

ŚWIAT SŁOWIAN

NA POGRANICZU CHRZEŚCJAŃSTWA I POGAŃSTWA

REDAKCJA
PATRYK BANASIAK
MONIKA FREYGANT



ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

ŚWIAT SŁOWIAN
NA POGRANICZU
CHRZEŚCIJAŃSTWA I POGAŃSTWA

PATRYK BANASIAK
MONIKA FREYGANT

MATERIAŁY ZE STUDENCKO-DOKTORANCKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ,
KTÓRA MIAŁA MIEJSCE W INSTYTUCIE ARCHEOLOGII UMK W TORUNIU
DNIA 13 KWIETNIA 2018 R.

ŁÓDŹ-TORUŃ 2020

ŚWIAT SŁOWIAN

NA POGRANICZU CHRZEŚCJAŃSTWA I POGAŃSTWA

REDAKCJA
PATRYK BANASIAK
MONIKA FREYGANT



ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

REDAKTORZY

PATRYK BANASIAK, MONIKA FREYGANT

RECENZENCI:

PROF. DR HAB. WOJCIECH CHUDZIAK

DR JACEK BOJARSKI

DR MAREK KOŁYSZKO

KOREKTA REDAKTORSKA:

KAROL ŁUKOMIAK, DIANA ŁUKOMIAK

SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI:

KAROL ŁUKOMIAK

© COPYRIGHT BY AUTHORS & ARCHAEGRAPH

ISBN: 978-83-66035-63-8 (KSIĄŻKA)

ISBN: 978-83-66035-64-5 (EBOOK)

RYSunEK ZABYTku NA OKŁADCE POCHODZI Z ARCHIWUM
KATEDRY STAROŻYTNOSCI I WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA WNH UMK

PUBLIKACJA POWSTAŁA PRZY WSPÓŁPRACY
ARCHEOLOGICZNEGO KOŁA MIŁOŚNIKÓW ŚREDNIOWIECZA
ORAZ WYDZIAŁU NAUK HISTORYCZNYCH UMK W TORUNIU



UNIwersytET
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU
Wydział Nauk Historycznych

PUBLIKACJA WSPÓŁFINANSOWANA PRZEZ FIRMĘ
„SOLBET” SPÓŁKA Z O.O. Z SIEDZIBĄ W SOLCU KUJAWSKIM.



WERSJA ELEKTRONICZNA KSIĄŻKI DOSTĘPNA NA STRONIE WYDAWCY:

<https://archaeograph.pl/publikacje>

ARCHAEGRAPH

Wydawnictwo Naukowe

Łódź-Toruń 2020

SPIS TREŚCI

WSTĘP

PATRYK BANASIAK, MONIKA FREYGANT

7

SKAMIENIAŁOŚCI JAKO KAMIENIE SYMBOLICZNE W KULTURZE SŁOWIAN. TEORIA A ARCHEOLOGICZNA RZECZYWISTOŚĆ

PATRYK BANASIAK

11

SIERP W WODZIE – CZY ZIEMSKI ATRYBUT UJARZMIAŁ WODĘ?

BARTOSZ TIETZ

33

ANTROPOMORFICZNE OKUCIE ORANTKI ZE STANOWISKA 3 W KAŁDUSIE (GM. CHEŁMNO). PRÓBA INTERPRETACJI

PATRYK BANASIAK, MONIKA FREYGANT

61

PRZYCZYNEK DO BADAŃ
NAD BAZYLIKĄ MNIEJSZĄ IMIENIA
NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY
W INOWROCŁAWIU

MONIKA FREYGANT

85

KONCEPCJE SŁOWIAŃSKICH ZAŚWIATÓW

NATALIA STAWARZ

111

GDY KAPŁAN NIE PATRZY...
POGAŃSKA RZECZYWISTOŚĆ
W DOBIE CHRZEŚCIJAŃSTWA
NA PRZYKŁADZIE OŚRODKA
W KAMIENIU POMORSKIM

JAKUB DZIERUK, MONIKA FREYGANT

139

BEZ CZARNY W DAWNYCH WIERZENIACH
SŁOWIAŃSKICH

EWA WIEŁOCHA

157

WSTĘP

Człowieczeństwo wyznacza wiele cech, lecz jedną z najważniejszych jest zdolność zmieniania przez ludzi otaczającej ich rzeczywistości i tworzenia przedmiotów. Ta ostatnia umiejętność nie jest wyłącznie domeną ludzi, lecz to właśnie My stworzyliśmy zjawisko zwane „kulturą”. Ma ona wiele wymiarów, dotyka zarówno prawd eschatologicznych, jak również zabobonów, przesądów, zwyczajów oraz sposobów reagowania na konkretne wydarzenia. Wprowadzenie chrześcijaństwa było jednym z kluczowych tego typu zjawisk. Chryścianizacja państwa pierwszych Piastów była procesem długofalowym, wymagającym pracy misjonarzy. Pomimo poparcia ze strony władzy, niejednokrotnie spotykali się ze sprzeciwem lokalnej ludności. Ta, po opuszczeniu przez misjonarzy często powracała do wierzeń tradycyjnych. Zanim wiara chrześcijańska zakorzeniła się na stałe, koegzystencja świata pogańskiego i wyznawców Chrystusa była czymś powszechnym.

Niniejszy tom stanowi pokłosie konferencji naukowej organizowanej przez Archeologiczne Koło Miłośników Średniowiecza działającym przy Instytucie Archeologii UMK w Toruniu pt. Świat Słowian. Na pograniczu chrześcijaństwa i pogaństwa. Konferencja miała miejsce w Instytucie Archeologii UMK w Toruniu 13 kwietnia 2018 r. Spotkanie miało stanowić przestrzeń do interdyscyplinarnej dyskusji nad dualizmem religijnym, a także kulturowym, w dobie średniowiecza na obszarze Słowiańszczyzny. Dzięki licznie zgromadzonym

prelegentom, reprezentującym różne ośrodki akademickie, jak również placówki muzealne, możliwe było wieloaspektowe przyjrzenie się kulturze materialnej w dobie chrystianizacji, jak również łączonej z religią tradycyjną.

Składana na Państwa ręce publikacja zawiera siedem artykułów pokazujących różne spojrzenia na dziedzictwo materialne Słowiańszczyzny. Patryk Banasiak podejmuje refleksje nad skamieniałościami jako kamieniami symbolicznymi. W drugim tekście autorstwa Bartosza Tietza poruszony zostanie problem interpretacji depozytów sierpów w zbiornikach wodnych. W kolejnym artykule pióra Patryka Banasiak i Pani Moniki Freygart zaprezentowany zostaje opis i interpretacja znaleziska tzw. „orantki” z wczesnośredniowiecznego kompleksu osadniczego w Kałdusie, będącej przez wiele lat znakiem rozpoznawczym Instytutu Archeologii UMK. W artykule Moniki Freygart przedstawiona zostaje historia badań nad Bazyliką Mniejszą Imienia NMP w Inowrocławiu, jednocześnie osadzając ich wyniki w szerszy kontekst chrystianizacji Kujaw. Następną pracą autorstwa Natalii Stawarz jest próba zaprezentowania koncepcji słowiańskich zaświatów. Praca ta stanowi interdyscyplinarną refleksję nad podstawowymi zagadnieniami eschatologicznymi tworzącymi kulturę duchową Słowian, których lepsze zrozumienie może pozwolić zgłębić znaczenie odkrywanych drogą wykopalisk przedmiotów tworzących kulturę materialną. Jakub Dzieruk i Monika Freygart poruszają problem dualizmu religijnego na przykładzie ośrodka w Kamieniu Pomorskim. Ostatnim prezentowanym w tym tomie tekstem jest praca Ewy Wielochy dotycząca zagadnień związanych ze znaczeniem bzu czarnego w dawnych wierzeniach słowiańskich.

Mamy nadzieję, że przedkładana Państwu książka będzie stanowić ważny głos w debacie nad dziedzictwem Słowiańszczyzny na ziemiach polskich. Jednocześnie pragniemy by

niniejsza publikacja dostarczyła czytelnikom wiele satysfakcji oraz inspiracji.

Redaktorzy

Patryk Banasiak
Monika Freygant

SKAMIENIAŁOŚCI JAKO KAMIENIE SYMBOLICZNE W KULTURZE SŁOWIAN. TEORIA A ARCHEOLOGICZNA RZECZYWISTOŚĆ

WPROWADZENIE

Truizmem jest stwierdzenie, że kamienie pełniły ważną rolę w kulturze materialnej i duchowej na przestrzeni dziejów. Studia nad ich znaczeniem w kulturze, podejmowane intensywnie w ostatnich dekadach, pozwalają w coraz większym stopniu rekonstruować ich znaczenie wśród różnych społeczności prahistorycznych i historycznych. Dotyczy to także Słowian zamieszkujących obecne ziemie polskie. Rozważając problem postrzegania kamieni przez człowieka badacze wielokrotnie zwracają uwagę na takie kategorie znalezisk jak: meteoryty, ołtarze, megality czy figury antro- i zoomorficzne. Zdecydowanie rzadziej jednak poruszany jest aspekt znaczenia skamieniałości, jako kamieni symbolicznych. Dotychczas temat ten nie został szerzej omówiony. Jedną z pierwszych

prób osadzenia skamieniałości w kulturze Słowian podjął Jacek Woźny (2014), który jednocześnie jasno definiuje termin „kamienie symboliczne”. Mówi on, że istotę tych przedmiotów określają *powiązania kulturowe pomiędzy różnymi aspektami symboliki skał, kamieni i wybranych substancji mineralnych jako elementów swoistych systemów mitologicznych* (Woźny 2014, s. 14). Zaproponowana przez Jacka Woźnego definicja została również przyjęta na poczet tego opracowania. W kolejnych latach również autor niniejszego artykułu podjął problem znaczenia belemnitów we wczesnym średniowieczu na podstawie znalezisk z ośrodka grodowego w Kałdusie (por. Banasiak 2017a, 2017b). Ważny głos w poruszanej problematyce stanowi artykuł Andrzeja Janowskiego, poruszający problem znalezisk zębów rekinów pochodzących z badań archeologicznych i ich interpretacji (Janowski 2010). Ponadto zagadnieniem interpretacji znalezisk belemnitów datowanych na wczesne średniowieczne zajmowali się także Magdalena Matczak i Wojciech Chudziak (Matczak, Chudziak 2018), w kontekście praktyk leczniczych mieszkańców przedlokacyjnego Chełmna (którego relikty znajdują się w Kałdusie) oraz Joanna Wawrzениuk (2016), wpisująca skamieniałości w szerszy problem magii ochronnej Słowian. Skamieniałości omawiane były ponadto przez badaczy zajmujących się okresami przedhistorycznymi (np. Kłosińska 2012, Gumiński 2014). Zaznaczenia wymaga jednak fakt niewystarczającego stanu rozpoznania tej problematyki badawczej. Dotyczy to zarówno czasów pradziejowych, jak i historycznych. Choć zaznaczyć warto, że duże osiągnięcia na tym polu mają etnologowie, którzy zdecydowanie częściej zajmują się tym tematem. Jak można tłumaczyć niewielkie zainteresowanie badaczy problemem skamieniałości jako kamieni symbolicznych? Czy wynika to z braku źródeł? Odpowiedzenie na to pytanie stanowi zasadniczy cel niniejszego artykułu. Zaznaczenia wymaga jednak,

że zabierany w niniejszym tekście głos w dyskusji stanowić ma raczej próbę zwrócenia uwagi na podejmowany problem badawczy, niż jego pełne opracowanie. Autor ponadto chciałby skupić się na prezentacji najczęściej występujących grup skamielin, a mianowicie rostrum belemnitów¹ i zębów rekinów. Inne kategorie skamieniałości, np. gąbki, liliowce, ze względu na brak danych na temat ich występowania w nawarstwieniach wczesnośredniowiecznych zostaną pominięte. Przedmioty te będą analizowane pod kątem ich symbolicznego znaczenia w oparciu o znane źródła pisane i etnograficzne. Ponadto dzięki kontekstowi depozycji części z omawianych znalezisk, jak i dzięki analizie śladów użytkowych, podjęta zostanie próba ich interpretacji. Skamieniałości zostaną podzielone na dwie kategorie, gdzie głównym kryterium podziału będzie miejsce ich depozycji: na znaleziska sepulkralne i osadnicze.

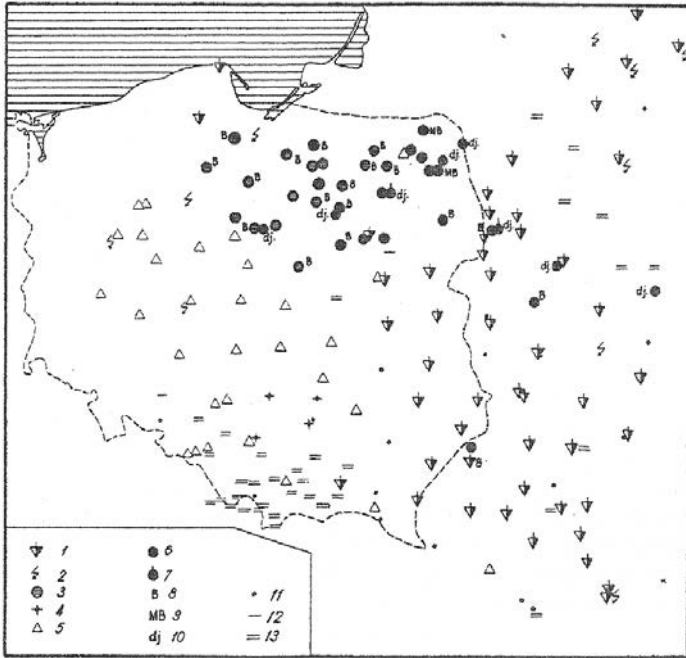
ANALIZA PRZEKAZÓW PISANYCH I ETNOGRAFICZNYCH

Znaczenie skał zasadniczo wydaje się u swoich podstaw uniwersalne dla wszystkich ludów indoeuropejskich. Cechują się one trwałością, niezmiennością, a przez ten fakt stają się nośnikami takich wartości jak siła czy nieśmiertelność. Fenomen kamienia i sposób jego postrzegania przez dawne społeczności w wyczerpujący sposób prezentuje Mircea Eliade: *Twardość, szorstkość i trwałość materii stanowią w religijnej świadomości pierwotnego człowieka hierofanię. Nie ma nic bardziej bezpośredniego i samodzielnego, nic szlachetniejszego ani straszniejszego od majestatycznej skały, okazującej pełnię swej siły, czy bloku granitowego, który wznosi się zuchwale ku niebu. Przede wszystkim*

¹ Belemnity to grupa wymarłych mięczaków morskich z rodziny głowonogów z ery mezozoicznej (Kielan-Jaworowska 1963, s. 19-20).

kamień istnieje. Jest zawsze sobą i trwa, a co najważniejsze uderza (Eliade 1966, s. 215). Przytoczona wypowiedź rumuńskiego badacza pozwala określić dwie zasadnicze cechy skały, funkcjonujące w percepcji dawnych społeczności. Są to stałość oraz świętość. Cechy te sprawiają, że skała staje się *tabu*, które skrywa tajemnice wieczności, mistyki i sacrum mogącym sprzyjać ludziom lub im szkodzić. Zwłaszcza ten drugi aspekt będzie stanowić ważny element wyjaśniający fenomen skamieniałości. Podejmując próbę zrozumienia znaczenia tego *tabu* należy odwołać się przede wszystkim do bogatej literatury etnograficznej i badań językoznawczych. Podania ludowe mówiące o zamianie ludzi w kamień, ale także roślin i zwierząt, w pewien sposób wyjaśniać mogą dlaczego skamieniałości były elementem kultu lub wręcz przeciwnie, były postrzegane jako nieczyste.

Wiedzę o bogactwie symbolicznych znaczeń belemnitów możemy w dużym stopniu poznać sięgając do nazw, którymi określano te przedmioty. Kazimierz Moszyński zestawia ich kilka jednoznacznie kojarzących się z jedną strukturą znaczeń: *strzała, strzała piorunowa, klin piorunowy czy boże prądkie* (Moszyński 1934, s. 490). Jednocześnie zaznaczyć trzeba, iż nie jest to pełna lista. Bogactwo terminów przypisanych tym skamieniałościom opisuje również Małgorzata Mazurkiewicz. Poza nazwami wymienionymi przez Kazimierza Moszyńskiego przytacza ona również takie pojęcia jak: *kamyczek z pioruna, kamień urażny, kamienny palec, palec Berkuna, palec Boży, strzałka Boża, czarci palec, diabli paznokcie, kula piorunowa, grzmot* i wiele innych (Mazurkiewicz 1991, s. 149). Warty podkreślenia jest fakt występowania tych zbliżonych znaczeniowo pojęć w różnych regionach międzywojennej Polski, co podkreślał Kazimierz Moszyński (por. ryc. 1). Studia nad nazewnictwem belemnitów, choć w ograniczonym zakresie, umożliwiają próbę rekonstrukcji sposobów ich wykorzystywania w codziennych zwyczajach



Ryc. 1. Rozmieszczenie ludowych nazw belemnitów w granicach międzywojennej Polski wg. Moszyńskiego (1 – strzała, strzałka piorunowa, 2 – piorun, grom, 3 – prątek, 4 - laska piorunowa, 5 – piorunowy kamień, 6 – palec, 7 – paznokiec, pazur, 8 – strzała, prątek, palec boży, 9 – Matki Boskiej, 10 – diabli, czarci, 11 – inne, 12 – brak nazwy, 13 – nieznany).

i obrzędach społeczności wczesnohistorycznych. Tym samym badania te są ważnym elementem studiów antropologicznych, umożliwiającym stworzenie wizji kultury Słowian.

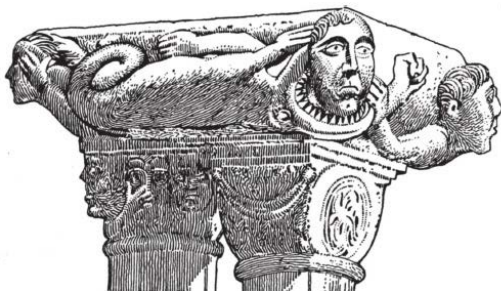
Belemnity („kamienie piorunowe”) w powszechnej opinii badaczy łączone są nierozdzielnie z bóstwami uranicznymi (por. Kowalik 2004, s. 154; Woźny 2014, s. 326). Jacek Woźny wskazuje, że bóstwem z którym należałoby łączyć belemnity mógłby być Perun (Woźny 2014, s. 326). W związku z tym uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że poza funkcją apotropaiczną,

kamienie piorunowe jako atrybuty boskie, pełniły także funkcję wyznacznika statusu zmarłego. Taką interpretację dodatkowo uzasadniać może przekaz Saxo Gramatyka, w którym podkreślone zostaje, że posiadanie mitycznej broni, jakim był „boży topór”, musiało nobilitować jej właściciela oraz dawać mu powodzenie i siłę (Szczepański 2010, s. 10). Przedmioty te, ze względu na swoje „pozaziemskie” pochodzenie były szeroko wykorzystywane w praktykach leczniczych, ale także stanowiły ważny element kultu płodności. Henryk Biegeleisen opisuje zabiegi stosowane przeciwko kolkom i bólom krzyża w następujący sposób: *uskrobać pazuruwej strzałki i pić z wódką, następnie obkurzyć się nią na krzyż, do trzech razów ustanie* (Biegeleisen 1929, s. 344). Poza wspomnianymi wcześniej przez H. Biegeleisena dolegliwościami, belemnity stosowano również w przypadku: bólu brzucha i głowy, chorób oczu (u ludzi i zwierząt), ran i wrzodów, ciężkiego porodu, uroku, febry, przestraszu, łamania w kościach, plucia krwią i krwotoków, brodawek, bólu zębów, tracenia mleka przez krowy (Mazurkiewicz 1991, s. 153). Źródłem leczniczej mocy „kamieni piorunowych” było przekonanie o boskim pochodzeniu tych przedmiotów, jako namacalnych świadectw działalności bóstw w świecie ludzi – ich mocy, władzy i życiodajnej siły. Tym samym uzasadnione wydaje się stwierdzenie Jacka Woźnego, że w przypadku belemnitów w pełni można nawiązać do ludowego wyobrażenia „żywotności głazów i skał” (Woźny 2014, s. 340). Takie określenia zaś jak „czarcie palce” czy „strzałki Boże” pozwalają łączyć skamieniałości z innymi kamieniami symbolicznymi, a mianowicie z głazami z wyrytymi stopami, które wielokrotnie są łączone z postaciami Diabła, Szatana, ale także Matki Bożej i świętych chrześcijańskich (por. m.in. Baruch 1907, Woźny 2014).

Warto również zasygnalizować problem znaczenia drugiej kategorii znalezisk, czyli zębów rekina. Podobnie, jak w przypadku belemnitów najstarsze próby wyjaśnienia znaczenia tych przedmiotów podejmowali starożytni. Pliniusz Starszy, który wymienia je w swojej *Historii naturalnej*, uznaje je za twory, które dostawać miały się na ziemię ze zmniejszającego się księżycyca (Janowski i in. 2010, s. 705-706). Dla Słowiańszczyzny nie posiadamy przekazów pisanych mogących wniesć nowe informacje w tej materii. Zdecydowanie więcej przekazów mamy natomiast w mitach i legendach innych ludów indoeuropejskich. Lunarną genezę tych skamieniałości przyjmowali Germanie. Jedną z postaci mitologii skandynawskiej jest księżycowy wilk, syn boga Lokiego, zwany Hati-Managarmr, który cyklicznie pożerając księżyc traci zęby, a te spadają na ziemię (Theinius, Vávra 1996, s. 47; Słupecki 2003, s. 65). W ten sposób wyjaśniano nów i zaćmienia. Wyobrażenia „księżycowych wilków” z uzębieniem podobnym do tego, które występuje u rekinów, znane są z kościołów romańskich z Berchtesgarden (ryc. 2.) i św. Jakuba z Ratzbony (Janowski i in. 2010, s. 706). O potencjale znaczeniowym zębów rekinów w systemie symboliczno-magicznym Słowian może świadczyć pośrednio informacja podana przez Kazimierza Moszyńskiego. Podkreśla on, iż księżyc ze względu na swój wygląd, w niektórych fazach zbliżony do zębów, działać miał leczniczo na bóle uzębienia u ludzi (Moszyński 1934, s. 463).

MATERIAŁ ARCHEOLOGICZNY

Znaleziska belemnitów i zębów rekinów nie były dotąd przedmiotem zbyt licznych analiz, zazwyczaj informacje o ich znalezieniu ograniczają się do krótkich wzmianek. Na tym tle w sposób szczególnie wyróżniają się prace Andrzeja Janowskiego (Janowski i in. 2010) Jacka Woźnego (Woźny 2014) czy Joanny



Ryc. 2. Kapitel kolumny z przedstawieniem „księżycowego wilka” z kościoła romańskiego w Berchtesgaden (wg Thenius, Vávra 1996, ryc. 3.65, za: Janowski 2010, ryc. 8).

Wawrzyniuk (Wawrzyniuk 2016) podejmujące próbę osadzenia skamieniałości w praktyki magiczne Słowian. Swoją wkład w tą problematykę włożył także autor tego tekstu (Banasiak 2017a, Banasiak 2017b, Banasiak 2018). Występujące w literaturze opracowania dotyczą przede wszystkim belemnitów i zębów rekiniów stanowiących wyposażenie grobowe. Z grupy znalezisk pochodzących z cmentarzysk na szczególną uwagę zasługują te z wczesnośredniowiecznych nekropolii w Kałdusie (gm. Chełmno) i Pniu (gm. Dąbrowa Chełmińska). Podkreślenia wymaga stosunkowo duża liczba znalezisk z ostatnich lat badań prowadzonych przez pracowników Instytutu Archeologii UMK w Toruniu na tych cmentarzyskach.

Przykładem grobu z odkrytymi obydwoma kategoriami zabytków może być wczesnośredniowieczny pochówek ze stanowiska 9 w Pniu (gm. Dąbrowa Chełmińska, woj. kujawsko-pomorskie) (ryc. 3). Oba przedmioty odkryto w grobie dziecka (gr. 39) o wieku zębowym 5 lat (+/- 16 mies.), wieku kostnym 6 lat². Na wyposażenie tego grobu składały się takie przedmioty

² Dane pochodzą z Karty Obiektu, znajdującej się w Archiwum Zakładu Archeologii Wczesnego średniowiecza Instytutu Archeologii UMK w Toruniu.



