferungen auf trockenem Gebiet*) wprowadza czytelnika w tematykę ofiar złożonych z ludzi i zwierząt na obszarze lądowym. Pierwsza jego część zawiera analizę lingwistyczną fragmentów średniowiecznych źródeł pisanych, w których mogą być zawarte informacje o miejscach składania krwawych ofiar znajdujących się niegdyś na terenie Skandynawii (niem. *Blutopferorte*).

Kolejna część tego rozdziału dotyczy ofiar złożonych ze zwierząt. Braunmüller bardzo dokładnie analizuje w nim znaleziska tego typu. Rozdział kończy się on opisem ich symboliki oraz porównaniem tej kategorii ofiar do tych znanych z okresu średniowiecza. Autorka omawia w nim również kamienie obrazkowe ze Stora Hammars (Gotlandia, Szwecja) na których zostały ukazane sceny składania ofiar z ludzi i zwierząt. Należy dodać, że pomiędzy kamieniami obrazkowymi odkryto skupiska kości zwierzęcych. Rycina na której ukazano te zabytki zwierza zdjęcia o bardzo małym rozmiarze i złej jakości, co czyni ją trudną w odbiorze i nieestetyczną.

Kolejny podrozdział jest poświęcony rytualnym ofiarom z ludzi. Braunmüller opisuje w nim tylko „znaleziska”, które „(...) **nicht** als Sklaventötungen und somit als Beigabe von anderen Gräbern finden”⁵ (2013, I: 281). Autorka szczególną uwagę poświęca cmentarzysku/miejscu kultu z Tollemosegård oraz Fjälkinge, na których odkryto ślady ofiar z ludzi. W dalszej części tego podrozdziału został opisany grób z Tissø (z XII–XIII wieku) zawierający szkielety dwóch dekapitowanych mężczyzn. Według autorki sposób uśmiercenia mężczyzn z Tissø odpowiada metodzie, którą zastosowano przy składaniu ofiar w Tollemosegård i Fjälkinge.

W dalszej części tekstu Braunmüller podejmuje się interpretacji wyżej wymienionych przykładów ofiar z ludzi. Autorka zaznacza, że sposób pochówku zarejestrowany na omawianych cmentarzyskach może być łączony z wiarą ludzi w „ożywionych umarłych” (staroisł. *draugr*, ang. *living dead*).

Kończącą część tego rozdziału stanowi omówienie zmian w postrzeganiu ofiar z ludzi ukazane w świetle źródeł pisanych.

Rozdział szósty (*Bauopfer und Hausopfer*) jest dyskusją na temat ofiar zakładzinowych (niem. *Bauopfer*). Jego kolejne podrozdziały zawierają przedstawienie teoretycznych podstaw klasyfikacji tej kategorii „zabytków”. Autorka analizuje w tym rozdziale ofiary zakładzinowe zawierające szczątki

⁵ „(...) które nie są ofiarami złożonymi z niewolników i nie zostały umieszczone w grobach jako dary” (tłum. Klaudia Karpińska).

ludzi, zwierząt oraz ziarna zbóż, uzbrojenie, ceramikę, narzędzia oraz artefakty z wcześniejszych okresów (tj. skamienialiny oraz pradziejowe narzędzia i broń wykonane z kamienia).

Następny podrozdział jest poświęcony analizie tej kategorii ofiar, datowanych na średniowiecze z terenu Starej Danii. W końcowej jego części autorka porównuje je ze źródłami pisanymi i etnograficznymi w których zostały omówione ofiary zakładzinowe.

W rozdziale siódmym (*Landschaftsanalyse/Landschaftsarchäologie*) opisano wszystkie wspomniane w publikacji znaleziska i ich sposób manifestowania się w krajobrazie Starej Danii. Każdy region został szczegółowo omówiony w osobnym podrozdziale. Ta część książki kończy się opisem symboliki ofiar w przestrzeni.

Rozdział ósmy (*Opferungen in Mittelalter – ein Ritual setzt sich fort*) jest dyskusją na temat ofiar i ich teorii. Główne kategorie tych znalezisk zostały omówione z uwzględnieniem ich habitusu, konwencji i tradycji. W ostatnim podrozdziale tej części książki omówiono ofiary z czasów chrześcijańskich.