Ryc. 3. Belemnit i ząb rekina odkryty w grobie numer 39 na wczesnośrednio-wiecznym cmentarzysku w Pniu gm. Dąbrowa Chełmińska (fot. M. Kołyszko).

jak: pięć srebrnych kabłączków skroniowych, srebrna zausznica koszyczkowata, pozostałości wiaderka z żelaznymi obręczami, nóż żelazny. Belemnit zalegał między żebrami co może świadczyć o intencjonalności depozycji. Niestety dokładna lokalizacja odkrytego zęba rekina nie jest znana. Brak danych co do szczegółowej lokalizacji zęba w znaczący sposób utrudnia interpretację tego znaleziska, lecz nie powinien ten fakt wpłynąć na odrzucenie tezy o intencjonalności jego depozycji. Fakt ten sprawia, że w ograniczonym stopniu istnieje możliwość określenia relacji zachodzącej między tym przedmiotem a osobą zmarłą.

O znaczeniu skamieniałości, jako „kamieni symbolicznych”, najlepiej świadczy materiał źródłowy pochodzący z zespołu osadniczego w Kałdusie. W jego obrębie odkryto liczne belemnity zalegające w różnych kontekstach stratygraficznych – odkryto je w obiektach i warstwach kulturowych grodziska i osady podgrodowej oraz w jednym grobie na stanowisku 4 (grób 391). Na dokładniejsze omówienie zasługuje belemnit pochodzący z jamy grobowej. Jego faktura i barwa pozwalają sądzić, iż został on silnie przepalony w ogniu (ryc. 4). Znajdował się nad lewą kością miedniczną. Poza nim nie odkryto żadnych innych przedmiotów. Odkryty pochówek, jak wykazały badania antropologiczne, zawierały szczątki kobiety, zmarłej w wieku *senilis* (powyżej 55 roku życia). Szczegółowe badania paleopatologiczne wykazały reakcje



Ryc. 4. Belemnit ze śladami przepalenia z grobu numer 391 ze stanowiska 4 w Kałdusie, gm. Chełmno (fot. P. Banaś).

zapalne okostnej na kościach kończyn dolnych oraz zmiany zwyrodnieniowe kręgosłupa szyjnego. W wypełniku jamy grobowej czytelne były zarysy obstawy drewnianej na tle szarżółtego piasku (Bojarski i in. 2010, s. 569). Bez wątplenia przedmiot ten został zdeponowany intencjonalnie wraz ze zmarłą, czego dowodem oprócz śladów działania wysokiej temperatury, jest również lokalizacja nad lewą kością miedniczną. Jest wielce prawdopodobne, iż belemnit ten stanowił amulet pełniący funkcje apotropeiczną. Inną próbę wyjaśnienia znaczenia tego znaleziska podejmuje Magdalena Matczak. Sugeruje ona raczej łączenie tego znaleziska ze sferą ówczesnej medycyny ludowej. Zaznacza, iż proszek z belemnitów bywał dawniej wykorzystywany do leczenia problemów skórnych (Matczak 2018, s. 25). Taka interpretacja byłaby w zgodzie z danymi paleopatologicznymi, które pozwalają sądzić, iż osoba pochowana w tym grobie cierpiała na trąd (Matczak 2018, s. 23). Mając na uwadze omówione wcześniej źródła pisane i etnograficzne, należy przypomnieć tezę stawianą przez Seweryna Szczepańskiego, iż kamienie piorunowe miały stanowić również wyznacznik statusu zmarłego (Szczepański 2010,

s. 10). Brak innych elementów wyposażenia nie stanowi mocnej podstawy do stawiania daleko idących hipotez dotyczących statusu społecznego zmarłego, opierając się wyłącznie na „tradycyjnym” pojmowaniu wyposażenia pochówków elit. Chronologia tego zabytku łączona jest z podfazą 1b cmentarzyska, datowaną na okres od X/XI do 1. poł. XI wieku³ (Chudziak i in. 2010, s. 114).

Belemnity zadokumentowano także w grobach numer 98 i 103 na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Złotej Pińczowskiej, gm. Złota, lecz ich dokładna lokalizacja nie jest znana (Miśkiewicz 1967, s. 116, 120). Kolejne znalezisko belemnita znane jest wczesnośredniowiecznego cmentarzyska szkieletowego w Prząsławiu, gm. Jędrzejów. W grobie 3 z tej nekropoli odkryto monetę Bolesława III Krzywoustego i rostrum belemnita (Śnieżko 2016, s. 166). Bardzo interesujący jest grób numer 46 z cmentarzyska w Rogawce, gm. Siemiatycze. W grobie tym poza fragmentami ceramiki, zausznik brązowych oraz kabłączków skroniowych odkryto dwa fragmenty belemnitów oraz cztery kamienie o formie do nich zbliżonej (ryc. 5). Obiekt ten datowany jest na przełom wczesnego i późnego średniowiecza – XIII w (Dzik 2012, s. 222-229).

Rostra belemnitów odnajdywane były także w obrębie osad, głównie na terenie kompleksu osadniczego w Kałdusie. Większość ich należy datować dopiero na XII w. Nie bez znaczenia zapewne jest fakt, iż wszystkie tak datowane znaleziska należy łączyć z relikami budynków mieszkalnych (nr inw. zab. 234/07, 79/11, 161/11, 33/12). Taką samą chronologię mają okazy odkryte w miejscu praktyk kultowych na

³ Określenie podfazy z której przedmiot miałby pochodzić pozyskano z karty obiektu znajdującego się w archiwum ZAWŚ IA UMK. Natomiast ramy chronologiczne dla niej pozyskano z monografii stanowiska 4 w Kałdusie. W katalogu zamieszczonym w tej publikacji brak informacji o chronologii.



Ryc. 5. Fragmenty belemnitów oraz kamienie o podobnych do nich formach ze stanowiska w Rogawce, gm. Siemiatycze (grób 46) (za: Dzik 2012, ryc. 19)

terenie grodziska (Banasiak 2017a, s. 93). Intencjonalność zastosowania belemnitów w obrzędowości mieszkańców wczesnośredniowiecznego Chełmna sugeruje nie tylko kontekst zalegania pierwszej grupy zabytków datowanej na 1. poł. XII w. (np. domostwa zrębowe czy piwniczki obiektów gospodarczych), ale także ślady ścierania lub szlifowania stwierdzone na połowie z nich (Banasiak 2017a, s. 84). Antropogeniczność obserwowanych śladów potwierdzają badania traseologiczne⁴. Znaleźiska łączone z najmłodszą fazą osadnictwa wczesnośredniowiecznego w Kałdusie, ze względu na kontekst ich zalegania, można podzielić na dwie zasadnicze grupy: związane ogniem oraz zalegające w jamach gospodarczych (Banasiak 2017a, s. 94). Warte uwagi są również znaleźiska belemnitów z zespołu osadniczego w PawłóWKu oraz z terenu kompleksu klasztornego w Strzelnie.

⁴ Analizy przeprowadzone zostały w Instytucie Archeologii UMK w Toruniu przez dr. Grzegorza Osipowicza; Sam materiał został poddany specjalistycznym badaniom paleontologicznym przeprowadzonym przez dr. Gwidona Jakubowskiego, Cezarego Krawczyńskiego i dr. Roksanę Maćkowską (Muzeum Ziemi PAN w Warszawie).

Osadnictwo wczesnośredniowieczne w Pawłówku datowane jest na 2. poł. XI – pocz. XII w., natomiast samo znalezisko na 2. poł. XI w. Odkryty w obiekcie numer 167, interpretowanym jako palenisko/piec, ma na swojej powierzchni wyraźne ślady ścierania (ryc. 6) (Banasiak 2016, s. 47). Z dużym prawdopodobieństwem można uznać powiązanie tego przedmiotu z praktykami leczniczymi. Odmienny charakter ma belemnit odkryty w pobliżu klasztoru w Strzelnie. Zabytek zalegał w warstwie określanej jako humus z gliną, piaskiem, spalenizną, polepą, gruzem ceglano-kamiennym⁵ datowanej na okres XIII-XIV w. (Banasiak 2016, s. 47). Badania prowadzone przez Grażynę K. Sulkowską-Tuszyńską pozwoliły określić gospodarczy charakter zabudowań znajdujących się w tej części kompleksu klasztornego. Brak szczegółowej dokumentacji oraz pozostawienie zabytku na hałdzie w dużym stopniu utrudnia wykonanie dokładniejszych analiz. Tym samym nie można stwierdzić intencjonalności jego depozycji w tych nawarstwieniach⁶ (Banasiak 2016, s. 47). Na tle pozostałych stanowisk szczególnie wyróżnia się opisywany kompleks osadniczy w Kałdusie. O jego wyjątkowości, w kontekście ilości zabytków i ich interpretacji pisze Jacek Woźny. Sugeruje on, że znaleziska belemnitów mogą stanowić świadectwo o wyjątkowej więzi społeczności zamieszkującej podnóże Góry św. Wawrzyńca z gromowładnym bogiem Perunem (Woźny 2014, s. 328). Jednak datowanie odkrytych belemnitów na XII wiek każe z dystansem odnosić się do tak stawianej tezy. Choć równocześnie podkreślenia wymaga fakt, że tak duża koncentracja znalezisk z całą pewnością jest świadectwem tradycji, których jednoznacznie nie możemy zdefiniować.

⁵ Opis warstwy zaczerpnięty z dziennika badań.

⁶ Zabytek widnieje wyłącznie w inwentarzu polowym z badań archeologicznych w latach 1981-1986. Sam belemnit nie został zabrany ze stanowiska, lecz wykonano jedynie jego szkic.



Ryc. 6. Belemnit ze śladami ścierania pochodzący z obiektu 167 w PawłóWKu (fot. P. Banasiak).

Wyłącznie z literatury przedmiotu pozyskano informację o innych tego rodzaju odkryciach. Niestety w żadnej nie opisano dokładniej miejsca znalezienia przedmiotów oraz warunków depozycji, brak jest też opisów wyglądu przedmiotów (cech morfologicznych). Na wczesne średniowiecze wydatowano materiały pochodzące z Kruszewicy (Dzieduszycki, Kupczyk 1993, s. 129, ryc. 9). We wczesnośredniowiecznym kompleksie osadniczym z Kruszewicy odkryto fragment rostrum belemnita z poprzecznie wywierconym otworem, co może świadczyć, iż pełnił on funkcję amuletu noszonego zapewne na szyi, chroniącego od uroków, zła i demonów (Dzieduszycki, Kupczyk 1993, s. 129, ryc. 9). Pojedynczy okaz rostrum belemnita zarejestrowano także w trakcie badań na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu. Znaleźisko to datować można na 1. ćw. XI w (Lisowska, 2013, s. 236, Katalog s. 69).

Przeprowadzona na poczet tego tekstu kwerenda literatury przedmiotu pozwala wysunąć wniosek, że dla obszaru ziem polskich nie zadokumentowano innych znalezisk zębów rekinów, poza znaleziskiem z Pnia. Warto natomiast przytoczyć przykłady z innych obszarów Słowiańszczyzny. Z badań na terenie

Ołomuńca (Biskupské náměsti), w warstwie datowanej na XI–XII w., odkryto zbiór amuletów-zawieszek składający się z zęba rekina (ryc. 7), a ponadto z pazura i kła niedźwiedzia oraz kości nieokreślonego zwierzęcia (Janowski i in. 2010, s. 705). Według J. Bláhy zestaw magicznych akcesoriów mógł zostać skonfiskowany przez osobę duchowną komuś z lokalnej społeczności. Podobny zestaw apotropaionów pochodzi z datowanej na XII–XIII w. budowli sakralnej w Nowogrodzie Wielkim (Janowski i in. 2010, s. 705).

TEORIA A ARCHEOLOGICZNA RZECZYWISTOŚĆ – PRÓBA PODSUMOWANIA

Zasygnalizowane ogólne znaczenie symboliczno-magiczne skamieniałości w systemie wierzeniowo-ideowym Słowian pozwala sądzić o ich dużym znaczeniu. „Kamienie piorunowe” i „zęby księżycowe” łączone ze sferą solarną i lunarną musiały stanowić ważny element rytuałów i praktyk religijnych, nie tylko w dobie przedchrześcijańskiej, lecz jak się okazuje w świetle badań archeologicznych, również w okresie chrystianizacji ziem polskich. Inną dobrze manifestującą się funkcją belemnitów jest jej znaczenie w medycynie ludowej, czego świadectwem archeologicznym mogą być szlifowane okazy z Kałdusa. Czy jednak jest to pełny obraz wykorzystywania tych przedmiotów w obrzędowości pogrzebowej i czynnościach związanych z magią Słowian? Z całą pewnością nie. Dostępne źródła etnograficzne oraz językowe pozwalają sądzić, że wykorzystywanie belemnitów nie było zjawiskiem lokalnym, o czym świadczy rozmieszczenie stanowisk, na których odkryto te skamieniałości. Nieco odmienna sytuacja może dotyczyć zębów rekinów, których znalezienie na terenie Niżu Polskiego jest znacznie trudniejsze. Innym czynnikiem wpływającym na ilość publikowanych materiałów jest stopień świadomości badaczy

w zakresie znaczenia omawianej kategorii znalezisk. Bardzo często w czasie prowadzonych prac wykopaliskowych materiał ten zostaje pominięty i nie podlega dokumentacji, bądź dokumentacja ta jest na tyle ogólna, iż nie wykazuje większej wartości poznawczej. Z przykrością należy stwierdzić, iż stan badań archeologicznych nad problemem skamieniałości jako kamieni symbolicznych jest niezadowalający. Aby uległ on polepszeniu konieczne jest przeprowadzenie analiz traseologicznych oraz kontekstualnych wszystkich pozyskanych dotychczas znalezisk. Potrzebna jest również interdyscyplinarna dyskusja nad tym problemem, pozwalająca wypracować metodę badań i analizy tej kategorii znalezisk.



Ryc. 7. Ząb rekina-amulet z Ołomuńca, Biskupské náměstí (wg Bláha 2000, za: Janowski i in. 2010, ryc. 4).

BIBLIOGRAFIA

Banasiak P.

- 2018 *Rola belemnitów w praktykach pogrzebowych na ziemiach polskich na przestrzeni dziejów*, [w:] *Zwyczajy i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków.
- 2017a *Znaleziska belemnitów z wczesnośredniowiecznego kompleksu osadniczego w Kałdusie. Próba interpretacji*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, Archeologia, t. 35, Toruń.
- 2017b *Znaleziska belemnitów z wczesnośredniowiecznego Kałdusa: antropologia kulturowa i jej znaczenie w interpretowaniu i zastosowaniu metod badawczych w archeologii*, Młoda Muzeologia, t. 2, Rzeszów.
- 2016 *Znaleziska belemnitów z wczesnośredniowiecznego kompleksu osadniczego w Kałdusie. Próba interpretacji*, maszynopis Zakładu Archeologii Wczesnego Średniowiecza IA UMK, Toruń.

Baruch M.

- 1907 *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*, Warszawa.

Biegeleisen H.

- 1929 *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.

Bojarski J., Chudziak W., Drozd A., Koperkiewicz A., Kozłowski T., Stawska V.

- 2010 *Katalog źródeł, Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4)*, Mons Sancti Laurentii, t. 5, Toruń.

Chudziak W., Bojarski J., Stawska V.

- 2010 *Chronologia cmentarzyska, Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4)*, Mons Sancti Laurentii, t. 5, Toruń.

Dzieduszycki W., Kupczyk M.

- 1993 *Gopło – przyroda i człowiek*, Poznań.

Dzik M.

- 2016 *Średniowieczne cmentarzysko w Rogawce w pow. Siemiatyckim w świetle badań Siergieja Dubińskiego w 1910 roku*, Światowid, t. 51, z. B, Warszawa.

Eliade M.

- 1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.

Gumiński W.

- 2014 *Wyposażenie symboliczne w grobach łowców-zbieraczy epoki kamienia na cmentarzysku Dudka na Mazurach*, Archeologia Polski, t. LIX, z. 1–2, Warszawa.

Janowski A., Karasiński T., Skóra K.

- 2010 *Między naturą a kulturą. Znaleźiska skamieniałych zębów rekina i próba ich interpretacji*, Terra Barbarica, Monumenta Archaeologica Barbarica, Series Gemina, t. 2, Łódź-Warszawa.

Kłosińska E.

- 2012 *Przyczynę do badań nad występowaniem przedmiotów krzemiennych, kamieni i skamielin w grobach ludności kultury łużyckiej na Lubelszczyźnie*, Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, t. XXXIII, Rzeszów.

Kowalik A.

- 2004 *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków.

Lisowska E.

- 2013 *Wydobycie i dystrybucja surowców kamiennych we wczesnym średniowieczu na Dolnym Śląsku*, Wrocław.

Matczak M.

- 2018 *Osteobiografie dwóch niezwykłych kobiet średniowiecznej Polski*, Archeologia Żywa, nr 67, Wrocław.

Matczak M., Chudziak W.

- 2018 *Medical therapeutics and the place of healing in early medieval Culmen in Poland*, World Archaeology, t. 50, nr 3, s. 3.

Mazurkiewicz M.

- 1991 *Kamień piorunowy w polszczyźnie i kulturze ludowej (Szkic hasła do Słownika ludowych stereotypów językowych)*, [w:] *Język a kultura. t. 1: Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław.

Miskiewicz M.

- 1967 *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Złotej Pińczowskiej, pow. Pińczów*, [w:] *Metodyka naukowo-techniczna badań archeologicznych i antropologicznych*, red. J. Fellmann et. al., Warszawa.

Moszyński K.

- 1934 *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2 z.1, Kraków.

Słupecki L.

- 2003 *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków.

Szczepański S.

- 2010 *Kamień i skała w mitologii, wierzeniach i obyczajowości ludów indoeuropejskich*, [w:] *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn.

Śnieżko G.

- 2016 *Monety z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska szkieletowego w Przysławiu, pow. jędrzejowski*, Wiadomości Numizmatyczne, t. 60, Warszawa 2016.

Thenius, E., Vávra, N.

- 1996 *Fossilien im Volksglauben und im Alltag. Bedeutung und Verwendung vorzeitlicher Tier- und Pflanzenreste von der Steinzeit bis heute*, Frankfurt am Main.

Wawrzyniak J.

- 2016 *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa.

Woźny J.

2014 *Archeologia kamieni symbolicznych. Od skały macierzystej do dziedzictwa przodków*, Bydgoszcz.

SIERP W WODZIE – CZY ZIEMSKI ATRYBUT UJARZMIAŁ WODĘ?

WSTĘP

Należy przyznać, że różnego rodzaju znaleziska archeologiczne wydobywane bezpośrednio z wody, lub z bagien i torfów (które w czasie deponowania przedmiotów były jeszcze jeziorami), bardzo często są niezwykle efektowne. Gwoli przykładu można wspomnieć znane już od połowy XIX w. stanowiska w Danii i w północnych Niemczech (Szlezwik), które dostarczyły licznych militariów i zabytków o tzw. charakterze „elitarnym” z 1. poł. I tysiąclecia n.e. (zob. np. Engelhardt 1866).

W ostatnich trzydziestu latach dla terenu niżowej, pojeziernej części Polski przybyła liczna grupa artefaktów archeologicznych wydobytych z wody – przede wszystkim dzięki badaniom terenowym zespołów działających z ramienia uniwersyteckiego ośrodka archeologicznego w Toruniu (badania m.in. W. Chudziaka, R. Kaźmierczaka, A. Koli, A. Pydyna i G. Wilke) oraz w wyniku badań warszawskich archeologów (badania m.in. B. Kontnego, T. Nowakiewicza, A. Rzeszotarskiej-Nowakiewicz).

Znaczny przyrost bazy źródłowej tej kategorii znalezisk dotyczy przede wszystkim okresu wczesnego i późnego średniowiecza oraz różnych okresów prehistorycznych, zwłaszcza wczesnej epoki żelaza i okresu wpływów rzymskich. Oczywiście ze środowiska wodnego na ziemiach obecnej Polski także dawniej wydobywano różnego rodzaju przedmioty, by wspomnieć chociażby znane już w początku XX w. domniemane miejsce ofiarne z okresu wpływów rzymskich w Buczku na Pomorzu Zachodnim (Blume 1912, s. 178–183), czy słynne znalezisko wczesnośredniowiecznej (?) drewnianej głowy odkrytej przy wyspie Jeziora Pakoskiego (Haupt 1909).

Spektakularnych odkryć przynoszą podwodne badania archeologiczne jezior w pobliżu wczesnośredniowiecznych stanowisk na terenie dawnej północno-zachodniej Słowiańszczyzny, z których szczególnie oddziałujących na wyobraźnię odkryć dostarczyła penetracja dna jeziora Lednica prowadzona już od ponad 30 lat przez toruńskich archeologów. Szczególnie liczne zabytki wczesnośredniowieczne, w tym militaria, odkryte zostały w okolicy mostów prowadzących na wyspę oraz wzdłuż jej zachodniego brzegu (Wczesnośredniowieczne mosty 2000, 2014). Upřednio wspomniane duńskie odkrycia powszechnie tłumaczone są jako depozyty-ofiary złożone np. przebywającym w wodzie bóstwom, przede wszystkim z militariów zdobytych po zwycięstwie nad najeźdźcami (np. Kokowski 2005, s. 260–281). Względem zdeponowanych w wodzie wczesnośredniowiecznych militariów z terenu ziem polskich istnieją dwie dominujące teorie, tłumaczące znalezienie się ich w wodzie. Wedle pierwszej, chyba najbardziej spopularyzowanej, militaria lednickie miałyby stanowić pozostałość bitwy, jaką miały stoczyć oddziały polskie z Czechami pod wodzą księcia Brzetysława w 1038 r. (Górecki 2001, s. 149; Wilke 2006), natomiast według drugiej mogą one stanowić pozostałości różnych czynności

obrzędowych (Chudziak 2005, 2013b; Słupecki 2006, s. 67-68; Chudziak, Kaźmierczak, Kowalewska, Niegowski 2015; Trzeciecki 2016, s. 295–296). Poza znaleziskami przedmiotów, dość licznie odkrywane są na dnach jezior szczątki zwierzęce (często same głowy, zwłaszcza koni i bydła – ale także np. niedźwiedzi), również interpretowane jako ofiary (Chudziak 2013a, s. 66-69). Oczywiście tego typu przypuszczenia budzą zastrzeżenia części badaczy, ostatnio zwłaszcza D. Sikorskiego (m.in. 2018, s. 170 n.), który podejrzewa, że znaleziska te można tłumaczyć także w sposób zdecydowanie bardziej prozaiczny.

Przyjrzyjmy się jednak nieco dokładniej możliwościom interpretacyjnym depozytów wodnych (różnorodnych przedmiotów, szczątków zwierzęcych itp.). Zasadniczo można wyróżnić trzy hipotezy odnoszące się do wyjaśnienia powodu zalegania wspomnianych przedmiotów w toni wodnej. Pierwsza z nich tłumaczy te znaleziska przypadkowym zagubieniem przedmiotów w różnych okolicznościach, przy czym szczególną okolicznością będą pozostałości po starciach zbrojnych. W myśl tej hipotezy do wody powinny trafiać przedmioty cenne dla ówczesnych ich użytkowników, ale także pospolite rzeczy. Kolejna tłumaczy te znaleziska jako pozostałości intencjonalnego ich wyrzucenia do wody jako odpadki. Przedmioty, które mogły trafić do wody jako śmieci, raczej nie powinny przejawiać wartości materialnej (dla ludzi ówczesnych), a więc raczej liczyć się w tym wypadku musimy z silnie zużytymi, zniszczonymi przedmiotami, które nie nadawały się do dalszej eksploatacji, a przede wszystkim z pozostałościami pokonsumpcyjnymi. Trzecia możliwość interpretacji tłumaczy zaleganie omawianych grup znalezisk jako pozostałości zachowań ludzkich tj. czynności obrzędowe czy rytualne. W tym wypadku w wodzie mogły znaleźć się zarazem cenne przedmioty, jak i zupełnie

pospolite – w zależności od ich znaczenia (nie tylko utylitarne-go) pośród deponujących je osób.

Osobiscie uważam, że w kwestii interpretacji zabytków wydobywanych z wody nie jest właściwe zbyt chętnie przypisywanie ich pozostałością minionych czynności obrzędowych, podobnie zresztą niefortunny jest zbyt daleko posunięty sceptycyzm względem takiego rozumowania. Sądzę, że w jednym i drugim przypadku, zazwyczaj mamy do czynienia ze sposobem „odczuwania przeszłości” badacza¹. Należy przyznać, że wymienione powyżej możliwości interpretacji są tak naprawdę nieweryfikowalne i w zasadzie sceptycy (interpretacji „kultowych”²) dążący do wyjaśnienia omawianych znalezisk, wyłącznie na zasadzie odpadków i przypadkowych zgub, często nie dysponują lepszymi argumentami – poza intuicją – niż badacze chętnie widzący w omawianych artefaktach pozostałości dawnych działań rytualnych, obrzędowych, zwyczajów o charakterze magicznym czy szerzej związanych z dawnymi miejscami „kultu”. W interesującym nas wycinku minionej przeszłości nie ma chyba złotego środka, który mógłby pomóc w ocenie, z jakiego powodu dany przedmiot znalazł się w wodzie. Należy podkreślić, że przedmiot, który z pozoru może wydawać się odpadem, mógł zostać wrzucony tam w celach rytualnych. Na taką możliwość naprowadza nas informacja odnosząca się do ostatnich pogan Europy – ugrofińskich Maryjczyków – którzy składali zwierzęta w ofierze matce-wodzie, uprzednio jednak spożywali je podczas

¹ Uważam, że mimo oczywistego dążenia badaczy do obiektywizmu to właśnie „odczuwanie przeszłości” ma wpływ na dobór zastosowanej metodologii przez uczonego, co w konsekwencji może być przyczyną powstania zupełnie odmiennych wizji przeszłości, czego najlepszym przykładem są powstałe przed blisko czterdziestoma laty dwa skrajnie różne przedstawienia wiary dawnych Słowian, które wyszły spod pióra dwóch wybitnych mediewistów: Henryka Łowmiańskiego (1979) i Aleksandra Gieysztor (1982).

² Ze względu na tendencję nadużywania tego terminu w polskiej archeologii używam cudzożyłowa .

obrzędowej uczty, zaś dopiero ich resztki zatapiano w wodzie (Moszyński 1967b, s. 509).

Niezbędne jest ustalenie pewnych kryteriów, które mogłyby pomóc w określeniu ewentualnych przyczyn znalezienia się konkretnych zabytków w wodzie. Niemilitarne zguby powinny charakteryzować się dość swobodnym rozrzutem (np. wzdłuż mostów i innych miejsc, gdzie ich wydobywanie było niemożliwe lub utrudnione) oraz różnorodną wielkością przedmiotów – raczej powinny być to przedmioty drobne i noszone na co dzień (w tym ozdoby, np. pierścionki, kabłączki skroniowe). W wypadku odpadów i śmieci sytuacja wydaje się podobna, choć powinny im towarzyszyć liczne potłuczone naczynia i odpady konsumpcyjne, przy czym takie zabytki mogą się koncentrować przede wszystkim w bliskości osiedli ludzkich – np. w strefie litoralnej bezpośrednio przy nadwodnych osadach – odpady mogły być wyrzucane z pomostów i mostów.

Część zgub może znajdować się w wodzie w wyniku walk, co jest zwłaszcza prawdopodobne, kiedy odkrywano są większe ilości uzbrojenia pochodzącego z tego samego okresu. Jednak w tym przypadku poza uzbrojeniem zaczepnym (powszechnym np. w wodach jeziora Lednicy, tj. topory bojowe, miecze, groty oszczepów i włóczni) powinny zalegać dość liczne elementy ochronne (warto podkreślić - rzadko wydobywane z okolicy Ostrowa Lednickiego kolczugi, elementy tarcz, szyszaki), szczątki ludzkie; ponadto częstym znaleziskiem powinny być groty strzał (posyłanych przez obrońców grodu), których w Lednicy, mimo zakrojonych na szeroką skalę podwodnych badań archeologicznych, odkryto zaledwie kilka. Nawet jeżeli założymy, że brak większych ilości uzbrojenia defensywnego wynikał z wybrania ich z wody po bitwie (np. ciała i drewniane tarcze mogły nie tonąć zbyt łatwo), to jednak w tym kontekście trzeba się zastanowić nad brakiem grotów strzał – czy wszystkie

pływały po tafli wody i zostały później zabrane? Moim zdaniem interpretacja „bitewna” znalezisk broni o ofensywnym charakterze z Ostrowa Lednickiego (jak i innych analogicznych stanowisk) jest prawdopodobna, to jednak nie udowodniona. Warto pamiętać o dużych ilościach innych, różnorodnych wczesnośredniowiecznych przedmiotów wydobytych z jeziora Lednicy (zob. *Wczesnośredniowieczne mosty* 2000, 2014). Analogicznie, jak znaleziska lednickie (Wilke 2006), jako pozostałości działań zbrojnych interpretowane są znaleziska militariów z okolic mostu prowadzącego do grodziska w Behren-Lübchin na terenie Meklemburgii, które uznaje się za pozostałości po zdobyciu grodu Chocimira przez Duńczyków w 1171 roku (Schuldt 1965).

Znaczych problemów dostarcza interpretacja wodnych depozytów jako pozostałości po różnych działaniach o charakterze religijnym. Takie przesłanki pozwala widzieć etnografia, która w środkowej i wschodniej Europie odnotowała przykłady wrzucania do wody różnych obiektów, a także zwierząt lub ich szczątków np. podczas budowy lub naprawy mostów (Moszyński 1967b, s. 508-509). Pod wyczuwalnym wpływem prac M. Eliadego na możliwości takiej interpretacji znalezisk archeologicznych wskazywał już Z. Rajewski (1974), a obecnie głównym propagatorem takich możliwości interpretacyjnych jest W. Chudziak, który ostatnio poświęcił kilka rozpraw i przyczynków odnoszących się do tej tematyki, gdzie sądzi, że depozyty wodne mogły mieć związek z „symboliką kosmologiczną” (Chudziak 2005, 2013a, 2013b). Moim zdaniem istotny argument na rzecz obrzędowego deponowania we wczesnym średniowieczu uzbrojenia o charakterze ofensywnym, przyniosły ostatnio badania w Lubanowie na Pomorzu Zachodnim, gdzie w niewielkim jeziorze odkryto grupę grotów broni drzewcowej (bez współtowarzyszących zabytków z epoki), które raczej nie

mogły stanowić pozostałości dawnego starcia zbrojnego (Nowakiewicz 2016).

Musimy się liczyć, że omawiane przedmioty trafiły do wody w podobnym czasie w wyniku wszystkich omówionych powyżej sytuacji. W istocie odróżnienie przedmiotów, które są świadectwem jednej z wymienionych czynności jest w zasadzie niemożliwe, jednak przy grupach zabytków pochodzących z wody, możemy konstruować mniej lub bardziej wiarygodne modele interpretacji, korzystając często spoza archeologicznych źródeł wiedzy.

W tym poniższym przyczynku chciałbym bardziej szczegółowo omówić grupę jednego rodzaju znalezisk – średniowiecznych sierpów. Problematyce tej poświęcono już osobny przyczynek badawczy (Chudziak 2005), który można aktualnie uzupełnić o nowe dane.

ŚREDNIOWIECZNY SIERP

Sierp to oczywiście narzędzie żniwne, które w życiu rolniczej ludności słowiańskiej jeszcze w pierwszych dekadach XX wieku, miało wyjątkowe znaczenie – co wynikało przede wszystkim z jego roli podczas żniw. Od efektu tych kluczowych dla życia wiejskiej społeczności prac gospodarskich, zwińcających roczny cykl uprawy ziemi, zależny był los rolników. Sierpy oczywiście służyły przede wszystkim do żęcia zboża, towarzyszyły one społecznościom rolniczym od zawsze i straciły na znaczeniu w istocie dopiero w ciągu ostatnich 100 lat – zastąpione wpięrow przez kosy i ostatecznie przez kombajny. Nie dziwi w związku z tym, że dookoła okresu zbioru zbóż, utworzyły się niezliczone zasady i nakazy, od spełnienia których miał zależeć los konkretnych grup ludzkich. Dotyczy to w znacznym stopniu także sierpów, z którymi obchodzenie się wymagało szczególnej dbałości, zaś w obrębie gospodarstwa przedmioty te

często cieszyły się szczególnym poważaniem (zob. np. Moszyński 1928, s. 60), zaś samo słowo „sierp” dało nazwę „sierpniowi” jednemu z letnich miesięcy, którą to używa prawie cały świat słowiański (Moszyński 1967b, s. 148–149). Godnym podkreślenia jest fakt, że w przeszłości obowiązek żęcia zboża spoczywał przede wszystkim na kobietach, choć i mężczyzną nie był on obcy (Hensel 1987, s. 66–67)³.

W celu zilustrowaniu podejścia do sierpów pośród ludności wiejskiej sprzed około stulecia warto podać kilka przykładów dotyczących obchodzenia się z nim, jak np. gromadzenie się ludności wiejskiej przed rozpoczęciem żniw na nabożeństwach wraz z sierpami, które niejednokrotnie były wówczas święcone. Ciekawy zwyczaj znamy ze wschodniej Małopolski, gdzie żniwiarz rozpoczynając żniwa, w pierw sierp musiał rzucić na ziemię, a dopiero następnie mógł go wziąć do ręki. Innym zwyczajem, notowanym w różnych regionach Polski, było podawanie sierpa przez żniwiarkę, nie bezpośrednio z ręki do ręki, lecz przez uprzednio położenie go na ziemi. Ponadto znane są różne zwyczaje polegające na rzucaniu sierpów na ziemię u Słowian południowych. Zabiegi te miały chronić przed skałeczeniem (Bystron 1916, s. 33, 261). Podczas obrzędowego obiadu na Podlasiu, który odbywał się na ściernisku bezpośrednio po zakończeniu żniw, sierp wedle nakazu musiał być zawieszany nad ziemią, której w tym czasie nie mógł dotknąć (Gaweł 1998, s. 212). Jeden z objawów szczególnego poważania tych przedmiotów znamy ze wschodniego Polesia, gdzie sierpy miały swoje osobne miejsce w domu (Moszyński 1928, s. 60), a nawet w Wielkopolsce sierpy były wieszane w sieni domu

³ Należy podkreślić, że źródła ikonograficzne z młodszych faz średniowiecza, tj. np. Biblia Weliśława czy Zwierciadła Saskie, ukazują również mężczyzn używających sierpów. Znaleźiska sierpów we wczesnośredniowiecznych grobach kobiet i mężczyzn, nie mogą być w tym wypadku raczej przydatne, gdyż pełniły one w pochówku niejednoznaczną funkcję i niekoniecznie były tam wkładane jako własność zmarłego (zob. Janowski, Kurasiński 2010).

(Dydowiczowa 1960, s. 175). Ponadto były wykorzystywane w celach nieużytecznych, np. dziewczęta z nadnarwiańskich wsi wykorzystywały je do wróżb odnośnie zamążpójścia, rzucając nimi za siebie (Gloger 1876, s. 378). Sierpy pełniły również funkcję apotropeiczną, np. zatknięte na drzwiach białoruskich obór miały je chronić przed wiedźmami w niesamowitą noc przesilenia letniego (Moszyński 1967b, s. 310), zaś jeszcze w XIX w. na Kujawach chroniły przed powrotem zmarłych (upiorów) do świata żywych (Łysiak 1993, s. 45; por. Janowski, Kurasiński 2010). Należy przypomnieć, że zastępowanie sierpów przez kosy (co we wschodniej Polsce odbywało się dopiero w okresie międzywojennym) spotykało się z negatywną reakcją, zwłaszcza starszej generacji ludności wiejskiej, wedle której miało to mieć m.in. negatywny wpływ na tradycyjne zwyczaje (Gaweł 1998, s. 199).

Wczesnośredniowieczne sierpy słowiańskie pod względem archeologicznym to dość jednolita, choć mało zbadana, kategoria zabytków. Do dziś obowiązujący system typologiczny sprzed ponad pół wieku autorstwa czeskiej archeolog Magdaleny Berenovej, która podzieliła wczesnośredniowieczne słowiańskie sierpy na 3 podstawowe typy. Do typu A zaliczyła sierpy z niewyodrębnionym trzonkiem. Istotne są bardzo sierpy typu B – z wyodrębnionym trzonkiem na rękojeść i o dość szerokim ostrzu, mierzące zazwyczaj około 30–40 cm długości – które to powszechnie występują na ziemiach zachodniosłowiańskich (zwłaszcza podtyp I). Ostatnią kategorią omawianych zabytków jest typ C, do którego przynależne są sierpy składane. Późnośredniowieczne sierpy charakteryzują się zdecydowanie większymi wymiarach i wykazują formę ujednoliconą w obrębie Europy (Berenová 1957).

SIERP W WODZIE

Niezwykle interesujący jest fakt częstego zalegania sierpów w toni jezior, odkrywanych w pobliżu wczesnośredniowiecznych, znajdujących się na wyspach lub półwyspach, osad przy prowadzących do nich mostach, na obszarze dawnej Słowiańszczyzny północno-zachodniej: w Brandenburgii, Meklemburgii, Pomorzu, Wielkopolsce i ziemi lubuskiej. Zaproponowano łącznie tych znalezisk z intencjonalnym ich zatapianiem, co miałoby być wynikiem myślenia „magiczno-mitycznego” dawnych ludzi, zapewne w związku z epifanią akwaticzną (Chudziak 2005, 2013a; Chudziak, Kaźmierczak, Kowalewska, Niegowski 2015). Należy przyznać, że w ostatnich latach uzyskaliśmy bogatą bazę źródłową dotyczącą omawianych znalezisk (zwłaszcza: Wczesnośredniowieczne mosty 2000, 2014; Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011, 2016).

Zasadniczo z dalszej analizy należy wyłączyć znaleziska półkosków, których główna funkcja była raczej inna niż narzędzia żniwnego i służyły do koszenia traw (Moszyński 1967a, s. 208), w związku z czym sądzę, że mogły pełnić inną rolę w „magiczno-mitycznym myśleniu” dawnych ludzi (podobnie jak inaczej traktowano sierp niż kosę w nieodległych czasach żywej kultury ludowej). Należy jednak zastanowić się nad problemem bardzo rzadkich, ale niezwykle efektownych zabytków określanych w literaturze zazwyczaj jako sierpy składane lub kosery, których ostrze – podobnie jak we współczesnym scyzoryku – chowało się do oprawy rogowej lub drewnianej, zazwyczaj bogato zdobionej. Tego typu przedmioty odkryte na ziemiach wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny północno-zachodniej znane są nieomal wyłącznie z ważnych stanowisk dla archeologii wczesnego średniowiecza, tj. Biskupin, Gniezno, Ostrów Lednicki, Santok – i co intrygujące – w zasadzie są one znane tylko w regionie działalności wczesnopiastowskiej

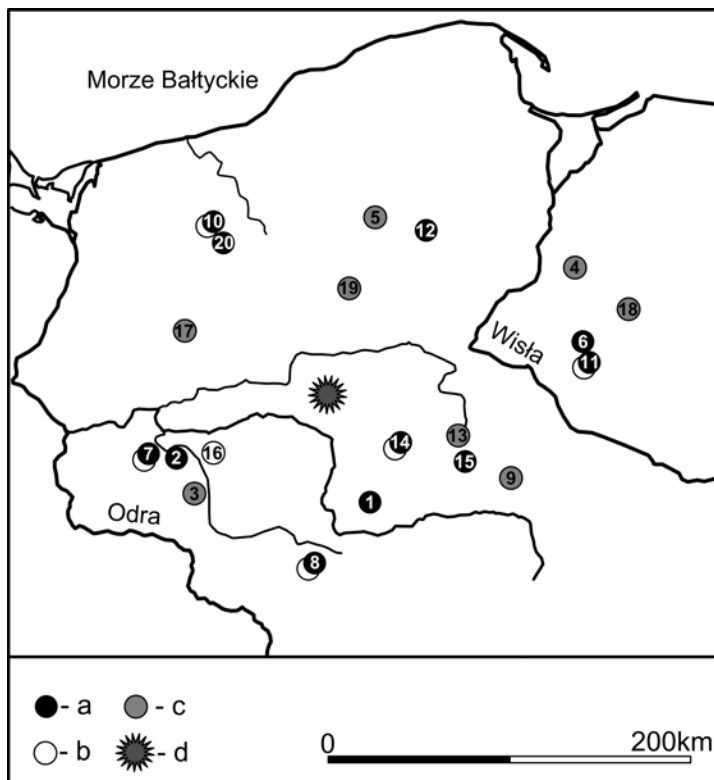
(Rajewski 1948; Stattler 1968; Sawicki 2017). Powszechnie interpretuje się takie przedmioty jako ekskluzywny atrybut konnego wojownika, który miał służyć do cięcia zielonki dla wierzchowca podczas postoju⁴ (Stattler 1962, s. 331; Hensel 1987, s. 65–66). Moim zdaniem może, choć nie musi, być to jedyna poprawna interpretacja. Trzeba podkreślić, że wedle analogii etnograficznych, sierpy do koszenia traw czy trzciny miały często ostrza gładkie (Moszyński 1967a, s. 205), zaś wydaje się, że składane sierpy zazwyczaj mają ostrza ząbkowane, a więc podobnie jak sierpy do żęcia zboża. Być może wysoko urodzone osoby, które uczestniczyły w żniwach mogły potrzebować sierp adekwatny dla swojego statusu; a składane sierpy mogły się do takiej roli nadawać. Na uczestnictwo wysoko urodzonych w żniwach wskazują dwunastowieczne *Żywoty św. Ottona z Bambergu*, które informują o osobistej inauguracji i uczestnictwie w żniwach przez pomorską wdowę – osobę z najwyższych lokalnych elit (*The Life of Otto 1920*, s. 58–59)⁵.

Wczesnośredniowieczne sierpy (lub ich fragmenty), zostały odkryte w akwenach północno-zachodniej Polski w co najmniej 11 miejscach (ryc. 1 a), a ich łączna liczba wynosi 67 (Rajewski 1974; Szulta 2000; Abramów 2010; Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011, 2016; Radka 2014)⁶. Największy ich zbiór pochodzi z położonego w Wielkopolsce Ostrowa Lednickiego, skąd znany jest ich aż 32. Ponadto 9 sierpów odkryto w Nętynie, po 5 w Chycinie i Łoniewie, 3 sierpy zaś w Ostrowitem, Powidzu

⁴ Takim podobnym atrybutem, czy wręcz gadżetem, mogą być też bogato ornamentowane pojemniki rogowe – domniemane solniczki – również odkrywane na stanowiskach archeologicznych, będących pozostałością działalności ówczesnych elit (por. Tesch 2007; Matuszewska-Kola 2014, s. 242).

⁵ Warto zaznaczyć, że taką inaugurację żniw, szczególnie, bo połączanym sierpem, dokonywał w początkach XIX w. hrabia Ignacy Ścibor-Marchocki w swoich dobrach na Podolu (Krauze 1876, s. 338), choć nie wiadomo jaką genezę miał ten zwyczaj.

⁶ Niewykluczone, że znalezisk jest w istocie więcej – podane wyniki dotyczą danych zebranych w wyniku wstępnej kwerendy.

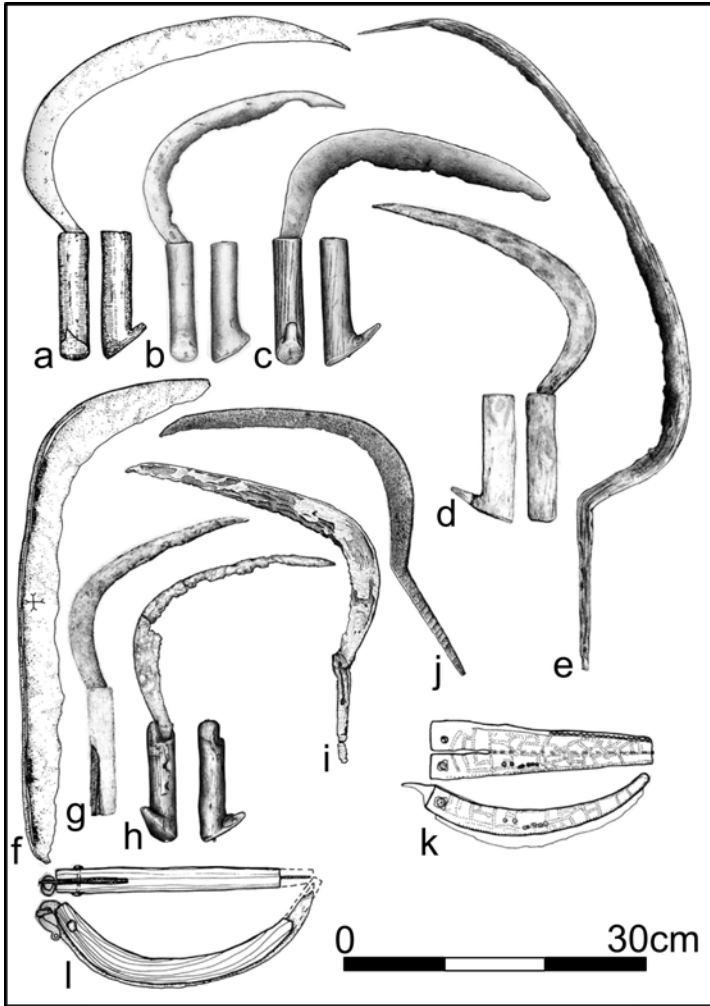


Ryc. 1 Rozmieszczenie znalezisk średniowiecznych sierpów w jeziorach Polski północno-zachodniej (oprac. B. Tietz). a – sierpy wczesnośredniowieczne; b – półkoski wczesnośredniowieczne; c – sierpy późnośredniowieczne; d – Połajewo (miejsce zapisu podania); 1 – Bnin; 2 – Chycina; 3 – Grodziszcz; 4 – Gruta; 5 – Gwieździn; 6 – Hornówek; 7 – Lubniewice; 8 – Łoniewo; 9 – Mikorzyn; 10 – Nętno; 11 – Niedźwiedź; 12 – Ostrowite; 13 – Ostrowite Trzemeszeńskie; 14 – Ostrów Lednicki; 15 – Powidz; 16 – Pszczew; 17 – Raduń; 18 – Szczuka; 19 – Zalesie; 20 – Żółte.

i Żółtym, co najmniej 2 odkryto w Bninie, w Niedźwiedziu odkryto 2 sierpy, zaś w Hornówku tylko pojedynczy egzemplarz.

Niemalże wszystkie sierpy, które były zachowane dostatecznie dobrze, aby określić ich kształt należy przyporządkować do typu B I wg Berenovej (38 sztuk; ryc. 2 a, b, c, d, g, h), z czego – nieco nietypowym kształtem – odznacza się sierp z Chyciny (ryc. 2 c). Sierpy składane znamy tylko z Ostrowa Lednickiego, gdzie w wodzie jeziora Lednicy odkryto 3 zabytki tego rodzaju (ryc. 2 k, l). Ponadto te narzędzia żniwne odkrywane są również na stanowiskach położonych na obszarze dawnej Słowiańszczyzny połabskiej, zwłaszcza w Meklemburgii, gdzie odkryto je m.in. przy moście prowadzącym do słowiańskiego grodziska w Behren-Lübchin, przy którym znaleziono 8 sierpów (Schuldt 1965, s. 99-100) oraz przy wschodniej części wyspy Fischerinsel na jeziorze Tollensesee (Schmidt 1984, s. 51) (ryc. 2 i, j). Intrygującą także dość licznie znajdowane średniowieczne sierpy w rzekach Pomorza Przedniego, skąd pochodzą również elementy średniowiecznego uzbrojenia (Anders 2017, mapa 7). Należy dodać, że zdecydowanie rzadszym znaleziskiem są wczesnośredniowieczne półkoski (ryc. 1b), których odkryto co najmniej 17, z czego aż 9 pochodziło z Ostrowa Lednickiego (ryc. 2 f), a ponadto znane są z Lubniewic, Łoniewa, Nętna, Niedźwiedzia i Pszczewa. Warto zaznaczyć, że wszystkie odkrycia omawianych sierpów zostały dokonane w kontekście innych, mniej lub bardziej licznych, znalezisk – głównie militariów i przedmiotów codziennego użytku. Często odkrywano je w bezpośredniej okolicy przepraw mostowych, zbudowanych zwłaszcza w 2. poł. X w. (ryc. 3, 4) i 1. poł. XI w. Ponadto jeden z sierpów w Żółtym wchodził w skład przypuszczalnej ofiary zakładzinowej (Chudziak 2005, s. 210-212).