Rozdział dziewiąty (*Zusammenfassung*) jest podsumowaniem wszystkich informacji zawartych w książce. Został on także uzupełniony podsumowaniem w języku duńskim.

Kilka słów uwag należy się też drugiemu tomowi rozprawy doktorskiej Braunmüller – katalogowi znalezisk archeologicznych.

Stanowiska archeologiczne zostały w nim ułożone alfabetycznie i pogrupowane według regionów Starej Danii. Tego typu kompozycja jest bardzo przejrzysta i ułatwia czytelnikowi znalezienie konkretnych informacji na temat znalezisk. Każdy rozdział rozpoczyna się stroną zawierającą mapę danego obszaru. Kilka z nich, z powodu nakładających się na siebie symboli oznaczających stanowiska, jest nieczytelnych (np. mapa rejonu Nørrejylland (2013, II: 69), mapa Zelandii (2013, II: 151), mapa południowej Szwecji (2013, II: 259)).

Każde stanowisko jest zaznaczone na osobnej mapie katastralnej i opisane według następującego wzoru: topografia/lokalizacja, rok odkrycia, okoliczności odkrycia, znaleziska archeologiczne, datowanie, kontekst, miejsce przechowywania/odpowiedzialna instytucja, literatura. Ten wzór opisu jest czytelny i umożliwia łatwe znalezienie informacji.

Niektóre z znalezisk wyszczególnionych w katalogu zostały pokazane na rycinach. Ilustracje ukazujące zabytki są w większości nieedytowanymi skanami tablic (2013, II: fig. 54, 58, 89, 90, 120, 134, 159, 161, 185, 208, 212, 250) i fotografii (2013, II: fig. 38, 43, 45, 59, 64, 71, 72, 78, 86) z innych publikacji. Część z nich ma ślady niedokończonego szparowania (2013, II: fig. 89, 208). Uwagę zwraca również zła kompozycja rycin na stronach katalogu (2013, II: 51, 70, 75, 82). Jakość map katastralnych stanowisk pozostawia również wiele do życzenia. Skany kilku z nich są nieostre (np. mapa Kirkegård (2013, II: 83), Nørreå (2013, II: 93), Sigerslevøster (2013, II: 187), Hököpinge (2013, II: 294)), podziałka skali na kilku mapach jest nieczytelna lub/i ucięta z lewej strony (np. mapa Rørup (2013, II: 183), Veksø/Løje sø (2013, II: 229)).

Katalog zawiera przejrzyste zakomponowany tekst, natomiast od strony graficznej powinien być lepiej przygotowany.

Podsumowując, książka Bettiny Braunmüller jest ważną pracą. Zawiera ona dobre i wnikliwe omówienie znalezisk ofiar z epoki wikingów z terenu Starej Danii. Materiał w niej zebrany został szeroko zinterpretowany w świetle archeologii kognitywnej, porównany z zabytkami okresu średniowiecza, jak również zestawiony z informacjami zawartymi w źródłach pisanych i etnograficznych.

Należy podkreślić, że książka posiada bardzo dobry układ tekstu. Każdy temat jest omówiony w oddzielnym rozdziale i poprzedzony krótkim wprowadzeniem. Czyni to publikację bardzo przejrzystą. Język używany przez autorkę, pomimo fachowego słownictwa, jest zrozumiały. Sprawia to, że ta praca jest łatwa w odbiorze dla czytelnika nie zapoznanego z tematem.

Należy zaznaczyć, że książka jest jednak bardzo słabo przygotowana od strony graficznej. Moim zdaniem nie powinno to mieć miejsca w publikacji archeologicznej, w której ilustracje odgrywają bardzo ważną rolę.

Według mnie praca Braunmüller jest niewątpliwie ważną pozycją w badaniach nad darami ofiarnymi epoki wikingów. Jest ona także pierwszą książką od czasu obrony dysertacji doktorskiej Julie Lund (2009) omawiającą szeroko tę kategorię znalezisk. Z pewnością książka Braunmüller stanowi wartościową pozycję dla każdego naukowca interesującego się wierzeniami epoki wikingów.