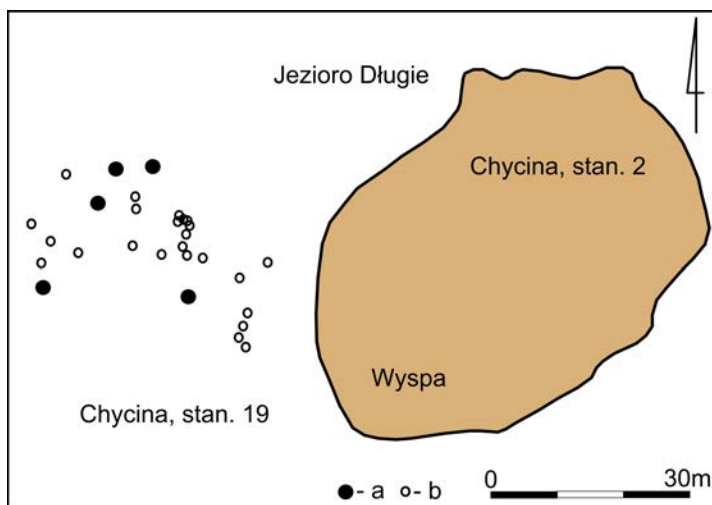
Kilkanaście lat temu W. Chudziak (2005), dysponując mniejszą bazą źródłową wysunął pogląd, że odkrywane w wodzie wczesnośredniowieczne sierpy mogą być pozostałością różnorodnych czynności o charakterze magicznym.



Ryc. 2. Przykłady dobrze zachowanych średniowiecznych sierpów i półkoska z jezior dawnej północno-zachodniej Słowiańszczyzny (oprac. B. Tietz); a, f, k, l – Ostrów Lednicki (za: Szulca 2000; Radka 2014); b, c – Chycina (za: Chudziak, Kaźmierczak, Kowalewska, Niegowski 2015); d, g – Nętno (za: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2011); e – Mikořzyn (za: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2016); h – Źółte (za: Chudziak, Kaźmierczak, Kowalewska, Niegowski 2015); i – Behren-Lübchin (za: Schuldt 1965); j – Fischerinsel (za: Schmidt 1984).



Ryc. 3. Widok na miejsce odkrycia sierpów na dnie jeziora. Chycina woj. lubuskie, stan. 2 (wyspa) i 19 (jezioro), (fot. B. Tietz).



Ryc. 4. Położenie sierpów (a) w Jeziorze Długim (Chycina, stan. 19) względem odkrytych pali z 2. poł. X w. (b) i osady wczesnośredniowiecznej (Chycina stan. 2) (oprac. B. Tietz) (wg Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2016).

Przede wszystkim uznał za prawdopodobne to, że wspomniane znaleziska stanowiły środki apotropeiczne w celu „przeciwdziałania” np. wodnym demonom⁷ i/lub stanowią one ofiary wotywnie symbolizujące płody rolne i urodzaj.

Oczywiście należy brać pod uwagę, również bardziej prozaiczne tłumaczenie tych znalezisk. Należy zwrócić uwagę, że sierpy ząbkowane wykorzystywano jako sierpy żniwne⁸, zaś gładkie używane były m.in. do sieczenia trzciny i sitowia (choć z pewnością istniały odstępstwa od tej reguły). Te ostatnie przedmioty służące rybakom i nazywane rzezakami, używane były jeszcze niedawno np. w Wielkopolsce (Chmielewski 1960, s. 317–318). Zapewne w przypadku, gdy mówimy o sierpach o gładkich ostrzach znalezionych dość blisko linii brzegowej, możemy mieć do czynienia z przedmiotami zgubionymi podczas powyższych czynności. Ciężiej wyobrazić sobie zaś większą ilość zgub przedmiotów żniwnych. Niestety ze względu na zazwyczaj złe zachowanie części tnących sierpów, nie ma możliwości dokładnej oceny, ile spośród tych przedmiotów mogło mieć charakter żniwny; niestety tylko niektóre sierpy mają wyraźnie zachowane ząbkowanie, np. znany z Nętna (Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2016, ryc. 164 b). Z kolei w kwestii oceny, które sierpy są pozostałością przedmiotów zużytych i wyrzuconych jako śmieci do wody, możemy się jedynie domyślać, że jakaś część silnie zniszczonych, fragmentarycznie

⁷ K. Moszyński (1967b, s. 369) pisał: *Woda – nawet w najmniejszych ilościach! – jest pospolitą siedzibą, czy powiedzmy, ulubionym mieszkaniem dusz lub demonów*. W każdym razie w polskim folklorze wierzenia w demony wodne były dość znacznie rozpowszechnione, (por. Łysiak 1993, s. 104-112; Bohdanowicz 1995), więc prawdopodobne, że i w dawniejszych czasach woda zamieszkała była w wyobraźni mieszkańców nadwodnych osad, najróżniejszymi istotami.

⁸ Podkreślają to m.in. wspomniane już źródła ikonograficzne z dzieł tj. Biblia Welisława czy Zwierciadło Saskie. Ponadto warto wspomnieć, że w Bułgarii nazwa „sierp” była zarezerwowana właśnie dla okazów ząbkowanych (Wakarelski 1965, s. 15).

zachowanych przedmiotów, mogła mieć charakter odpadowy⁹. Ponadto sierpy mocowane na długich drzewcach mogły być wykorzystywane w walkach, na co wskazuje przekaz Saksa Gramatyka. Taką interpretację odnośnie znalezisk sierpów z okolicy mostu z Behren- Lübchin wysunął E. Schuldt (1965, s. 100), w takim wypadku podobnie można interpretować szereg innych znalezisk sierpów i półkosków współwystępujących wraz z wczesnośredniowiecznymi militariami.

Myślę, że w odniesieniu do wspomnianej hipotezy W. Chudziaka, warto przetoczyć niezauważoną dotąd przez archeologów treść podania z północnej Wielkopolski, zanotowanego w miejscowości Połajewo (Knoop 1894, s. 739): Przed laty dziewica orała nad jeziorem dwoma wołami. Przelekły się one, skoczyły do wody i wciągnęły za sobą dziewicę. Szukano zwłok daremnie. Wreszcie dano znać z Margonina, że je znaleziono w jeziorze tamtejszym. Woda zaniósła je tam podziemną drogą. Zrozpaczona matka, szukając córki, rzuciła do jeziora sierp, który właśnie miała w dłoni i odtąd jezioro zaczęło zarastać. Miejsce to nazywa się „wielkie jezioro”¹⁰. Dzięki szczegółom topograficznym przekazany przez O. Knoopa możliwe jest dokładne zlokalizowanie tego miejsca, określonego na mapie Południowych Prus Gillego z samego pocz. XIX w., jako „wielkie bagno”¹¹.

Motyw oracza (mężczyzny), który wraz z wołami lub końmi zostaje pochłonięty przez jedno jezioro, po czym zostaje odnaleziony w innym, mniej lub bardziej od niego oddalonym, był dość powszechnie znany na terenie Wielkopolski (zob.

⁹ Oczywiście fragmentaryczność przedmiotów może wynikać z procesów podepozycyjnych; nie jesteśmy jednak w stanie odpowiedzieć, na ile chętnie człowiek sprzed tysiąclecia pozbywał się przedmiotów żelaznych, zamiast wtórnie wykorzystywać je np. do przetopienia.

¹⁰ Pełna wersja niemieckojęzyczna, zob. Knoop 1893, s. 38.

¹¹ Zob. https://www.sggee.org/research/gilly_maps/B1.jpg (dostęp: 30.11.2018).

Łysiak 1993, s. 171–172). Na tle jednak tych podań intrygujące jest to, że w połajewskim przekazie mamy do czynienia z dziewicą orzącą pole za pomocą pary wołów, która staje się ofiarą jeziora. Być może elementy te mogą wskazywać na pewne cechy szczerkowo zachowanego mitu lub przejawiającego pewne cechy dioskuryczne. Przy różnych czynnościach obrzędowych świata słowiańskiego znane jest symboliczne oranie przy pomocy dziewic, pary wołów czy bliźniaków, a nawet składanie ofiar z pary wołów (por. np. Kowalik 2014, s. 203–4, 308–9, 390, 394, 441). Intrygujący w omawianym podaniu jest motyw matki, która niejako mści się (?) za śmierć córki i rzuca w toń jeziora sierp, co powoduje jego zaniknięcie. Pochłaniający dziewicę z wołami żywioł wody, został ujarzmiony za pomocą sierpa, bez wątpienia będącym tu atrybutem żywiołu ziemi. Zapewne dziewiętnastowieczny przekaz ludowy zawiera kilka dawniej niezależnych wątków narracyjnych, pod względem pierwotnego znaczenia treści niezrozumiałych zapewne już przez informatora O. Knoopa¹².

Biorąc pod uwagę, iż wątek wrzucenia przez kobietę sierpa do jeziora, może być reliktem jakiegoś dawnego zwyczaju lub obrzędu, praktykowanego dawniej przez Słowian, warto zastanowić się, czy istnieją jakieś przesłanki wskazujące na to, iż faktycznie może być on reliktem tego typu zachowań ludzkich z okresu wczesnego średniowiecza. Przetrwanie w przekazie ludowym motywu wrzucania sierpa do jeziora bezpośrednio z czasów wczesnego średniowiecza w XIX w., oczywiście jest nierealne; chyba, że ten zwyczaj/obrzęd praktykowany był także w czasach późniejszych. Zakładając, że faktycznie przynajmniej część z omawianych sierpów wczesnośredniowiecznych znalazła się w wodzie w wyniku czynności obrzędowych,

¹² Osobiście nie dysponuję odpowiednimi kompetencjami, aby szczegółowo analizować podanie; uważam jednak, że zasługuje ono na specjalistyczną analizę.

możemy domniemywać – w duchu myśli długiego trwania – że z podobnych pobudek znalazły się w wodzie przynajmniej niektóre z sierpów późnośredniowiecznych. Sierpów takich odkryto co najmniej 9 na 8 stanowiskach (ryc. 1 c) tj. Grodziszcz, Gruta, Gwieździn, Mikorzyn (ryc. 2 e), Ostrowite Trzemeszeńskie, Raduń, Szczuka i Zalesie; należy przy tym jednak pamiętać, że penetracje podwodnych stanowisk późnośredniowiecznych wydają się być mniej zaawansowane. Ciekawe jest zestawienie znalezisk wczesno- i późnośredniowiecznych sierpów odkrytych na dnach jezior (ryc. 1 a, c), z miejscem zanotowania podania, które znajduje się w ich centrum (ryc. 1 d). Jeśli to przypuszczenie jest słuszne to powstanie omawianego wątku w podaniu (chyba co najmniej w XVIII w., skoro w początku XIX w. jezioro już nie istniało) jest w perspektywie czasowej zdecydowanie bliżej młodszego horyzontu sierpów znajdujących się w wodzie.

Podsumowując powyższe rozważania, uważam za bardzo prawdopodobne, iż przynajmniej część znalezisk średniowiecznych sierpów znalezionych w wodzie południowobałtyckich jezior, może być pozostałością różnych czynności obrzędowych, związanych m.in. z płodnością ziemi, ale i z innymi czynnościami o charakterze magicznym¹³. Warto podkreślić, zanotowane w XIX i w pocz. XX w. szczególne znaczenie sierpów wśród społeczności wiejskiej, którym towarzyszyły liczne, uswięcone tradycją nakazy i zwyczaje. Zapewne często ich metryka była zdecydowanie starsza niż dokonane przed stuleciem ich utrwalenie na piśmie – nie można wykluczyć, że pierwotne znaczenie

¹³ Chociażby można zasygnalizować możliwości czynienia wróżb za pomocą rzucania sierpów (por. przykład rzucania sierpami przez dziewczęta nadnarwiańskie) – już w VI w. Prokopiusz z Cezarei zanotował, że Słowianie oddają (...) część rzekom, nimfom i innym jakimś duchom i składają ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wróżby (Chudziak 2005, s. 212), zaś jeszcze nie tak dawno przecież czyniono wróżby na podstawie rzucanych rzeczy do wody (Moszyński 1967b, s. 392).

różnych wykonywanych przez ludność wiejską czynności (w XIX w.) w istocie było już przez nich niezrozumiałe. Ponadto należy podkreślić fakt, że sierpy były szczególnie poważane, w związku z czym nie można było ich traktować jak innych narzędzi gospodarskich. Stąd można przypuszczać, że zużyte sierpy mogły podlegać innym regułom, niż pozostałe odpady¹⁴. Pogląd ten może być wsparty przetoczonym podaniem, którego jednym z kluczowych momentów jest wrzucenie do wody sierpa przez matkę pochłoniętej przez jezioro dziewczyny. Oczywiście nie można wykluczyć również apotropeicznych przyczyn wrzucania tych narzędzi żniwnych do wody (a w tym wypadków także półkosków i militariów), jednak powyższa analiza nie przyniosła na ten temat nowych danych, ponad omówione dawniej (Chudziak 2005). Oczywiście także (a może przede wszystkim) sierpy trafiały do wody jako śmieci lub jako zagubione rzezaki do wycinania trzciny, a nawet jako broń „kosynierów”. Niestety, trzeba pesymistycznie stwierdzić, iż zapewne nigdy nie będziemy mieli możliwości jednostkowej oceny, z jakiego powodu sierp (a także inny przedmiot) znalazł się w wodzie.

BIBLIOGRAFIA

Abramów J.

- 2010 *Ślady osadnictwa wczesnośredniowiecznego na zachodnim brzegu Jeziora Powidzkiego w świetle badań archeologicznych*, [w:] *Archeologia Jeziora Powidzkiego*, red. A Pydyn, Toruń.

¹⁴ Oczywiście należy pamiętać, iż do domniemanych celów obrzędowych ludzie mogli wykorzystywać przedmioty nie nadające się do dalszego użytku.

Anders J.

- 2013 *Früh- und hochmittelalterliche Flussfunde in Nordostdeutschland*, Bonn.

Archeologia Jeziora Powidzkiego

- 2010 *Archeologia Jeziora Powidzkiego*, red. A. Pydyn, Toruń.

Berenová M.

- 1957 *Slovanské žňové nástroje v 6-12 století*, Památky archeologické XLVIII.

Bohdanowicz J.

- 1995 *Demony wodne w polskim folklorze (ujęcie przestrzenne)*, [w:] *Rzeki. Kultura-cywilizacja-historia*, t. 4, red. J. Kułtuniak.

Blume E.

- 1912 *Die germanischen Stämme und die Kulturen zwischen Oder und Passarge zur römischen Kaiserzeit*, Würzburg.

Bystron S.

- 1916 *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków.

Chmielewski S.

- 1960 *Rybołówstwo* [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. III, red. J. Burszta, Poznań.

Chudziak W.

- 2005 *Z badań nad funkcją społeczną sierpów i półkosków na ziemiach słowiańskich we wczesnym średniowieczu*, Archaeologia Historica Polona, tom 15/2.
- 2013a *Wyspy w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Słowian zachodnich*, [w:] *Wioski i parafie*, red. M. Brzostowicz, M. Przybył, J. Wrzesiński, Poznań-Łąd.
- 2013b *Związki przędzalnictwa i tkactwa z symboliką kosmologiczną Słowian zachodnich – depozyty wodne z Jeziora Zarańskiego*, [w:] *Z badań nad kulturą społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogusławowi Gedidze*, red. J. Kolenda, A. Mierzwiński, S. Moździoch, L. Żygadło, Wrocław.

**Chudziak W., Kaźmierczak R.,
Kowalewska B., Niegowski J.**

- 2015 *Wyspy w przestrzeni mitycznej Słowian Zachodnich*, [w:] *Woda - żywioł ujarzmiony i nieujarzmiony*, red. A. Jaszewska, A. Michalak, Zielona Góra.

Chudziak W., Kaźmierczak R., Niegowski J.

- 2011 *Podwodne dziedzictwo archeologiczne Polski. Katalog stanowisk (badania 2006-2009)*, Toruń.
- 2016 *Podwodne dziedzictwo archeologiczne Polski. Katalog stanowisk (badania 2011-2015)*, Toruń.

Dydowiczowa J.

- 1960 *Wnętrze chatupy*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. III, red. J. Burszta, Poznań.

Engelhardt C.

- 1866 *Denmark in the early Iron Age illustrated by recent discoveries in the peat mosses of Slesvig*, Londyn.

Gaweł A.

- 1998 *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy żniwne na Białostoczczyźnie*, Lud 82.

Gieysztor A.

- 1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Gloger Z.

- 1876 *Zabobony rolnicze*, Biblioteka Warszawska II, z. V.

Górecki J.

- 2001 *Gród na Ostrowie Lednickim na tle wybranych ośrodków grodowych pierwszej monarchii piastowskiej*, Poznań.

Haupt (IN)

- 1909 *Der Kopf von Jankowo, Aus dem Posener Lande*, r. IV, sierpień.

Hensel W.

- 1987 *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa.

Janowski A., Kurasiński T.

- 2010 *Rolnik, wojownik czy „odmieniec”? Próba interpretacji obecności sierpów w grobach wczesnośredniowiecznych na terenie ziem polskich*, Acta Archaeologica Lodziensia 56.

Knoop O.

1893 *Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen*, Poznań.

1894 *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, Wisła VIII.

Kokowski A.

2005 *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzeniem Chrystusa do schyłku starożytności*, Warszawa.

Kowalik A.

2004 *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków.

Krauze F.

1876 *Podole (ciąg dalszy)*, Biblioteka Warszawska II, z. V.

Łowmiański H.

1979 *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.

Łysiak W.

1993 *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Międzychód.

Matuszewska-Kola W.

2014 *Przedmioty z kości i poroża, [w:] Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim, tom II, Mosty traktu poznańskiego*, red. A. Kola, G. Wilke, Kraków.

Moszyński K.

1928 *Polesie wschodnie*, Warszawa.

1967a *Kultura ludowa Słowian, tom I Kultura materialna*, Warszawa.

- 1967b *Kultura ludowa Słowian, tom II Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa.

Nowakiewicz T.

- 2016 *Miejsce ofiarne w Lubanowie: wczesnośredniowieczna faza użytkowania stanowiska?*, [w:] *Starożytne miejsca ofiarne w jeziorze w Lubanowie (d. Herrn-See) na Pomorzu Zachodnim*, red. T. Nowakiewicz, Warszawa.

Radka K.

- 2014 *Narzędzia rolnicze i gospodarskie, Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim, tom II, Mosty traktu poznańskiego*, red. A. Kola A., G. Wilke G., Kraków.

Rajewski Z.

- 1948 *Sierpy składane z okresu wczesnodziejowego*, *Slavia Antiqua* 1.
- 1974 *Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora*, *Slavia Antiqua* 21.

Sawicki T.

- 2017 *Wczesnośredniowieczny sierp składany z Gniezna – Jeziora Świętego*, *Rocznik Muzeum Początków Państwa Polskiego III*, red. T. Sawicki.

Schuldt E.

- 1965 *Behren-Lübchin. Eine spätslawische Burganlage in Mecklenburg*, Berlin.

Schmidt V.

- 1984 *Lieps. Eine slawische Siedlungskammer am Südufer des Tollensesees*, Schwerin.

Sikorski D. A.

2018 *Religie dawnych Słowian*, Poznań.

Słupecki L.

2006 *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Moździoch, Toruń – Wrocław – Warszawa.

Stattler E.

1962 *Zagadnienie funkcji sierpów składanych*, *Slavia Antiqua* 9.

Szulta W.

2000 *Narzędzia rolnicze i gospodarskie*, [w:] *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim, tom I, Mosty traktu gnieźnieńskiego*, red. Z. Kurnatowska, Lednica-Toruń.

Tesch S.

2007 *Cum grano salis – Salt and Prestige. Late Viking Age and Early Medieval T-shaped and Cylindrical Salt Containers*, [w:] *Cultural Interactions between East and West*, red. U. Fransson, M. Svedin, S. Bergerbrandt, F. Androshchuk, Sztokholm.

The life of Otto

1920 *The life of Otto Apostle of Pomerania 1060 - 1139 by Ebo and Herborus*, red. C. Robinson, Nowy Jork.

Trzeciecki M.

- 2016 *The emergence of the territorial state*, [w:] *The Past Societies. Polish Lands from the first evidence of human presence to the Early Middle Ages*, red. P. Urbańczyk, Warszawa.

Wakarelski C.

- 1965 *Etnografia Bułgarii*, Wrocław.

Wczesnośredniowieczne mosty

- 2000 *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim, tom I, Mosty traktu gnieźnieńskiego*, red. Z. Kurnatowska, Lednica-Toruń.
- 2014 *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim, tom II, Mosty traktu poznańskiego*, red. A. Koła, G. Wilke, Kraków.

Wilke G.

- 2006 *Próba interpretacji podwodnych odkryć militariów przy rezydencji pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim*, [w:] *Świat Słowian wczesnego średniowiecza*, red. M. Dworaczyk, A. B. Kowalska, S. Moździoch, M. Rębkowski, Warszawa.

ANTROPOMORFICZNE OKUCIE ORANTKI ZE STANOWISKA 3 W KAŁDUSIE (GM. CHEŁMNO). PRÓBA INTERPRETACJI

WPROWADZENIE

Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Kałdusie jest wyjątkowy pod wieloma względami. Stanowisko to podlegało wielokrotnie badaniom wykopaliskowym, prowadzonym przez toruński ośrodek archeologiczny, ale także przez środowisko łódzkie i pracowników Muzeum w Grudziądzu¹. Wyjątkowa jest nie tylko skala stopnia rozpoznania całego kompleksu osadniczego, ale również odkryte w trakcie tych badań zabytki archeologiczne. W artykule tym pragniemy poddać analizie jeden z przedmiotów odkrytych u stóp Góry św. Wawrzyńca – okucie antropomorficzne przedstawiające oranta/orantkę, które przez długi czas stanowiło znak rozpoznawczy Instytutu Archeologii UMK w Toruniu. Obejmować będzie ona

¹ Szczegółowe wyniki poszczególnych sezonów badawczych były wielokrotnie publikowane, m.in. w kolejnych tomach Sesji Pomorzoznawczej czy serii Mons Sanctii Laurenti.

rozważania nad wizerunkiem oranta/orantki w sztuce oraz symbolice wczesnochrześcijańskiej i wczesnośredniowiecznej, ale również studia nad źródłami pisanyymi i etnograficznymi. Informacje te, skonfrontowane z opisem formalnym zabytku oraz materiałem porównawczym z terenu Europy Środkowo-Wschodniej i Północnej, mają stanowić podstawę do interpretacji funkcji zabytku w systemie magicznym i religijnym wczesnego średniowiecza.

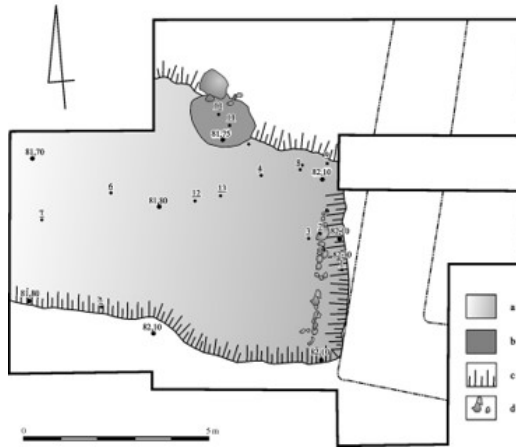
KONTEKST DEPOZYCJI

Okucie zostało odnalezione na stanowisku 3 w Kałdusie (gm. Chełmno). W trakcie badań prowadzonych w latach 1966-1988 odsłonięto relikty monumentalnej budowli murowanej o długości 36 m i szerokości 17 m. Świątynia została usytuowana bezpośrednio u północnego podnóża Góry św. Wawrzyńca. Osiłnione ruiny stanowiły zapewne pozostałości niezrealizowanej inwestycji budowlanej o formie trzyabsydowego kościoła z jedno- lub trójdzielnym korpusem nawowym. W części północno-wschodniej pozostałości budowli zalegały bezpośrednio na warstwach kultury łużyckiej, a w części zachodniej przecinały bezpośrednio nawarstwienia wczesnośredniowieczne z 4. ćw. X- 1. ćw. XI wieku. (faza V). Założenie kościelne zostało wydatowane na 2-3 ćw. XI w. (faza VI).

W zachodniej części budowli odkryto fundament, tzw. aneksu zachodniego. W spągu nawarstwień wczesnośredniowiecznych, poniżej aneksu zarejestrowano dużą nieckowatą jamę związaną najprawdopodobniej ze sferą wyobrażeń mityczno-sakralnych (ob. 4/98)² (Chudziak, Noryśkiewicz 2016, s. 28).

² Szczegółowa stratygrafia obiektu była przedmiotem pracy magisterskiej autorstwa Piotra Błędowskiego Wczesnośredniowieczny obiekt kultowy z grodziska w Kałdusie na Pomorzu Wschodnim (2004), obronionej w IA UMK w Toruniu.

Jej zasadniczą część stanowił stos kamieni polnych usytuowanych w naturalnym obniżeniu terenowym, w którym stwierdzono przyrodnicze świadectwa wysięku wód gruntowych (Chudziak, Noryskiewicz 2016, s. 28-29). W obrębie obniżenia terenu występowało kilka antropogenicznych przegłębień zapewne z 1 poł. X w. Młodszy od nich jest natomiast wspomniany stos kamienny o średnicy ok. 3 m i wysokości niespełna 1 m, zinterpretowany ze względu na strukturę oraz zawartość ruchomych materiałów źródłowych, jako ołtarz ofiarny. Nawiązujący do miejsc tego rodzaju znanych z terenów Skandynawii. Stos składał się z kamieni polnych, między którymi zalegały tysiące nasion czarnego bzu, datowanych metodą radiowęglową na 2 poł. X w. (1105 ± 25 BP) (Chudziak, Noryskiewicz 2016, s. 29). Na samym wierzchu stosu i w jego najbliższym sąsiedztwie występowały liczne węgle drzewne i spalenizna, a ponadto rozmaite szczątki roślinne, zwierzęce i ludzkie. Wśród resztek zwierząt, przeważały głównie kości bydła, owiec/kóz i koni. Natomiast wśród szczątków roślinnych zadokumentowano tysiące ziaren zbóż przede wszystkim żyta, przetrzymywanego zapewne w naczyniach ceramicznych, których liczne fragmenty odkryto w pobliżu konstrukcji kamiennej (1125 ± 40 BP). Podwyższona ilość fosforu sugeruje akumulację materiału organicznego. W związku z kontekstem kulturowym przyjęto, że zarejestrowany materiał może stanowić pozostałości po aktywności związanej ze sferą magiczno-sakralną. W tym samym kontekście występowały również kości ludzkie ze śladami podobnymi do tych, jakie spotyka się na kościach ćwiartowanych zwierząt. Czaszka męczyzny, która znajdowała się na wierzchu domniemanego ołtarza została datowana na wczesną epokę żelaza (2300 ± 35 BP), co nakazuje sądzić, że część kości zostało złożonych w tym miejscu wtórnie w okresie wczesnego średniowiecza. Całość kon



Ryc. 1. Kąldus, rzut poziomy tzw. warstwy z kośćmi oraz związanych z nią kamieni na tle zaprojektowanego przebiegu murów bazyliki. Legenda: a) kości zwierzęce; b) łuski rybie; c) kierunek nachylenia warstwy; d) kamienie; miejsca znalezienia przedmiotów: 1) łyżeczka kościana; 2) zapinka tarczowata; 3) krążek z poroża; 4) posrebrzany, brązowy kabłączek skroniowy; 5) pierścionek bursztynowy; 6) srebrna moneta; 7) srebrna moneta; 8) srebrna moneta; 9) brązowy kabłączek skroniowy; 10) srebrny kabłączek skroniowy; 11) ząb, amulet-wisiorek; 12) okucie brązowe – orantka; 13) pozłacana sprzączka brązowa (za: Chudziak 2003, ryc. 43).

strukcji przykryta została nieckowatą warstwą gliny (Chudziak, Noryskiewicz 2016, s. 31). Wyżej występowała warstwa spalenizny (warstwa 27; 990 ± 75 BP, 990 ± 60 BP, 1030 ± 70 BP), na której zalegał fundament kamienny tzw. aneks zachodni. Zbudowano go na planie regularnego czworoboku o wymiarach $4 \times 3,5$ m z wyodrębnioną częścią zachodnią nawiązującą do rozwiązań absydalnych. Bezpośrednio nad nim występowała warstwa zbitej gliny przykrytej utworem piaszczystym zawierającym elitarne przedmioty oraz kości zwierzęce (tzw. warstwa z kośćmi) (ryc.1). Odkryto tu przedmioty, które należy łączyć z kręgiem sztuki chrześcijańskiej, w tym analizowane w tej

pracy mosiężne okucie w formie modlącej się kobiety lub mężczyzny, liczne denary krzyżowe, zapinka oraz brosza tarczowata ze szklanym oczkiem pokrytym emalią w formie krzyża. W warstwie tej odnaleziono zostały również belemnity³, brązowy toperek-zawieszka⁴, a także dwa zęby dzika z przewierconymi otworami. Ze względu na kontekst kulturowy odkrycie związane jest ze sferą wierzeniową. Fundament kamienny przypisuje się reliktom świątyni chrześcijańskiej datowanej na XI w. Warstwę z kośćmi (XI/XII w. i 1. poł. XII) łączy się z wierzeniami tradycyjnymi. (faza VIII) (Chudziak, Noryśkiewicz 2016, s. 31).

OPIS FIZYCZNY OKUCIA

Orantka ma 4,40 cm długości, a jej maksymalna szerokość wynosi 2,40 cm (ryc.2). Została wykonana z brązu, najprawdopodobniej w technice odlewania. W literaturze określana jest w dwojaki sposób: okucie (Chudziak 2003, s. 104) lub plakietka (Krzewicka 2013, s.50). Dwa otwory na nity na górze i dole mogą sugerować, że bardziej prawdopodobna jest pierwsza interpretacja. O tym, że jest to przedstawienie kobiety mają świadczyć włosy, sięgające do ramion, składające się z 4 kosmyków, bądź wg Gardęły z dwóch „kucyków” (Gardęła 2014, s. 83). Według innej interpretacji ma to być pofałdowana chusta, taka jaką kobiety przysłaniały włosy do modlitwy. Usta ułożone w delikatnym rozchyleniu mogą symbolizować uśmiech lub mowę/modlitwę. Natomiast według Gardęły postać może mieć ułożone usta do pocałunku (Gardęła 2014, s. 83). Postać ma podniesione przedramiona i rozpostarte

³ Ta kategoria znalezisk równie mocno związana ze sferą magiczno-religijną, jak opisywane okucie „orantki”, zostało doczekać się w ostatnim czasie szczegółowych analiz i wydania drukiem (por. Banasiak 2017).

⁴ Zabytek ten poprzez swoją ornamentykę i symbolikę należałoby wiązać z oddziaływaniem kultury skandynawskiej.



Ryc. 2. Okucie w formie orantki. Kałdus stan. 3 (za: Chudziak 2003, ryc. 42).

dłonie, które są zdecydowanie proporcjonalnie większe w stosunku do reszty ciała. Podobnie jak oczy i uszy, choć w przypadku tych drugich można by dopatrywać się jakiś swego rodzaju ozdób, np. zausznic. Postać ubrana jest w szatę, przypominającą giezło z zaznaczonym rozkloszowaniem poniżej pasa. Na nadgarstkach i szyi zaznaczono prostymi kreskami coś co można interpretować jako naszyjnik i bransolety. Według niektórych badaczy zabytek ten należałoby łączyć z wytwórczością skandynawską (Krzewicka 2013, s. 50, Chudziak 2004, s. 193, Gardela 2014, s. 83). W Kałdusie ślady ludności z kręgu normańskiego reprezentowane są przez m.in. fragment wędzidła w kształcie głowy żmii (znalezisko luźne, cmentarzysko). Łączy się je również ze skandynawskim kręgiem kulturowym okresu wikińskiego, szczególnie 2. połową X-1. połową XI w.

Pojedyncze zabytki proveniencji skandynawskiej odkryto również na terenie grodziska (st. 3). Z warstwy datowanej na XI/XII-XII wiek wydobyto fragment brązowej wagi. Na podstawie długości i sposobu zdobienia zaliczono ją do typu Ia rozpowszechnionego m.in. w Skandynawii w IX-XI w. Z nawarstwień kulturowych znajdujących się na fundamencie aneksu bazyliki wczesnoromańskiej pochodzi krążek z poroża z wyrytym napisem runicznym (Chudziak 2003, s. 118).

MATERIAŁ PORÓWNAWCZY Z TERENU SŁOWIAŃSZCZYZNY WSCHODNIEJ, ZACHODNIEJ ORAZ SKANDYNAWII

Sygnalizowana we wprowadzeniu wyjątkowość opisowego zabytku nie wynika wyłącznie z kontekstu jego deponycji (przedmiot o symbolice chrześcijańskiej w nawarstwieniach związanych z przejawami kultu pogańskiego), ale przede wszystkim na braku dla niego analogii. Dlatego też zabytek ten należy traktować jako unikatowy, co sprawia, że jego wartość poznawcza jest nie do przecenienia. Zabytków, które byłyby identyczne nie znamy z innych stanowisk.

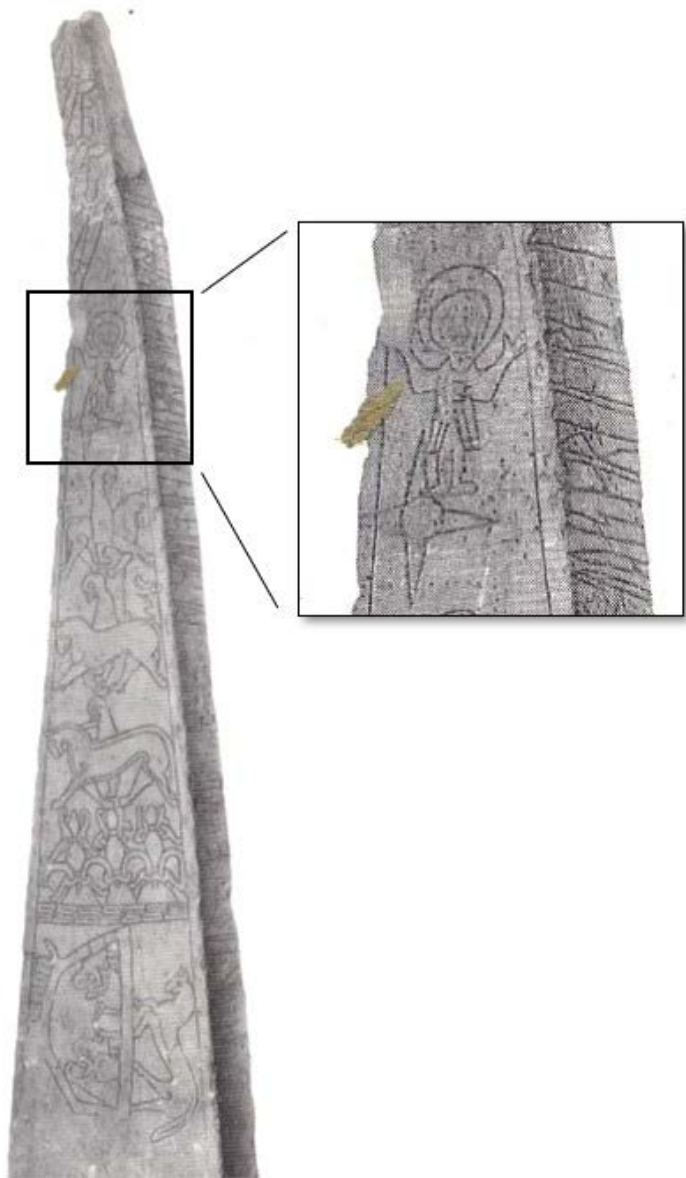
Według niektórych badaczy okucie należałoby łączyć z wytwórczością skandynawską (Chudziak 2003, s. 123, Krzewicka 2013, s. 50). Jako skandynawską analogię Leszek Gardela podaje antropomorficzną zawieszkę z ze stanowiska z Tissø. Zdaniem autora postać ta przedstawia boginię Freyie (ryc.3.). Datowana jest szeroko na okres od VII do 1. poł. X w. (Jørgensen 2003, s. 197). Orantka z Kałdusa w przeciwieństwie do zawieszki z Tissø nie wykazuje podobieństw stylistycznych do skandynawskiej tradycji zdobniczej. W Kałdusie ślady ludności z kręgu normańskiego reprezentowane są przez, m.in. wspomniany już toporek-zawieszkę, fragment wędzidła w kształcie głowy żmii (znalezisko luźne, cmentarzysko). Łączy się ono



Ryc. 3. Antropomorficzną zawieszkę ze stanowiska w Tissø (Jørgensen 2003, ryc. 35).

ze skandynawskim kręgiem kulturowym okresu wikińskiego, szczególnie 2. połową X-1. połową XI w. Pojedyncze zabytki proveniencji skandynawskiej odkryto również na terenie grodziska (stan. 3). Z warstwy datowanej na XI/XII-XII wiek wydobyto fragment brązowej wagi. Na podstawie długości i sposobu zdobienia zaliczono ją do typu Ia rozpowszechnionego m.in. w Skandynawii w IX-XI w. (Chudziak 2003, s. 118).

Z terenów Skandynawii znane są przedstawienia postaci w pozie orantów głównie za sprawą stelli kamiennych z wyrytymi na nich przedstawieniami i runami. Stella datowana na 1. poł. XI w. przedstawia scenę Bożego Narodzenia (ryc. 4), zachowując jednocześnie tradycyjny skandynawski styl ornamentacyjny Ring. Na szczycie płaskorzeźby znajduje się wizerunek mężczyzny o rozpostartych ku górze ramionach i szeroko rozpostartych palcach. Nogi ma połączone, a stopy



Ryc. 4. Stella kamienna ze sceną Bożego Narodzenia, zwana Dynna Stone (za: Galantich 2015, ryc. 4.5).

małe. Tunika w którą jest przyodziany jest pofałdowana. Nad głową zaś jaśnieje aureola (por. Galantich 2015, ryc. 4.5, s. 87). Mimo wielu cech wspólnych z orantką odkrytą u stóp Góry św. Wawrzyńca, widocznych jest również wiele różnic. Pierwszą najważniejszą jest surowiec, w którym wizerunek został wykonany. Postać stanowi część stelli kamiennej. Ponadto twarz mężczyzny cechuje indywidualizm, nieobecny na okuciu z Kałdusa. Ostatni element to zdecydowanie odmienna funkcja tego przedmiotu. Modlący się odgrywa część narracji, nie jest zaś symbolem samym w sobie.

Pewne cechy stylistyczne pozwalają na porównanie okucia orantki do znalezisk z terenu Rusi. Znane ze stanowisk na wschodzie antropomorficzne okucia brązowe do pasów w pewnych aspektach wykazują się podobieństwem do orantki z Kałdusa. Do tych cech należy zaliczyć: dużą głowę, z charakterystycznym wydłużonym i schematycznie zaznaczonym nosem, oczy bez źrenic, niewielkie stopy i symetria pionowa zabytku (por. ryc. 1 i ryc. 5). Takie cechy stylistyczne mają okucia antropomorficzne pochodzące m.in. ze stanowiska Relka (obw. Nowosybirsk), łączonego z kulturą relkinskaya (ryc.5). Takson ten występujący w centralnej Rosji nad rzeką Ob datowany jest między VI a przełomem VIII i IX wieku (Sedov 1987, s. 216). Znaleziska te pochodzą z kontekstu grobowego, stanowią bowiem element wyposażenia kurhanów. Poza wieloma wspólnymi elementami stylistycznymi występuje również zbieżność w technologii produkcji i przypisywanej przez badaczy rosyjskich funkcji. W przeciwieństwie jednak do okucia z Kałdusa, zabytek z Rosji był w całości odlewany z brązu (Sedov 1987, s. 225). Wymiary zabytku to ok. 2,4 cm szerokości i ok. 4 cm długości (Sedov 1987, tab. XCVII, rys. 2, s. 345). Podobnie jak znalezisko z Kałdusa, przedmiot ten łączony jest ze sferą praktyk religijnych (Sedov 1987, s. 225). Podkreślenia wymaga fakt,



ryc. 5. Okucie antropomorficzne ze stanowiska Relka (Sedov 1987, ryc. XCVII).

że zabytek z Relki nie przedstawia postaci oranta. Pewne jest również, iż nie należy łączyć tego przedmiotu ze sztuką i symboliką chrześcijańską, co w dużej części wynika z przynależności kultury relkinskaya to innego kręgu kulturowego. Stąd też nie jest możliwe wysuwania daleko idących też na temat wzajemnych relacji między tymi zabytkami.

Z terenu Rusi znamy wiele przykładów wczesnośredniowiecznych zawieszek dewocyjnych przedstawiających Matkę Boską Orantkę. Tego typu znaleziska w dużym stopniu są odmienne stylistycznie od analizowanego w artykule wizerunku. Ideologicznie natomiast nawiązują do chrześcijańskiej wiary w siłę gestu podczas modlitwy. Przykład zawieszki tego typu znany jest z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska z grobami w obudowach kamiennych w Dołubowie (st. 1, gm. Dziadkowie) (ryc.6). Zawieszka z wizerunkiem Matki Boskiej Orantki pochodzi z grobu nr 49, którego wyposażenie stanowiły dodatkowo cztery zawieszki z wizerunkiem św. Jerzego oraz trzy szklane paciorki. Możliwe, że wymienione zabytki wchodziły w skład jednej kolii (Żółkowska 2016, s. 193). Odlana z brązu zawieszka ma średnicę 2,8 cm, a wysokość jej uszka wynosi

0,65 cm. Na awersie widać lekko wypukłe, mocno zatarte popiersie kobiety z rękoma uniesionymi w górę, w geście modlitwy. Nad jej głową jaśnieje aureola. Jej frontalnie ułożone dłonie, mało precyzyjnie odwzorowane lub zatarte, prawdopodobnie miały szeroko rozstawione palce. Tarczę zawieszki otacza rant, natomiast rewers jest gładki (Żółkowska 2016, s. 193). Dostępny materiał źródłowy pozwala datować ten zabytek na 1. poł. XIII w. Element ten wraz z faktem odzwierciedlania wizerunku kobiety stanowi część wspólną z okuciem z Kałdusa. Zawieszki z wizerunkiem Matki Boskiej Orantki znane są z te-



Ryc. 6. Zawieszka z Matką Boską Orantką z Dołubowa (za: Żółkowska 2017, ryc. 2).

renu Rusi z takich stanowisk jak: Luczno (obw. wołyński), Prudniki (obw. witebski) czy Wołoskowyczi (obw. Leningradzki) (Żółkowska 2016, s. 195). Zasygnalizowania wymaga również przedstawianie wizerunku Matki Boskiej Orantki na rewersach enkolpeionów (np. enkolpeion z grobu bliźniaczego w Podhorcach) (Liwoch 2009, s. 367).

Na uwagę zasługuje również srebrne okucie końca pasa odkryte w Mikulcicach (pow. Hodonin). Przedstawia ono postać w pozie oranta z aureolą nad głową i krzyżem na piersi (Barford 2001, ryc. 61, s. 382). Co warto podkreślić, to widoczne kilka cech stylistycznych zbliżonych z okuciem z Kałdusa. Są to: wydłużony i schematycznie zaznaczony nos, oczy bez źrenic, niewielkie stopy i symetria pionowa zabytku. Podobnie jak w przypadku zawieszek Matki Boskiej Orantki przedstawiona postać ma szeroko rozpostarte palce (ryc.7).

Przytoczone przykłady nie mogą być traktowane jako znaleziska analogiczne. Wynika to z faktu, iż zarówno pod kątem geograficznym, chronologicznym, a nawet często ideologicznym przedmioty te są od siebie różne. Mimo wszystko rozpatrując je pod różnym kątem można dostrzec dalekie echo idei, która mogła przyświecać wytwórcy okucia z Kałdusa. Pojawienie się na terenie obecnych ziem polskich postaci oranta w kulturze materialnej w dużej części powinno się wiązać z kontaktami ze Słowiańszczyzną Wschodnią. Wskazywałyby na to stosunkowo liczne znaleziska dewocjonałów z tą formą



Ryc. 7. Połączane okucie pasa z postacią oranta (księdza?) z kościoła nr 2 w Mikulcicach (za: Galuška 2017, ryc. II.5).

prezentowania postaci ludzkiej na „wschodzie”, ale również najbardziej zbliżona stylistyka tych wizerunków. Dodatkowym argumentem, który skłania do poszukiwania wschodniej prominencji omawianego zabytku to wyraźne włączenie wczesnośredniowiecznego ośrodka w Kałdusie w dalekosiężny szlak łączący tereny Pomorza z terenami Rusi w XI w, umożliwiło wymianę dóbr i idei między tymi obszarami. Zabytki o ruskiej proveniencji w Kałdusie są dość liczne i zaliczyć do nich można zarówno przedmioty szklane, np. paciorki czy pisanekę (Siemianowska 2008, ryc. 1., s. 72).

POSTAĆ ORANTA/ORANTKI W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ PISANYCH I ETNOGRAFICZNYCH

Na wstępie podkreślenia wymaga fakt znaczącej dysproporcji danych źródłowych. Wczesnośredniowiecznych przekazów pisanych, które w bezpośredni sposób mogłyby się przyczynić do poznania znaczenia postaci oranta praktycznie nie ma. Fakt ten można tłumaczyć w dwojaki sposób. Po pierwsze brak wzmianek w źródłach wynikać może z powszechności praktyki wznoszenia rąk w czasie solennych modłów. Tym samym fakt ten dla kronikarzy był oczywisty, a tym samym nie zasługiwał na wyróżnienie w tekście. Innym wytłumaczeniem mógłby być rzeczywisty brak tego typu praktyk w czasie modłów we wczesnym średniowieczu. Jednocześnie archaiczność tego „niewerbalnego znaku” jest na tyle mocno zakorzeniona w świadomości człowieka, że drugi wariant interpretacyjny braku źródeł należałoby raczej odrzucić. Niedobór materiału źródłowego może stanowić zatem w pewnym sensie argument za powszechnością tego zjawiska. Przekazy pisane mogą jednak w sposób pośredni wpływać na zrozumienie znaczenia oranta/orantki z Kałdusa, chociażby poprzez osadzenie jej w szerszy kontekst

systemu religijno-magicznego wczesnego średniowiecza. Dlatego też, warto zadać kilka pytań badawczych, które mogą pomóc w lepszym zrozumieniu zabytku: kogo przedstawia? Jakie znaczenie symboliczno-magiczne miało miejsce zdeponowania tego przedmiotu? Odpowiedzi na te pytania są kluczowe, aby zrozumieć w pełni znaczenie omawianego zabytku.

Kapłan, bóstwo, a może wierny. Jednoznaczne stwierdzenie kim jest postać ukazana na okuciu nie jest łatwe. Równocześnie trudny do ustalenia jest krąg kulturowy, którego częścią miałyby być orant/orantka z Kałdusa. Analogie do symboliki i obrzędowości chrześcijańskiej zmuszają do refleksji nad interpretacją tego wizerunku jako kapłana. Długa szata oraz wyciągnięte na boki i ku górze dłonie po dziś dzień są obecne w liturgii wielu religii, w tym Kościoła Katolickiego. Obecność warstwy kapłańskiej wśród Słowian sugerują niektóre źródła, w tym m.in. kronika biskupa mersebusrkiego Thietmara, żywoty św. Ottona z Bambergu czy kronika słowiańska Helmolda. Niestety przekazy pisane nie zawierają informacji o stroju kapłańskim czy o gestach wykonywanych w czasie praktyk kapłańskich. Ponadto interesujący jest zapis wspomnianego już biskupa Thietmara, który pisze, że *„kiedy zbierają się tutaj, by składać bożkom ofiary lub gniew ich przebłagać, kapłani jedyni mają prawo siedzieć, podczas gdy inni stoją”* (Thietmar ks. VI, rozdz. 24, za: Labuda 1999, s. 172). Innym ważnym źródłem informacji o znaczeniu kapłanów, przynajmniej w niektórych rejonach zajmowanych przez Słowian, jest przekaz Helmolda mówiący o znaczeniu świątyni słowiańskiej na Rugii oraz jej kapłanów. Pisze on: *„arcykapłana swego poważają więcej niż króla i dokąd los wskaże, tam wojska swe wysyłają”* (Helmold, za: Papłoński 1862, s. 91). Zaprezentowane powyżej informacje pozwalają w dużej mierze odrzucić hipotezę o przedstawieniu sylwetki kapłana na podlegającym opracowaniu zabytku.

Równie mało prawdopodobne wydaje się, aby przedmiot ten przedstawiał sylwetkę któregoś z bóstw słowiańskich. Źródła pisane kilkakrotnie zawierają opisy posągów bóstw czczonych przez ludność słowiańską. Jeden z takich opisów odnajdujemy w *Żywocie św. Ottona z Bambergu* napisanym przez Ebbona, opisującym praktyki pogańskie mieszkańców wczesnośredniowiecznego Szczecina, w taki sposób prezentuje sylwetkę boga Trzygława: „*[bóstwo to] posiadało trójgłową podobiznę, a tę zakrywała złocista zasłona na oczach i wargach*” (Ebbo, ks. III, rozdz. 1, za: Labuda 1999, s. 175). Bardziej szczegółową charakterystykę sylwetki bóstwa Rugian podaje Sakso Gramatyk: „*w świątyni stał posąg ogromny, wielkością przewyższający postać ciała ludzkiego, czterema głowami i tyłuż karkami wzbudzający zadziwienie, z których dwie w stronę piersi, a dwie w stronę pleców zdawały się patrzeć [...] brody były podgolone, włosy postrzyżone tak, że widoczny był zamiar twórcy, aby przedstawić sposób, w jaki Rugianie pielęgnowali swe włosy*” (Sakso Gramatyk, ks. XIV, rozdz. 39, za: Labuda 1999, s. 179). Ponadto autor przekazu zaznacza, iż posąg ten w prawej ręce trzymał bogato zdobiony w kruszce róg służący kapłanom do praktyk kultowych, a szata, w którą przyodziany był posąg sięgała aż do goleni. Swoje spostrzeżenia, w kwestii wyglądu pogańskich bóstw spisał również autor *Powieści minionych lat*, pisząc o bogu Perunie, który miał mieć „*głowę srebrną i wąs złoty*” (Labuda 1999, s. 181). Mając na względzie zaprezentowany powyżej przegląd źródeł pisanych zastanowić się należy, czy podlegający studiom w tym artykule zabytek może być wizerunkiem bóstwa. Tezę tą powinno się odrzucić z powodu braku odpowiednich atrybutów, takich jak broda czy rogi kultowe.

Nie bez znaczenia dla zrozumienia pełni symboliki i znaczenia zabytku jest kontekst jego depozycji. Okucie zostało

odkryte w ramach obiektu kultowego na terenie grodziska⁵, którego początki sięgają naturalnej sadzawki. O przejawach kultu akwaticznego wspomina m.in. Prokop z Cezarei. Mówi on, iż Antowie i Sklawinowie „*oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom*” (Prokop z Cezarei, ks. III, rozdz. 14, za Labuda 1999, s. 170). Tabu, tajemnica, sacrum – taki obraz środowiska wodnego jawi się w świetle dostępnych przekazów pisanych. Stąd też świątynie Słowian Połabskich wielokrotnie były lokowane na wyspach bądź odcinane od reszty osadnictwa mokrymi fosami. Inną kwestię, na którą należałoby zwrócić uwagę stanowią częste wzmianki w źródłach na temat uctw i libacji kultowych. Towarzyszyć miały ona praktykom religijnym i stanowić pochwałę dziękczynną dla bogów. Częstym ich elementem było składanie ofiar ze zwierząt, o czym również wspomina Prokop z Cezarei: „...*składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne*” (Prokop z Cezarei, ks. III, rozdz. 14, za: Labuda 1999, s. 170). O zjawisku tym pisze także m.in. biskup merseburski Thietmar (ks. VI, rozdz. 25, za: Labuda 1999, s. 173). Praktykę składania ofiar z bydła i roślin, ale także z ludzi (głównie chrześcijan), prezentuje natomiast Helmold (ks. I, rozdz. 52, za: Labuda 1999, s. 176). Zwrócenie uwagi na te aspekty praktyk religijnych wydają się istotne ze względu na liczne kości zwierzęce i ludzkie odkryte w bezpośrednim sąsiedztwie orantki/oranta.

Ogólnego omówienia wymagają również źródła etnograficzne. W ich świetle prawdą zdaje się stwierdzenie, że najważniejszymi przejawami kultu są modlitwa i ofiara. Przejawów kultu pogańskiego należy dopatrywać się tam, gdzie są one skierowane do żywiołów (ogień, woda itp.). Moszyński pisze o przejawach kultu pogańskiego, okazywanego Bogu

⁵ Szczegółowa analiza kontekstu depozycji będzie zaprezentowana w dalszej części artykułu.

chrześcijańskiemu i chrześcijańskim świętym oraz o sytuacjach odwrotnych - chrześcijańskiej modlitwie, w okolicznościach, kultu pogańskiego (Moszyński 1967, s. 239). Zarówno u Słowian, jak i ludów z nimi sąsiadujących spotykamy się niekiedy z ofiarą figuralną, tj. darem ofiarnym wyobrażającym lub mającym wyobrażać przedmiot o jaki się prosi. Aleksiej Szachmatow odnośnie do Mordwinów pisze, że lud ten wierzy, iż płodność kobiety zależy od bóstwa wód i wody, tj. jezior, rzek itp. Znachorka tworząc figurkę dziecka i poświęcając ją w jeziorze obdarza dzieckiem bezpłodną kobietę (Moszyński 1967, s. 248). W najdalszych zachodnich krańcach Słowiańszczyzny rozpowszechnione też są metalowe wota, głównie w kształcie zwierząt (Moszyński 1967, s. 249). Moszyński opisuje składanie ofiar z bydła przez ówczesnych sobie chłopów. Była to pogańska forma kultu mająca na celu oddanie czci chrześcijańskim świętym. Za przykład podaje tu ofiarowanie jagnięcia, praktykowane przez Słowian bałkańskich w dniu św. Jerzego (Moszyński 1967, s. 256). Niewykluczone, że opisywany przedmiot miał charakter wotywny.

ORANT/ORANTKA W SZTUCE I SYMBOLICE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ ORAZ WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ

Słowo „orant” pochodzi od łac. *orare*- „modlić się”. Oranci byli częstym motywem sztuki starochrześcijańskiej. Są to postacie przyjmujące postawę modlitewną, podobną do tej, którą zgodnie z przepisami rubrycystycznymi przyjmują niektórzy kapłani współcześnie (Forstner Osb 1990, s. 328-329). Jest to postawa z rozpostartymi ramionami, zwróconymi ku górze dłońmi i oczyma wzniesionymi w niebo. Takie zachowanie modlitewne było nieomal powszechne w starożytności. Poganie wyciągali ręce ku niebu, ziemi, morzu, w zależności

od siedziby czczonego bóstwa. Również Izraelici modlili się z podniesionymi rękami. Chrześcijanie natomiast wznosili ręce mniej gwałtownie niż poganie i bardziej umiarkowanie (Forstner Osb 1990, s. 329). Postacie orantów pojawiają się bardzo wcześnie w sztuce katakumbowej. Spotykane są na freskach, kamiennych nagrobnych i sarkofagach. Wszystkie sylwetki noszą sobie współczesne szaty. Orantki przywlekały na głowy welon krótszy lub dłuższy, zgodnie z przepisami kościelnymi, które nakazywały kobietom zakrywać głowy podczas modlitwy. Bardzo często przedstawia się orantów w połączeniu z innymi symbolami, np. gołębiami z gałązką oliwną, motywami roślinnymi i pawiami czy owieczkami. Znaki te oznaczają życzenie pokoju dla zmarłego (Forstner Osb 1990, s. 329). Dorothea Forstner podaje definicję orantów jako „*idealne obrazy zbawionych dusz stojących przed obliczem Boga*”, według Casela oranci występują jako „*przedstawienie chrześcijańskiego zjednoczenia z Bogiem i zbawienia chrześcijańskiego, które ma swe źródło w zbawieniu Chrystusa*”. Rozumienie tych symbolicznych postaci jako wyrazu „*uwielbienia, radości, wstawiennictwa, chwały i dziękczynienia*”, odnoszenie ich do męczenników i zmarłych, zwłaszcza zaś idea *Ecclesia orans* (Kościoła modlącego się) – wszystko to mieści się w kręgu myślowym, który kreślą przedstawienia orantów. Pierwsi chrześcijanie przedstawiali swoich zmarłych właśnie w pozie modlącej, dającej wyraz duchowemu nastawieniu (Forstner Osb 1990, s. 329). Według myśli ojców wczesnego Kościoła, modlitwa w postaci stojącej przystoi człowiekowi ochrzczoneму, bo zmartwychwstał on z Chrystusem. Postawa ta jest wyrazem głębokiej czci dla najwyższego Pana i gotowości do wędrówki – rozpostarte ramiona przypominają znak ukrzyżowanego Zbawiciela. Ręce wzniesione wyrażają również wyzwolenie z ziemskich więzów, oczekiwanie na Boga, który pociągnął człowieka do siebie, dążenie do Niego,

pragnienie pochycenia najwyższego dobra, gotowość złożenia siebie w ofierze, otwarcie się na przyjęcie łaski. Jako orantów przedstawiano Noego czy Najświętszą Dziewicę i Matkę Boga (Forstner Osb 1990, s. 330). Już od VIII wieku Słowiańszczyzna stykała się z wyznawcami Chrystusa. Kult pogański przejmował niektóre wyobrażenia i poglądy adaptując je na swoje potrzeby. Badacze podają tutaj za przykład symbol św. Trójcy i wyobrażenie wielogłowości bóstw, np. Trzygława (Rosik 1995, s. 70). Nie można wykluczyć, że zdeponowanie okucia orantki ma związek z reakcją pogańską zapoczątkowaną po najeździe księcia czeskiego Brzetysława I w latach 30. XI wieku. W takim wypadku przedmiot wywodzący się z chrześcijańskiego kręgu kulturowego został wykorzystany w praktykach kultowych przez wyznawców wierzeń tradycyjnych.

PODSUMOWANIE

Nie można jednoznacznie rozstrzygnąć kontekstu pochodzenia okucia. Zagadkę stanowi również charakter jego deponycji. Niewykluczone, że podczas reakcji pogańskiej, która miała miejsce w XI wieku, „chrześcijańska orantka“ została wykorzystana do tradycyjnych praktyk religijnych. Wątpliwości wzbudzać może również sama postać - czy została stworzona jako przedstawienie kapłana pogańskiego, czy modlącej się kobiety. Biorąc jednak pod uwagę analogie stylistyczne wydaje się, że najbardziej prawdopodobną teorią jest wschodnie, rusko-bizantyjskie pochodzenie okucia. Tym samym pochodzenie plakietki należałoby łączyć z religią chrześcijańską.

BIBLIOGRAFIA

Chudziak W.

- 2004 *Niektóre okoliczności przepływu rzeczy i idei we wczesnym średniowieczu – instruktywne przykłady „chełmińskie”*, [w:] *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu, Spotkania Bytomskie, t. V*, red. S. Moździoch, Wrocław.
- 2003 *Wczesnośredniowieczne „importy” skandynawskie z Kałdusa pod Chełmnem na Pomorzu Wschodnim*, [w:] *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, Lublin-Warszawa.

Chudziak W. Noryskiewicz A. (red)

- 2016 *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Kałdusie. Studia archeologiczno-paleobotaniczne*, Mons Sancti Laurentii, t. 8, Toruń.

Drażkowska A.

- 2012 *Ozdoby i nakrycia głowy na ziemiach polskich od X do końca XVIII wieku*, Toruń.

Forstner Osb. D.

- 1990 *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa.

Galantich Ch. D.

- 2015 *Scandinavian Cultural Traditions as Evidenced by Viking Age Runestones: How Religion and Politics Were Used to Influence Social Change*, Glasgow.

Galuška L.

- 2017 *Rex, principes, optimates – elity Wielkich Moraw*, [w:] *Wielkie Morawy. Great Moravia*, red. P. Kouřil, przeł. K. Oleś, M. Elečková i in., Gniezno-Szczecin.

Gardeła L.

- 2014 *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland*, Rzeszów.

Helmold

- 1862 *Helmolda Kronika Słowiańska z XII wieku*, oprac. J. Papłoński, Warszawa.

Jørgensen L.

- 2003 *Manor Manor and Market at Lake Tissø in the Sixth to Eleventh centuries: The Danish 'Productive' Sites*, [In:] *Markets in Early Medieval Europe. Trading and 'Productive'*, T. Pestell & K. Ulmschneider (eds.),

Krzewicka A.

- 2013 *Wczesnośredniowieczne znaleziska typu skandynawskiego z terenu Polski*, maszynopis IA UJ, Kraków.

Labuda G.

- 1999 *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań.

Liwoch R.

- 2009 *Wielka mogiła bliźniacza w Podhorcach*, Spotkania Bytomskie, t. 6.

Moszyński K.

- 1967 *Kultura ludowa Słowian, t. 2, Kultura duchowa*, Warszawa.

Rosik S.

- 1995 *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław.

Siemianowska E.

- 2008 *Wczesnośredniowieczne grzechotki i pisanki w strefie przebiegu szlaku lądowego z Rusi na Pomorze*, [w:] *Kultura Materialna Średniowiecza w Polsce*, red. P. Kucypera, S. Wadył, Toruń.

Sedov V.V.

- 1987 *Финноугры и балты в Эпоху средневековья*, red. B. A. Rybakov, t. XVII, Moskwa.

Żółkowska J.

- 2017 *Zawieszka z wizerunkiem Matki Boskiej Orantki z Dołubowa*, [w:] *In stone and bronze, Essays presented in honor of Anna Peskova*, red. A. Musin, O. Shcheglova, Saint-Petersburg.

PRZYCZYNEK DO BADAŃ NAD BAZYLIKĄ MNIEJSZĄ IMIENIA NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY W INOWROCŁAWIU

WSTĘP

Ziemia kujawska, bogata w złoża solne i żyzne gleby odgrywała ważną rolę osadniczą na przestrzeni wieków. Świadczenia tego możemy doszukiwać się w licznych stanowiskach archeologicznych zarejestrowanych na tym obszarze, datowanych szeroko od okresu pradziejowego po czasy nowożytnie. Dzięki walorom przyrodniczym zakładano grody, osady rzemieślnicze i targowe oraz kościoły, które tworzyły gęstą sieć osadniczą. Obszar Wysoczyzny Inowrocławskiej znajdujący się bezpośrednio na wododziale Wisły i Odry w okresie wczesnego średniowiecza był miejscem strategicznym dla rozwoju transportu i handlu. Przebiegały tędy dalekosiężne szlaki handlowe, prowadzące na tereny frankijskie i pruskie oraz ku krainom Moraw i Rusi. Dzięki dogodnemu położeniu, Kujawy w okresie wczesnego średniowiecza pełniły ważną rolę polityczną. Według teorii Janusza Bieniaka kraina ta była jedynym miejscem, z której

Piastowie mogli rozszerzać swoje wpływy na obszary Mazowsza i Pomorza Wschodniego, gdyż pogranicze pomorsko-wielkopolskie niemal całkowicie pokrywały lasy i pas bagien nadnoteckich. Z tego powodu ekspansja na północ mogła odbywać się tylko przez „bramę kujawsko-chełmińską” (Bieniak 1947, s. 27, 32). W okresie wczesnopiastowskim centralny ośrodek sprawowania władzy skupiał się w rejonie Gniezna, Lednicy, Poznania i Giecza. Dalsze tereny pod władzą piastowską rozciągały się przez Trzemeszno i Kruszwicę, aż do Włocławka (Bieniak 1947, s. 30).

LOKALIZACJA I KONTEKST HISTORYCZNY

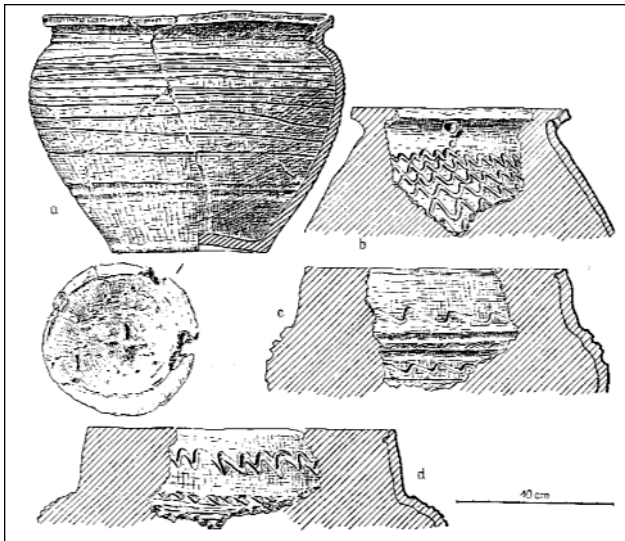
Do pereł architektury romańskiej na Kujawach należy niewątpliwie kościół, a obecnie Bazylika Mniejsza Imienia Najświętszej Marii Panny w Inowrocławiu (ryc. 1). Wybudowany na morenowym wzniesieniu, zwanym przez mieszkańców „Białą Górą”, dominuje w północno-zachodniej części miasta. W najbliższym otoczeniu kościoła udało się zarejestrować najstarsze ślady osadnictwa wczesnośredniowiecznego w obrębie całego Inowrocławia (ryc. 2). Na zespół stanowisk składają się: osada rzemieślnicza, związana z solowarstwem (st. 2a) i osada hutnicza (st. 20), obie datowane na okres XI - poł. XIII wieku, oraz trzecia osada otwarta (st. 6), z faza E wg Hensla, (1050-1250), a także kościół z XII-XIII wieku i związane z nim cmentarzysko (st. 2), użytkowane od XII do XVIII¹.

Cały zespół uznaje się, za pierwotne miejsce funkcjonowania miasta przedlokacyjnego. Teoria ta została potwierdzona badaniami archeologicznymi Januarego

¹ Dokumentacja AZP, WKZ Bydgoszcz.



Ryc. 1. Bazylika Mniejsza Imienia Najświętszej Marii Panny w Inowrocławiu, strona południowa (fot. M. Freygant).



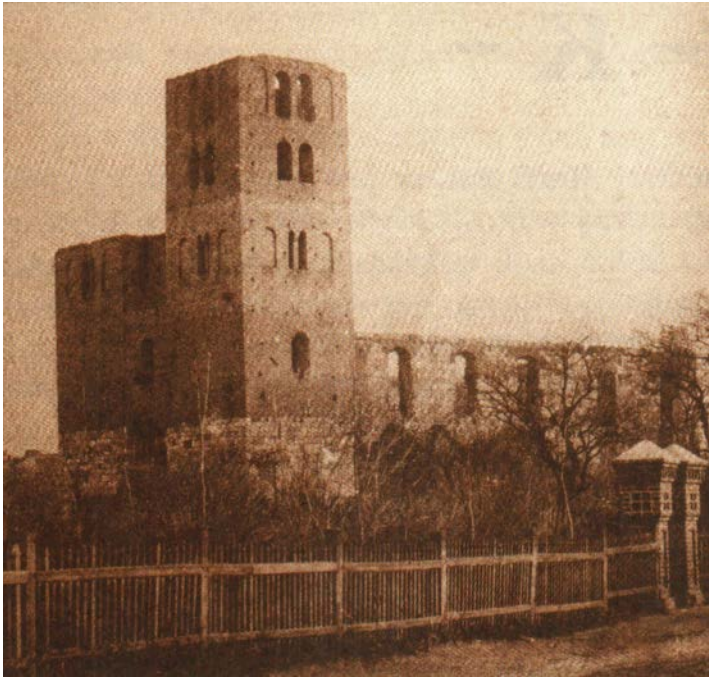
Ryc. 2. Ceramika wczesnośredniowieczna z osady (stan. ?) (Cofta-Broniewska 1972a, s. 166).

Janikowskiego o z lat 60. XX wieku, Aleksandry Cofty-Broniewskiej z 1974 r. oraz Marcina Woźniaka z 2007 r. Pomimo braku jakichkolwiek archeologicznych śladów wskazujących na istnienie grodu, jak również zapisów źródłowych, większość badaczy jest zgodna, co do tej właśnie lokalizacji miasta (Guldon, Powierski 1974, s. 85, red. Walicki 1971 s. 158).

W okresie swego istnienia bryła kościoła kilkakrotnie ulegała spaleniu i poddawana była licznym przebudowom. Te ostatnie wiązały się głównie z przystosowaniem wyglądu kościoła do panujących aktualnie nowych nurtów architektonicznych (ryc. 3). Pierwszy pożar nastąpił w 1236 r., co można wiązać z najazdem Świętopęłka. Drugi miał miejsce w 1431 r., zapewne na skutek najazdu krzyżaków, natomiast trzeci w 1834 r., kiedy to budowla ucierpiała najbardziej i otrzymała funkcjonujący do dziś przydomek „Ruina” (ryc. 4). Po ostatnim pożarze kościół stał jako nieużytek aż do jego renowacji w latach 50. XX w.



Ryc. 3. Kościół NMP namalowany przez Karola Albertiego około 1795 r. (Sikorski 2002, s. 286).



Ryc. 4. Kościół NMP w ruinie w roku 1896 (Sikorski 2002, s. 295).

STAN BADAŃ

Kościół Imienia NMP był parokrotnie obiektem zainteresowania badaczy. Po raz pierwszy swoją uwagę poświęcił mu Stanisław Staszic, jednak opis autopsji świątyni zaginął już w pierwszej połowie XIX w. (W. M. 1842, s. 185-186). Jednym z pierwszych artykułów traktujących o kościele jest opis autora kryjącego się pod inicjałami W. M., opublikowany w *Przyjacielu Ludu* (W. M. 1842). Informacje w nim zawarte są o tyle interesujące, iż przedstawiają stan kościoła przed jego restauracją w latach 50. XX wieku. Józef Łepkowski, w pracy z 1866 r., zamieścił sprawozdanie ze swojej podróży po Kujawach, zaznaczając,

że obydwa kościoły – farny (p.w. św. Mikołaja) i NMP stoją w ruinie (Łepkowski nazywa kościół „odwieczną świątynią w gruzach zagrzebaną”) (Łepkowski 1866, s. 138). Władysław Łuszczkiewicz poczynił pracę *Kościół i rzeźby duninowskie w Strzelnie na Kujawach oraz ruina kościoła p. Maryi w Inowrocławiu. Przyczynek do dziejów sztuki XII wieku*, gdzie już w samym tytule zawiera stan zachowania kościoła NMP (Łuszczkiewicz 1876). O świątyni w swoich pracach wspominał również Herman Ehrenberg (Ehrenberg 1885) oraz Juliusz Kohte, który aż czterokrotnie opisywał kościół, m.in. w spisach zabytków województwa poznańskiego (Kohte 1891, 1897, 1995, 1903).

Poza opracowaniami katalogowymi i krótkimi artykułami z XX w. na uwagę zasługuje publikacja *Dzieje Inowrocławia*, gdzie w tomie 2. Jerzy Frycz opisuje pokrótce historię kościoła oraz skupia się na wynikach prac renowacyjnych mających miejsce w świątyni (Frycz 1982). Czesław Sikorski również pochylił się nad zagadnieniem „Ruiny” w pracy *Kościół Imienia Najświętszej Maryi Panny w Inowrocławiu* (Sikorski 1991) oraz w zestawieniu encyklopedycznym (Sikorski 2002). Warta wspomnienia jest również niepublikowana praca magisterska autorstwa Tamary Zajączkowskiej *Średniowieczne znaki kamieniarskie z zabytkowych obiektów sakralnych z obszaru Kujaw* (Zajączkowska 1998). Jacek Woźny zwrócił uwagę na genezę powstania rytów w artykule *Kamienie kultowe jako relikty archaicznych i pogańskich wierzeń religijnych (na kanwie reliefów z kościoła Imienia NMP w Inowrocławiu)* opublikowanym w pracy *Z dziejów Kujaw i Pałuk. Studia dedykowane pamięci dra Czesława Sikorskiego z 2005 r.* (Woźny 2005). Edmund Mikołajczak opisał pokrótce historię kościoła w pracy pt. *Największy skarb Miasta na Soli* (Mikołajczak 2016).

Pierwsze badania terenowe miały miejsce już w XIX wieku i obejmowały liczne autopsje, m.in. wspomnianych już wyżej

Staszica, Łepkowskiego, Łuszczkiewicza, czy Kohtego, które skupiały się na pozostałościach architektonicznych kościoła. Około 1825 r. przypadkowo odkryto w stoku wzgórza urnę popielnicową, która później zaginęła w czasie wojny². Znalezisko to może potwierdzać długofalowe wykorzystywanie tego miejsca w celach kultowych. W 1952 r. podczas prac budowy komór do ogrzewania kościoła natrafiono na pięć szkieletów ludzkich w fundamencie absydy. Niestety zostały one wydobyte i wtórnie pochowane w dwóch trumnach jeszcze przed przyjazdem archeologa (Kmieciński 1954, s. 83-84). Następnie po 1950 r. miały miejsce badania architektoniczne i prace konserwatorskie, podczas których m.in. poddano analizie mury oraz odsłonięto fundamenty pierwotnej absydy (red. Walicki 1971, s. 697). W latach 1950-1952 przeprowadzono badania ratownicze z ramienia Muzeum Okręgowego w Toruniu oraz Muzeum im. Jana Kasprówicza w Inowrocławiu pod kierownictwem Januarego Janikowskiego i Janina Dąbrowskiej. W wykopie na południowy-zachód od kościoła zarejestrowano kolejne dziewięć grobów szkieletowych i liczne fragmenty ceramiki. Odrębne badania wykopaliskowe przeprowadził również Instytut Prahistorii i Instytut Antropologii UAM. Przy północnej ścianie kościoła (której) na głębokości 0,5 m poniżej poziomu gruntu natrafiono na kilka warstw grobów szkieletowych. W północnej części stanowiska, w miejscu dzisiejszego tzw. ogródka jordanowskiego, w 2002 r. w trakcie nadzoru przy budowie kanalizacji w linii ul. Przypadek zadokumentowano pięć grobów szkieletowych w trumnach drewnianych. W 2004 r. na terenie parku kościelnego zostały przeprowadzone badania powierzchniowe AZP .

² Dokumentacja AZP, WKZ Bydgoszcz.

CHRONOLOGIA KOŚCIOŁA

Źródła pisane dotyczące Inowrocławia pochodzą głównie z wieków XIII i późniejszych. Wśród nich nie zachowały się żadne dokumenty mówiące o fundatorze kościoła, czy początkach budowy. Nie istnieje również żaden materiał ruchomy mogący datować rozpoczęcie wznoszenia świątyni. Przetrwiała jedynie legenda, która głosi, że wiosną 997 r. na Białej Górze zatrzymał się zmierzający do Prus biskup Wojciech. Na pamiątkę wygłoszonego przez niego kazania wzniesiono w tym miejscu kościół. Do dziś nieopodal budowli stoi pomnik św. Wojciecha, który spogląda na świątynię (Mikołajczak 2016, s. 7). Natomiast pierwszą pewną datą istnienia i funkcjonowania kościoła jest 6 listopada 1233 roku. Wtedy to miał miejsce zjazd duchowieństwa z okazji synodu diecezjalnego biskupa kujawskiego Michała. Inny przekaz dotyczący kościoła pochodzi z 1320 r., gdzie świątynia św. Mikołaja określana jest jako filialna w stosunku do kościoła NMP. Dowodzi to, że dzisiejsza „Ruina” była kościołem parafialnym jeszcze przed lokacją miasta. Dopiero w 1338 r. utworzono parafię przy kościele św. Mikołaja, a z kolei kościół NMP stał się filialnym (Frycz 1982, s. 418-419). Świątynia, oprócz funkcji parafialnej, mogła także pełnić funkcje administracyjne. Poparciem tej tezy jest monumentalność, jak na omawiane czasy, budowli oraz dwie wieże nadbudowane nad fasadą zachodnią. Bardzo prawdopodobne jest, że kościół pełnił również funkcję kolegiaty (Sikorski 2002, s. 286-287).

Pierwsza połowa XIII wieku to czas intensywnego rozwoju miasta. Miasto lokowane przeniesiono na południową część tzw. guza inowrocławskiego. Sam kościół nie został już objęty murami miejskimi, a ta część miasta do dzisiaj nosi nazwę Staromieścia. Łuszczkiewicz uznaje, że już w XII wieku kościół pełnił funkcję parafialną lub nawet kolegiatną (Łuszczkiewicz

1876, s. 25, 27). Rozmiarami kościół NMP przewyższał ówczesne tego typu budowle. W przeciwieństwie do innych romańskich kościołów z okolicy posiadał dwie wieże i aż trzy wejścia (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Chrzanowski sugeruje, że samą parafię założono prawdopodobnie w XI wieku zapewne w związku z powstaniem kasztelanii. Obecny kościół (XII/XIII w.) został posadowiony w miejsce wcześniejszego (Chrzanowski, Korneczek 1974, s. 13). Nie ma jednak żadnej przesłanki potwierdzającej słuszność tego twierdzenia. Ani badania archeologiczne, ani źródła pisane nie odnotowują istnienia wcześniejszej świątyni. Jednak XII-wieczną metrykę kościoła może pośrednio poświadczać wczesne użytkowanie cmentarzyska, na co wskazują materiały źródłowe zgromadzone w ramach AZP; wynikałoby z nich, że prawdopodobnie kościół został zbudowany między 1180 a 1233 rokiem, tzn. między panowaniem Leszka Bolesławowica a pierwszym znanym synodem diecezjalnym³. Łepkowski datuje kościół najogólniej i zarazem najwcześniej, na czasy chrystianizacji (Łepkowski 1866, s. 143). Łuszczkiewicz za początek budowy kościoła przyjął wiek XII. Według tego badacza wskazuje na to wątek murów kamiennych, układ planu i charakter stylu budowli. Twierdzi również, że w tym samym wieku świątynia została zniszczona na skutek pożaru (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Część ceglana datuje na wiek XIII (Łuszczkiewicz 1876, s. 27). Z kolei według Łepkowskiego, cegły prawdopodobnie zostały nadbudowane w XV wieku, kiedy prezbiterium nakryto ostrołukowym sklepieniem (Łepkowski 1866, s. 140). W *Sztuce polskiej przedromańskiej i romańskiej do schyłku XIII wieku* pod redakcją Michała Walickiego z 1971 roku kościół NMP datowany jest najwężej na XII - 1. tercję XIII w. Kościół miał powstać w sąsiedztwie osady targowej i grodu kasztelańskiego. Zwyczaj stawiania kościołów z emporami, budowanych na

³ Dokumentacja AZP, WKZ Bydgoszcz.

terenie grodów lub w siedzibach możnych przeżywa swoje apogeum w XI i XII wieku, natomiast w XIII wieku powoli zanika. Walicki właśnie do tego typu kościołów zalicza NMP i datuje go w dużej mierze na XIII wiek, choć zaznacza, że taka chronologia kościoła jest niepewna i można ją również przesunąć na wiek XII (red. Walicki 1971 s. 158-159). Tomaszewski również wyróżnia dwa etapy budowy. Z pierwszym związane miałyby być mury obwodowe części nawowej wzniesione w pełnej wysokości z ciosów granitowych, natomiast mury masywu zachodniego – tylko do poziomu sklepień w przyziemiu. Całość zachowanych murów ciosowych świadczy o jednorodności koncepcji przestrzennej. Być może masyw zachodni miał stanowić poprzeczną halę (Tomaszewski 1974, s. 28). Jeśli w ogóle planowano wzniesienie kościoła jako bazyliki zapewne zaniechano tego we wczesnej fazie budowy murów nawy. Być może taki stan rzeczy warunkowało podłoże geologiczne, na którym posadowiono budowlę lub zmiany sytuacji finansowania świątyni. Według Tomaszewskiego mury empory i wież należą do drugiego, ceglano-etapu budowy (Tomaszewski 1974, s. 139). W literaturze przedmiotu wskazywano na wpływy architektury sasko-brandenburskiej (red. Walicki 1971 s. 159).

FUNDATOR ŚWIĄTYNI

Podobnie jak datacja kościoła, fundator również pozostaje kwestią sporną. Według niektórych badaczy *ecclesiae conditor* był książę Mazowiecki Leszek. Władysław Łuszczkiewicz zaznacza, że nie wyklucza, że był nim Piotr Dunin z rodu Łabędziów, gdyż był on fundatorem wielu kościołów romańskich na terenie całej Polski (Łuszczkiewicz 1876, s. 2). Czesław Sikorski przyjmuje za bardziej prawdopodobne, że był to wojewoda kujawski Piotr Wszeborowicz z rodu Łabędziów, który ufundował

między innymi strzeleńską bazylikę norbertanek⁴ (Sikorski 2002, s. 286-287). Według dokumentacji konserwatorskiej wykonanej przez Józefa Bednarczyka i Marcina Woźniaka, kościół został ufundowany przez księcia Leszka Bolesławowica⁵. Inowrocław był jednym z głównych miast jego suwerennej dzielnicy. Dwuwieżowy masyw zachodni i znaczna wielkość kościoła pozwalają domyślać się książęcej fundacji. Kościół miał trzy ołtarze, zapewne pełnił więc funkcję kolegiaty obsługiwaną przez trzech księży. Dodatkowo teorię tą potwierdza fakt, że Inowrocław z początku był miastem książęcym, a później królewskim. Książęta i królowie byli patronami kościoła, ten zaś przysługiwał jego fundatorom i następcom (Sikorski 1991, s. 4). O znaczeniu kościoła świadczy również najstarsza zachowana pieczęć miasta z XIV wieku. Możemy dostrzec na niej wieże romańską pomiędzy basztami obronnymi (Mikołajczak 2016, s. 6).

BUDOWA KOŚCIOŁA

Kościół został wzniesiony z kamienia i cegły, a swoją budową przypomina inne romańskie świątynie z terenu Kujaw (tj. z Kruszwicy, Brześcia Kujawskiego, Kościelca) oraz Wielkopolski (np. Krobia, czy Trzemeszno – dolne partie wież) (W. M. 1842, s. 158-186). Kościół NMP ma 21 m długości (Walicki red., 1971, s. 697). Szerokość kościoła od frontu wynosi 16,82 m. Plan nawy głównej stanowi prostokąt o wymiarach 12,34 m szerokości i 19,77 m długości. W jej przedłużeniu znajduje się blisko o połowę mniejsze prezbiterium, zamknięte w XIX wieku prostokątną, ceglana ścianą (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Świątynia orientowana jest na osi wschód-zachód. Budowlę otwierają od frontu dwie wieże wraz z przestrzenią

⁴ Z kolei Łuszczkiewicz wymienia klasztor w Strzelnie jako fundację duniowską (Łuszczkiewicz 1876, s. 4).

⁵ Dokumentacja AZP, WKZ Bydgoszcz.

międzywieżową, Niższe kondygnacje zbudowane są głównie z granitu. Grubość ścian kościoła waha się między 1,2 a 1,5 m (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Przeciętą wysokość warstwy ciosów wynosi 30 cm. (Świechowski 1963 s. 60). Wieże powyżej pierwszej kondygnacji, nawy ponad sklepieniem oraz tylna ściana prezbiterium zostały wykonane z cegły. W czasach przed restauracją od kruchty do nawy wchodziło się poprzez arkadę wzniesioną na filarach⁶ (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Do kościoła wiodły trzy wejścia: główne, między wieżami i dwa boczne – po jednym na każdym boku nawy. Wszystkie sklepione były lombardzkim półokrągłym łukiem mając oprawę wgłębiającą się stopniowo trzema węgarami coraz węższymi, a pod kątem prostym zachodzącymi na siebie. Kruchta bocznych drzwi, jak i zakrycia zostały dobudowane w niedawnych dla Łepkowskiego czasach⁷ (Łepkowski 1866, s. 142).

Do szczegółów konstrukcji granitowej należą trzy portale (po jednym nad każdym z wejść), dolne sklepienie w kruchcie, w wieżach, niektóre okna nawy głównej, okno w prezbiterium oraz nieliczne płaskorzeźby i ryty na zewnętrznych murach kościoła. Portale mają charakter prostego, romańskiego stylu. Składają się z szeregu ustępów pod kątem prostym, zwężających się w świetle ku wnętrzu kościoła. Takich ustępów po 0,25 m główny portal ma pięć, boczne po dwa. W portalu głównym zostały zamknięte półkolistie za pomocą cegły, w bocznych kostkami z granitu. Węgry pionowe również ułożone są z kamieni.

⁶ Prace konserwatorskie miały na celu przywrócenie świątyni pierwotnego, romańskiego kształtu. Ślady późniejszych przebudów zostały usunięte. Za przykład mogą tutaj posłużyć tynki na ścianach wewnątrz kościoła, widoczne w czasach wizytacji Łuszczkiewicza. Jednak stan zachowania nie pozwolił na uzyskanie jakichkolwiek informacji (Łuszczkiewicz 1876, s. 25). Nie wiadomo więc, czy były one pierwotnym zamiarem architekta, czy zostały naniesione w czasach późniejszych remontów i przebudów.

⁷ Dzisiaj po kruchcie nie ma śladu. Zakrycia znajduje się natomiast w południowej, dolnej partii wieży.

Wejście w portalu frontowym zostało wycięte na głębokość najdalej cofniętego ustępu (Łuszczkiewicz 1876, s. 26).

Konstrukcja romańska ceglana objawia się głównie w strukturze wież od pierwszego piętra. Podczas wizytacji Łuszczkiewicza wieża południowa zachowana była w całości. Natomiast wieża północna tylko do połowy wysokości. Cegły, z których wzniesiono kościół, mają ciemnoczerwony kolor i gładką powierzchnię. Są dobrze skantowane, a ich grubość wynosi 0,10 m, szerokość 0,13 m, a długość 0,27 m. Piętra wież zaznaczają się tylko poprzez framugi okienne. Odtworzono fryz ceglany, złożony z półkolistych arkadek przecinających się ze sobą półkolem, który obecnie zdobi obydwie wieże. Każda liczy po pięć kondygnacji, z czego trzeci poziom wychodzi już ponad ściany nawy. Na każdym boku trzeciej kondygnacji widnieje podwójne okno z węgarkiem ceglany pośrodku. Po bokach podwójnego okna znajdują się nisze imitujące okna z otynkowanym tłem (obecnie podwójne okna znajdujące się z tyłu wież, również zostały otynkowane). Kondygnacja czwarta ma z każdego boku po dwa okna, piąta po cztery, w tym dwa, skrajne, otynkowane (Łuszczkiewicz 1876, s. 27). Pierwotnie mogły pełnić funkcję wąskich strzelnic o znaczeniu obronnym. Przy wylocie mają jedynie 10 cm szerokości, a w świetle 45 cm (Łuszczkiewicz 1876, s. 26).

Łepkowski przypuszcza, że międzywieżowe sklepienie składało się ze skrzyżowanych pasów ułożonych z granitu. Jednak w trakcie jego wizytacji nie było już śladu po żadnym sklepieniu (Łepkowski 1866, s. 141). Łuszczkiewicz podaje, że sklepienia w kruchcie i dolnej kondygnacji wieżowej były krzyżowe. Rozdzielone gurtami o szerokości 1,2 m o wysokości 0,30 m zaarkadowane w półkole. Sklepienie było wykonane z polnych kamieni, i choć nie zachowało się do czasów Łuszczkiewicza,

widoczne były jeszcze jego konstrukcje przyścienne ukazujące zbieg powierzchni trójkątnych sklepienia (Łuszczkiewicz 1876, s. 27).

Nawa wg Świechowskiego była prawdopodobnie pierwotnie pokryta stropem drewnianym. Z kolei prezbiterium zapewne było sklepione (Świechowski 1963 s. 60). Łuszczkiewicz wyklucza zastosowanie sklepienia beczkowego, ze względu na rozmieszczenie okien. Sklepienie krzyżowe również należy wykluczyć, gdyż nie ma żadnych jego śladów na murach bocznych. Na podstawie żeber wyrosłych z kroksztynków można stwierdzić, że zostało ono zasklepione, w czasie, kiedy absyda została rozebrana a prezbiterium zamknięte prostokątnie (Łuszczkiewicz 1876, s. 27).

Nawa główna ma po cztery okna z każdej strony. Zaczynają się na wysokości 3,20 m, glify ułożone zostały ukośnie licem wybiegając ku płaszczyźnie szyb szerokich na 1,45 m. Wysokość okien zasklepiionych półkołem wynosi 3,20 m. W XIX wieku widać było ślady po przemurowywaniu otworów. Łuszczkiewicz pisze, że część z pierwotnych okien została zamurowana, a ślady po nich stanowiły granitowe obmurowania. Natomiast niektóre okna wykuto w późniejszym okresie i obmurowano cegłą. W prezbiterium pozostał ślad jednego, wyjątkowo wąskiego, romańskiego okna. W świetle ma zaledwie 0,40 m, przy grubości murów 1,2 m i szerokości nży u lica 12 m. Łuszczkiewicz zwraca uwagę na dokładnie zaciosane kamienie (Łuszczkiewicz 1876, s. 26). Dzisiaj wszystkie osiem okien w nawie głównej jest obmurowanych granitem.

Na piętrze ponad kruchtą znajduje się miejsce, gdzie mogła funkcjonować kaplica. Łuszczkiewicz opisuje arkadę zwróconą do środka nawy i przesklepioną cegłą. Do jego czasów widoczne też były otwory belek podtrzymujące chór muzyczny i bramki pierwszego piętra wież na chór (Łuszczkiewicz 1876, s. 27).

ODBUDOWA KOŚCIOŁA

Podczas restauracji kościoła w latach 50. XX w. dużej przebudowie uległa część prezbiterialna, gdzie dobudowano absydę, zrekonstruowano górne partie wieży północnej, na wzór wieży południowej. Podniesiono koronę murów, przeprowadzono częściową rekonstrukcję wnętrza i większości otworów okiennych, wymieniono ościeża portalu zachodniego i południowego. Po renowacji budowli przywrócono pierwotny układ przestrzenny. Najważniejsze zmiany dotyczyły partii prezbiterialnej, która zapewne w końcu XIII lub na początku XIV wieku uzyskała przedłużenie zamknięte wielobocznie oraz została przesklepiona. (Świechowski 1963 s. 60-61) Przymuszczalnie w ciągu XVIII w. nastąpiło skrócenie prezbiterium i zamknięcie go prostą ścianą. Wreszcie na początku XX wieku przywrócono pierwotną koncepcję przestrzenną z krótkim prezbiterium, zakończonym absydą. W trakcie restauracji ponad stan pierwotny podwyższono mury i zwiększono spadek dachów w stosunku do tego, poświadczonego odciskiem na ścianie wschodniej wieży. Wszystkie otwory okienne, poszerzone zapewne w ciągu XVIII wieku, zostały zrekonstruowane. Przy czym usunięto pierwotny fragment okna w ścianie południowej. Wymieniono ościeża portalu południowego i zachodniego, podczas gdy przy portalu północnym ograniczono się jedynie do przemuruowań. Bez większych zmian przechowały się nisze po obu stronach łuku tęczowego. Zmiany dotyczące najlepiej zachowanej partii wieżowej polegały na zamurowaniu w okresie średniowiecznym, ze względów statycznych, otworów arkadowych między kruchcami wieżowymi a nawą i kruchcą międzywieżową. W stanie pierwotnym zostało zachowane sklepienie kruchty wieży południowej z kamieni polnych łączonych zaprawą wapienną. Ślady po takim sklepieniu znajdują się też w kruchcie wieży północnej. Zachowano bez zmian okno fasady zachodniej, oraz okna

i przeźrocza wszystkich kondygnacji wieży południowej. Wieża północna w górnej partii została odtworzona na wzór wieży południowej. Fryz arkadowy wieży południowej został ściśle odtworzony wg gzymsu pierwotnego, zachowanego do czasów restauracji we fragmentach. Wnętrze empory międzywieżowej zachowało filarki narożne z profilowanymi gzymsami impostowymi i cokołami, dźwigające żebra gurtowe sklepienia. Empora otwiera się wysokim otworem arkadowym na wnętrze nawy. Jak wskazuje analiza wątku muru, analogiczne arkady na ścianach wschodnich wież miały znaczenie konstrukcyjne i od początku były wypełnione murem. Wnętrze wież na wysokości empory komunikowało się z nawą za pośrednictwem otworów sklepionych półkołem wielkości otworu portalowego. Przymuszczalnie służyły pierwotnie jako wejścia ze schodów, umieszczonych we wnętrzu nawy (Świechowski 1963 s. 61).

ZNAKI KAMIENIARSKIE

Do wyjątkowych elementów należą maski i ryty zlokalizowane po zewnętrznej stronie murów kościoła. Są to przedstawienia m.in. krzyży, głów ludzkich i diabelskich, jelenia czy gryfa (ryc. 5). Niektóre z nich to wypukłe reliefy, inne zostały wykonane metodą wycinania lub odkuwania (Zajączkowska 1998, s. 141-156). Do dzisiaj znaczenie masek i rytów stanowi jedną z większych zagadek budowniczych kościoła. W literaturze nieraz poruszano temat ich pochodzenia i przekazu, który miały nieść. W efekcie czego powstało wiele teorii i hipotez dotyczących funkcji znaków. Po raz pierwszy w literaturze zostały wspomniane w „Przyjacielu Ludu”. Autor artykułu przywołał teorię Stanisława Staszica, która mówi, że sześć płaskorzeźb znajdujących się po lewej stronie kościoła stanowi pomnik pogańskich wierzeń (W.M. 1842, s. 186). W. M. zwraca uwagę na krzyż, przypominający w swej formie rozetę. Autor podaje



Ryc. 5. Kamienne płaskorzeźby na murach kościoła NMP w Inowrocławiu. ; 1 – Przedstawienia masek znajdujące się obok wschodniego wejścia, 2 – symbol swastyki na absydzie, 3 – ryt lwa, 4 – przedstawienie jelenia na absydzie, 5 – krzyże i maska (fot. M. Freygant).

dwojakie wytłumaczenie pochodzenia tego znaku. Albo jest on współczesny innym „pogańskim” symbolom, albo krzyż został wykonany już w czasach chrześcijańskich (W.M. 1842, s. 186). Miałby tym samym stanowić swego rodzaju „odpoganiecie” budowli. W.M. odnosząc się do przedstawień głów uznaje, że niektóre z nich są podobne do tych ze średniowiecznych katedr m.in. magdeburskiej i kolońskiej. Inne natomiast porównuje do wzorów egipskich i azteckich, co wskazywać ma na pogański

charakter płaskorzeźb⁸. Łepkowski z kolei umieszczenie znaków na północnej ścianie kościoła tłumaczył chęcią ochrony przed złymi duchami (Łepkowski 1866, s. 142). Wśród mieszkańców powtarzana jest legenda, która mówi, że maski zostały umieszczone na północnej ścianie kościoła po uprzednim jej zawaleniu na skutek ataku diabłów. Od tej pory miały chronić świątynię i odstraszać demony. Nie ma jednak dowodów na to, że ściana kiedykolwiek uległa zniszczeniu. Do czasów restauracji wszystkie mury ścian kościoła były zachowane, a wątek nieprzerwany. Natomiast w 1909 r. zniszczeniu uległa północna ściana kościoła Zwiastowania Najświętszej Marii Panny, znajdującego się nieopodal, na zachód od NMP. Możliwe, że teoria Łepkowskiego, jak i zawalenie się ściany kościoła o podobnym wezwaniu i bliskiej lokalizacji zostały przez mieszkańców połączone w jedną legendę.

Do jednych z ciekawszych przedstawień należy wizerunek głowy mężczyzny w czapce. M.W. określa go, jako dawne przedstawienie księcia, ze względu na „książęcą czapkę” i analogiczne przykłady, których niestety bliżej nie określa (W.M. 1842, s. 186). Z kolei Łuszczkiewicz interpretuje tą maskę jako rycerza w hełmie z wystającymi z niego włosami. (Łuszczkiewicz 1876, s. 27). Dzisiaj wielu badaczy upatruje w wizerunku przedstawienie fundatora świątyni.

Łuszczkiewicz, jak się wydaje słusznie zauważa, iż przedstawienia musiały spełnić jakąś funkcję praktyczną, a nie ozdobną. Ryty i płaskorzeźby wykonane są w sposób prosty i schematyczny. Dodatkowo wydaje się trafnie wnioskować, że nie istnieje wzór, czy schemat rozmieszczenia przedstawień. Nie odznaczają się one żadną symetrią. (Łuszczkiewicz 1876, s. 27). Rozlokowane są po wszystkich stronach zewnętrznych murów kościoła.

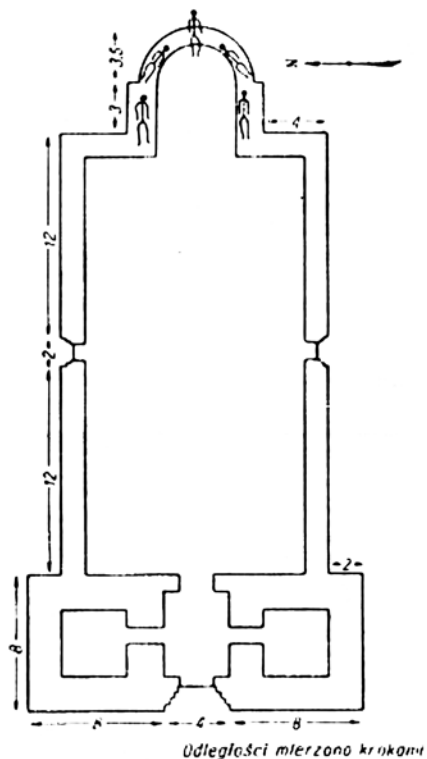
⁸ Analogie i inspiracje budowniczych do sztuki egipskiej i azteckiej z pewnością należy odrzucić.

Świechowski zaznacza, że dużej ilości ciosów użyto wtórnie lub wymieniono w czasie restauracji w 1901 r. (Świechowski 1963 s. 60). Co pozwala sądzić, że pierwotnie rytów mogło być więcej i mogły znajdować się w innym miejscu. Przykładem mogą być tutaj chociażby dwa kamienne ciosy niedawno odzyskane z Muzeum Działyńskich w Kórniku (Mikołajczak 2016, s. 15). Fakt ten nasuwa kolejną interpretację funkcjonującą wśród badaczy. Znaki w pierwotnym założeniu rozmieszczone były w taki sposób, aby tworzyć tzw. *biblię pauperum*. Wykorzystując symbolikę miały stanowić swego rodzaju opowieść lub przestrożę dla niepiśmiennego społeczeństwa, podobnie jak kolumny gnieźnieńskie. W.M. zwraca uwagę na materiał, na którym zostały wykute płaskorzeźby. Krzyż oraz „głowy z uszami nad czaszką”, dzisiaj określane jako diabły, wykonane zostały w różowym porfirze, natomiast przedstawienie głowy z brodą w bazalcie. Przedstawienie samej głowy wykonane zostało na ciosie z bazaltu lub szarego granitu. Na polach pospolicie występują granity, znacznie rzadziej porfiry i bazalty (W.M. 1842, s. 186). Trudno stwierdzić, czy dobór rzadszego materiału do wykucia przedstawień był celowy.

POCHÓWKI PRZYKOŚCIELNE

Jak już wspomniano na terenie przykościelnym zarejestrowano pochówki szkieletowe datowane od XII wieku. W ruinach kościoła po pożarze w XIX wieku widoczna była płyta nagrobna na której umieszczone zostały godła Ewangelistów. Na środku wryto głowę wołu z mieczem w poprzek oraz napis: *Anno Domini 1552 nobilis Stanislaus Sampolski czy Sampólnowski*. (Łepkowski 1866, s. 142). Sompolno jest dziś małą miejscowością leżącą niecałe 60 km na południe od Inowrocławia. XVI-wieczny grób może być pozostałością po pochówku bezpośrednio w nawie kościoła. Podczas wizytacji Łuszczkiewicza

widoczne były pozostałości po kryptach: „*Groby pod posadzką kościelną dziś zawalone gruzem i chwastem zarosłe, miały ceglano sklepienia*” (Łępkowski 1866, s. 142). Łuszczkiewicz jednoznacznie stwierdza jednak, że w kościele nie mogło być pierwot-



Ryc. 6. Inowrocław, st. 2. Pochówki szkieletowe pod absydą kościoła (Kmieciński 1954, s. 84).

nie żadnych krypt, a pochówek widoczny w głębi prezbiterium pochodzi z późniejszej epoki (Łuszczkiewicz 1876, s. 27). W 1952 r. podczas budowy komór do ogrzewania kościoła natrafiono na 5 szkieletów ludzkich (ryc. 6). Przy wkopie we wnętrzu absydy dotarto do warstwy głazów fundamentowych, w której

zarejestrowano pochówki. Robotnicy wszystkie szczątki wyjęli i umieścili w dwóch trumnach. Według relacji robotników szkielety zalegały symetrycznie pod fundamentem. Nie znaleziono żadnych zabytków ruchomych mogących stanowić wyposażenie grobowe. Ze względu na umiejscowienie pod fundamentem kościoła, uznano, że pochodzą one z przed jego budowy. Jednak ich specyficzne zaleganie, dopasowane do kształtu absydy nie wykazuje tak dużej różnicy w chronologii. Nie można wykluczyć funkcjonowania w tym miejscu cmentarza przedkościelnego. W innym przypadku należy przyjąć, że mamy do czynienia z intencjonalnym pochówkiem pięciu osób w wykopie przygotowanym pod fundament kościoła. Według Jerzego Kmiecńskiego pochowane osoby to duchowni, a ich szczątki mogły być traktowane jako relikwie lub nawet stanowić swego rodzaju ofiarę zakładzinową. Takie praktyki stanowiłyby przykład mieszania się wierzeń pogańskich z chrześcijańskimi. Akty ofiar z ludzi znane są z Gdańska, Skandynawii i Birki (X wiek), a także z relacji Al Bekriego (Kmiecński 1954, s. 83-84).

Być może miejsce to stanowi pozostałość dawnego cmentarza chrześcijańskiego, który funkcjonował wokół starszego, drewnianego kościoła. Podobne zgromadzenie szkieletów wokół absydy romańskiego kościoła odkryto w Pradze (Kmiecński 1954, s. 84).

PODSUMOWANIE

W niniejszej pracy zostały poruszone tylko niektóre aspekty związane z historią kościoła NMP w Inowrocławiu, a zebrane informacje stanowią bazę do przyszłych badań i analiz kościoła w szerszym kontekście. Wymienić tu zwłaszcza należy znaczenie świątyni dla osady targowej i całego zespołu osadniczego tworzącego przedlokacyjny ośrodek. W wieku XII Inowrocław

był ośrodkiem kasztelańskim, przy którym rozwinął się targ. Od XII wieku zapewne można datować szybki wzrost znaczenia Inowrocławia, przejmując rolę ośrodka centralnego na niekorzyść Kruszwicy. Kościół NMP stanowi przykład bardziej tradycyjnego i typowego rozwiązania emporowego, które zaskakuje na Kujawach. Biorąc pod uwagę czas jego budowy należałoby go ocenić jako zjawisko spóźnione i odosobnione w Polsce środkowo-zachodniej. Wielkość budowli może sugerować, że kościół został zbudowany już w ośrodku kasztelańskim. Trzy portale i wejścia znajdujące się w kościele Walicki wiąże z liczną ludnością przybywającą na targ (Walicki red., 1971 s. 159). Licznie wystawiane w Inowrocławiu dokumenty kancelarii książęcej oraz zwołanie, w zapewne jeszcze niedokończonym kościele, synodu diecezjalnego niewątpliwie świadczą o dużym znaczeniu przedlokacyjnego ośrodka w okresie XII i XIII wieku. Bazylika Mniejsza Imienia NMP po dziś dzień stanowi tego świadectwo.



Ryc. 7. Bazylika Mniejsza imienia NMP, wygląd wnętrza świątyni obecnie (źródło: www.imienia.pl).

BIBLIOGRAFIA

Bieniak J.

- 1947 *Rola Kujaw w Polsce Piastowskiej*, Ziemia Kujawska t. 1, Inowrocław.

Chrzanowski T., Kornecki M.

- 1974 *Katalog zabytków sztuki w Polsce, powiat inowrocławski*, tom XI, z. 8, Warszawa.

Ehrenberg H.

- 1885 *Die Marienkirche In Inowrazlaw*, Kunstfreund.

Frycz J.

- 1982 *Architektura i sztuka Inowrocławia*, [w:] *Dzieje Inowrocławia (od 1919 do końca lat siedemdziesiątych)*, t. 2., red. Marian Biskup, Warszawa, Poznań, Toruń.

Guldon Z., Powierski J.

- 1974 *Podziały administracyjne Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej w XIII-XIV wieku*, Warszawa, Poznań.

Kmieciniński J.

- 1954 *Ciekawe odkrycia pod absydą kościoła romańskiego w Inowrocławiu*, Wiadomości Archeologiczne 20, Warszawa.

Kohte J.

- 1891 *Die Ruine der Marienkirche in Inowrazlaw*, *Centralblatt der Bauverwaltung* XI, Jahrgang, Nr. 38, Berlin.
- 1895 *Erhaltung der Marienkirche in Inowrazlaw*, *Centralblatt der Bauverwaltung* XV, Berlin.

1897 *S. Marien-Kirchen, Die Kunstdenkmaler des Regierungsbezirks Bromberg IV*, Berlin.

1903 *Die Wiederaufbau der S. Marienkirche in Inowra-zlaw, Zeitschriftenband*, Welmar.

Łepkowski J.

1866 *O zabytkach Kruszwicy, Gniezna i Krakowa oraz Trzemeszna, Rogoźna, Kcyni, Dobieszewka, Gołań-czy, Żnina, Gąsawy, Pakości, Kościelca, Inowrocławia, Strzelna i Mogilna*, Kraków.

Łuszczkiewicz W.

1876 *Kościóły i rzeźby duninowskie w Strzelnie na Kujach oraz ruina kościoła P. Maryi w Inowrocławiu: przyczynek do dziejów sztuki XII wieku*, Karków.

Mikołajczak E.

2016 *Największy skarb miasta na soli*, Inowrocław.

Sikorski Cz.

1991 *Kościół Imienia Najświętszej Marii Panny w Inowro-cławiu*, Inowrocław.

2002 *Świadkowie 800-lecia: encyklopedia wiedzy o zabytkach Inowrocławia*, Inowrocław.

Świechowski Z.

1963 *Budownictwo romańskie w Polsce. Katalog zabytków*, Wrocław.

Tomaszewski A.

- 1974 *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polski, Czech, Węgier, Wrocław.*

W.M.

- 1842 *Zapiski z podróży w inowrocławskie, Przyjaciół Ludu, 9 nr 24.*

Walicki M. red.

- 1971 *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku, Warszawa.*

Woźny J.

- 2005 *Kamienie kultowe jako relikty archaicznych i pogańskich wierzeń religijnych (na kanwie reliefów z kościoła Imienia NMP w Inowrocławiu), [w:] Z dziejów Kujaw i Pałuk. Studia dedykowane pamięci dra Czesława Sikorskiego, Inowrocław.*

Zajązkowska T.

- 1988 *Średniowieczne znaki kamieniarskie z zabytkowych obiektów sakralnych z obszaru Kujaw, [maszynopis IA UMK].*

KONCEPCJE SŁOWIAŃSKICH ZAŚWIATÓW

WSTĘP

Świadectwem pamięci wspólnoty prasłowiańskiej jest sama nazwa etniczna Słowian (*Slověne*) – *slovo*, czyli „ci którzy mówią słowem zrozumiałym” (Maher 1974, s. 143-155). Tradycja, zwyczaje i rytuały były przekazywane przez Słowian werbalnie, nie pozostawiając po sobie żadnych źródeł pisanych które pozwoliłyby badaczom w sposób obiektywny spojrzeć na religię i kulturę dawnej Słowiańszczyzny.

Zainteresowanie obcych obserwatorów wierzeniami religijnymi odległych i barbarzyńskich Słowian było znikome. Wynikało to przede wszystkim z bariery językowej i cywilizacyjnej. Autorzy antyczni podejmując się prób przybliżenia słowiańskiej religii zgłębiali ją przez pryzmat interpretacji własnej wiary (Strzelczyk 2007, s. 9). Bardziej autentyczne, jednak wciąż fragmentaryczne wydają się być przekazy z X i XI wieku, kiedy to największe chrześcijańskie mocarstwa – Święte Cesarstwo Rzymskie oraz Bizancjum – podjęły się misji nawracania pogan. Na czas późnego średniowiecza i nowożyt-

ności przypada kolejny etap twórczej działalności kronikarzy (m. in. *Kronika* Jana Długosza z XV wieku). Podejmują oni próbę przedstawienia religii słowiańskiej, ale ich zapisom brakuje realnych podstaw. Mimo wszystko były one ważne ze względu na kształtowanie się wyobrażeń współczesnych i późniejszych pokoleń na temat słowiańskiego pogaństwa (Strzelczyk 2007, s. 9-10). Różne elementy spuścizny wierzeń i praktyk religijnych ewoluujące na przestrzeni wieków zachowały się w kulturze ludowej. Folklor jest nieocenionym źródłem mitów zawartych w obrzędach, bajkach, przysłowiach, nazwach osobowych, czy miejscowych (Gieysztor 1982, s. 8). Połączenie źródeł archeologicznych, historycznych, etymologicznych wraz ze źródłami etnograficznymi może nadać kształt i w pewien sposób przybliżyć religię Słowian, ale i same wyobrażenie zaświatów.

STANOWISKO THIETMARA

Biskup Merseburga Thietmar wysunął w swej kronice (Thietmar I, 14) twierdzenie, że wśród Słowian istniało przekonanie, że „wraz ze śmiercią doczesną wszystko się kończy” (*cum morte temporalia omnia putant finire*). Czy więc Thietmar mógł uważać, że Słowianie nie posiadali duszy, a tym samym wyobrażeń na temat zaświatów? Materiał archeologiczny oraz przesłanki zachowane w kulturze ludowej zaprzeczają owej tezie. Zwłaszcza, iż w całej Słowiańszczyźnie znane były praktyki zaopatrywania zmarłych na ich dalszy byt, wspomagania nieżyjących przodków oraz przeciwdziałania wobec zagrożeń odczuwanych ze strony pewnej kategorii duchów ludzi nieżyjących (Bylina 1993, s. 74). Owemu przekonaniu wydaje się zaprzeczać nawet sam Thietmar, który w tym miejscu kroniki podejmuje się klasyfikacji dusz żywych stworzeń. Dzieli je na istoty bezcielesne – anioły, których dusza nie ma początku ani końca, ludzi, gdy duch ma początek, ale nie ma końca oraz

zwierzęta i ptaki, gdy ich egzystencja zaczyna się wraz z ciałem i z nim się kończy (Łowmiański 1986, s. 141). Fragment ten ukazuje, że pogańscy Słowianie podobnie jak i inni ludzie posiadali jedną i tą samą nieśmiertelną duszę (Szczepanik 2018, s. 108). Teza zbudowana przez Thietmara odnosiła się prawdopodobnie do braku wierzeń w zmartwychwstanie duszy i ciała, stanowiących fundamenty chrześcijańskiej eschatologii. Słowianie nie mieli wyobrażeń o zmartwychwstaniu połączonym z zapłatą za uczynki w życiu doczesnym (Łowmiański 1986, s. 141). W pojmowaniu ludów słowiańskich nie istniał system pośmiertnych kar i nagród, dlatego chrześcijańskiemu kronikarzowi było ciężko zrozumieć ideę pogańskich zaświatów, która bez wątplenia istniała. Zwłaszcza, że Thietmar w innym miejscu kroniki wspomina, iż w Polsce w czasach przedchrześcijańskich obowiązywał zwyczaj palenia ciała męża wraz z jego małżonką, której to wcześniej odcinano głowę (Łowmiański 1941, s. 142). Kobieta, która była gotowa na takie poświęcenie, musiała wierzyć, że śmierć której się poddaje nie jest ostatecznym końcem. Inne dowody na istnienie pośmiertnej egzystencji przedstawia czeski kronikarz Kosmas. Jego przekazy z przełomu XI i XII wieku, opowiadają o czasach księcia Brzetysława, który zakazał pogrzebów po lasach i polach, a także obrzędów odprawianych na rozdrożach i przywoływania dusz zmarłych. Kultu i czci nieżyjących zabraniał również homiliarz opatowski, pochodzący z tego samego okresu (Urbańczyk 1947, s. 49). Informacji przytoczonych przez Thietmara nie można uznać za całkowicie mylnych. Prawdopodobnie odzwierciedlały one ówczesny chrześcijański światopogląd na temat Słowian oraz ich wierzeń lub zostały poddane błędnej interpretacji przez historyków. Religia słowiańska przyjmowała istnienie świata podziemnego i opiekujących się tą sferą bóstw chtonicznych, a kult przodków stanowił nieodłączny element wierzeń eschatologicznych.

Zwłaszcza, że praktyki z nimi związane były negowane i zwalczane przez Kościół już od XI wieku.

TRÓJDZIELNOŚĆ ŚWIATA

W ujęciu modelowym świat widziany przez Indoeuropejczyków jawi się podzielony na trzy odrębne sfery (Dumézil 2006, s. 33; Banaszkiewicz 2006, s. XVII). Dzieli się on na trzy „królestwa”, czyli trzy sfery kosmiczne: górną – niebiańską, pośrednią – ziemską oraz dolną – podziemną. Uraniczna sfera Niebios oraz chtoniczno-akwaticzna sfera Podziemia reprezentują opozycyjne wartości (Szczepanik 2018, s. 45-46). Środkowa strefa – Ziemia, będąca domeną ludzi, jest źródłem mediacji między elementami kosmosu i chaosu. Poziomy Wszechświat łączą się ze sobą za pomocą kolumny (*axis mundi*), która wiązała niebo i ziemię, a jej filar osadzony był w podziemiu (Eliade 2008, s. 35-36). Najczęstszym jej wyobrażeniem jest Drzewo Kosmiczne, które mogło w zależności od wierzeń przybierać formę drabiny, góry lub słupa (Kempiński 2001, s. 117).

Źródłem poglądu o trójstopniowym podziale kosmosu było zmysłowe doświadczanie rzeczywistego świata, którego dwie strefy zawsze pozostawały poza granicami ludzkiej percepcji. Idea ta spotykana niemal we wszystkich światopoglądach społeczeństw plemiennych i tradycyjnych jest również jednym z podstawowych elementów chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej. Stanowiła ona także część systemu religijno-swiatopoglądowego ludów słowiańskich (Tomicy 1975, s. 67-68). Jednym ze źródeł potwierdzających istnienie idei trójdzielności wśród Słowian jest relacja Ebona (III, 1) na temat wyglądu Szczecina i tamtejszej kąciny Trzygłowa:

Szczecin zaś, bardzo duże miasto i większe od Wolina, w okręgu swym zamykało trzy wzgórza, z których środkowe wyższe, poświęcone największemu bogu pogańskiemu, Trzygławowi,

posiadało trójgłową podobiznę; a tę zakrywała złocista zasłona na oczach i wargach, przy czym kapłani zapewniali, że dlatego bóg najwyższy trzy posiada głowy, bo trzema włada królestwami, to jest niebem, ziemią i piekłem, a twarz po to zasłania, ażeby na grzechy ludzkie, nie widząc i milcząc, był obojętny (Labuda 1999, s. 175).

Trzech sfer kosmicznych tworzących Wszechświat doszukać się można również w przedstawieniach znajdujących się na posągu Światowida wydobytego z nurtów rzeki Zbrucz na Wołyniu. Rosyjski historyk Borys Rybakov podjął się próby interpretacji religioznawczej posągu w kontekście mitologii słowiańskiej. Posąg w kształcie czterobocznej kolumny był podzielony na trzy umieszczone nad sobą i wyraźnie wyodrębniające się części. Rybakov w partii górnej statuy doszukiwał się wyobrażeń sfer niebieskich i bóstwa lub bóstw uranicznych. Część środkowa miała obrazować Ziemię i ludzi, natomiast dolne partie posągu jego zdaniem reprezentowały świat chtoniczny oraz jego władcę Trzygłowa (Welesa) (Szczepanik 2018, s. 51-52; Tomicczy 1975, s. 68). Światowid ze Zbrucza w sposób wertykalny łączył w swej formie trzy sfery kosmosu, natomiast cztery twarze górnego bóstwa, patrzące się na cztery strony świata, odnoszą się do podziału horyzontalnego rzeczywistości. Stanowi on ideę *axis mundi*, gdzie oś kosmiczna przyjmuje rolę stabilnego elementu Kosmosu (Szyjewski 2010, s. 89).

W najniższej partii zbruczańskiego posągu znajduje się postać Trzygłowa (Welesa) reprezentującego świat podziemny. Przedstawiony jest on jako klęczący mężczyzna o trzech wąsatych twarzach, który na swych barkach dźwiga sfery znajdujące się ponad nim. Przypomina on Atlasa podtrzymującego całą konstrukcję Wszechświata (Szczepanik 2018, s. 52). W przeciwieństwie do dwóch pozostałych poziomów obelisku, wyrzeźbiono nie cztery, a jedynie trzy postacie. Na czwartej pustej

ścianie widnieje zaznaczony wypukłościami zarys niezbyt regularnego sześcioszprychowego koła związanego z symboliką słońca. Symbol ten, umieszczony jakby na plecach klęczącej postaci, wskazuje na jej solarny charakter. Trzygłów staje się reprezentantem Słońca nocnego i tworzy opozycję dla Słońca dziennego uosabiającego boga Światowida (Kotlarczyk 1993, s. 60). Najniższy poziom reprezentujący filar świata oraz konotacje bóstwa z nocnym Słońcem – Księżycem wskazują na istnienie świata podziemnego, który mógł być formą słowiańskich zaświatów.

NAWIA

Wyobrażenie świata pozagrobowego podobnie jak wiedza o słowiańskim panteonie bóstw ocalała tylko w strzępach. Poszlaki zawarte w źródłach językoznawczych archeologicznych, etnograficznych oraz w przekazach średniowiecznych kronikarzy pozwalają stworzyć pewne wyobrażenie na temat słowiańskich zaświatów, ale jest to wizja uboga, która zapewne na zawsze pozostanie w sferze domysłów. Pierwsza kraina, która mogła reprezentować wizję słowiańskich zaświatów znana jest jako *Nawia*. Nazwa tajemniczej krainy zmarłych *Nawii* (*Nawie*) wywodzi się z prasłowiańskiego źródłosłowu **nawь* oznaczającego „trupa” i „świat zmarłych” (Szyjewski 2010, s. 78). W późnośredniowiecznym języku czeskim wyraz *nav*, *nava* określał „tamten świat” lub w chrześcijańskim pojęciu „piekło” (Brückner 1985, s. 41-42). Słowo *nav* niekiedy łączy się również z pojęciem żeglugi, a dokładniej w tym kontekście, z nawigacją łodzi w zaświatach. Wyrażenie to mogło łączyć się z wyobrażeniem wielkiej wody, która oddzielała świat rzeczywisty od zaświatów (Kajkowski 2017, s. 217). Prasłowiański czasownik **ny-ti*, **ny-ć* oznaczał tyle co ‘usychać z żalu, tęsknić, niknąć, umierać’ (Brückner 1985, s. 42; Kowalik 2004, s. 110). Termin *Nawia* wywodził więc swoją nazwę zarówno od

określeń związanych ze zmarłym jak i samym miejscem bytowania dusz przodków. Kraina ta znajdowała się u podstaw Drzewa Kosmicznego (Szyjewski 2009, s. 79). Miało to być miejsce archaiczne i puste, pozbawione słońca, ciepła, pożywienia oraz napoju (Szczepanik 2018, s. 116). We wschodniosłowiańskich zapisach etnograficznych zachowało się określenie *nevedomaja strana* – nieznaną krainą, które odnosiło się do świata pozagrobowego odpowiadającego *Nawii*. Ludowe wyobrażenie zaświatów było prawdopodobnie głęboko osadzone w wyobraźni eschatologicznej Słowian i określało niewiadome położenie „tamtego” świata i kierunek, w którym udają się dusze zmarłych (Bylina 1993, s. 79).

Nave w liczbie mnogiej mogło zarówno oznaczać ogólnie pojmowane dusze zmarłych zamieszkujące zaświaty jak i niebezpieczne, drapieżne istoty. Do grona nawek, naw czy nawii zaliczano wszelkie kategorie demonów wywodzących się od dusz ludzi przedwcześnie lub tragicznie zmarłych – dzieci zmarłych przed chrztem, dziewcząt, które nie dożyły ślubu, zabójców, czarownic, zamordowanych oraz topielców. Ze względu na swój nieszczęśliwy los nawie posiadały nieprzychylną, a nawet wrogią nastawienie wobec ludzi, gdyż zazdrościły im życia i świata (Strzelczyk 2007, s. 134). Nawki wywodzące się z dusz porońców i nieochrzczonych mogły przybierać formę agresywnych ptaków, które zagrażały zwłaszcza kobietom w połoгу i małym dzieciom. Dusze te były określane w Bułgarii jako *navi* lub *naŭaci* (Moszyński 1967, s. 682). Niebezpieczne demony mogły przyczynić się również do moru, co poświadcza XI-wieczny opis zarazy w Połocku:

[...] *zdawało się słyszeć w nocy tętent, stękanie na ulicy, uganiały biesy, jak ludzie. Jeśli kto wychodził z domu, chcąc widzieć, natychmiast urażony zostawał niewidzialnie od biesów raną, i z tego umierali i nie śmieli wychodzić z domu. Potem zaś poczęli*

w dzień pojawiać się na koniach, i nie było ich widać samych, jeno widziano kopyta ich koni i tak razili ludzi w Połocku i jego okolicy. Przeto ludzie mówili, iż upiory zabijają Połoczan – (org. *temb i čeloveci glagolachu jako nave bijutb Poločany*) (*Powieść Minionych Lat* 1968, s. 361).

Wyobrażenia o nadprzyrodzonej stronie świata i o duchach w niej bytujących kreowały wizję zaświatów ponurych, nieprzychylnych i smutnych. Samo określenie zmarłego jako „nieboszczyk” (czeskie *nebožčík*) pierwotnie oznaczało człowieka biednego, ubogiego, nieobdarzonego (Bylina 1992, s. 19). Jego los musiał określać ogólną kondycję słowiańskich zaświatów.

Negatywna kreacja *Nawii*, jako miejsca do którego odchodziły dusze zmarłych przodków, mogła opierać się na dwóch przesłankach. Cechy słowiańskiego świata zagrobnego znajdują bowiem potwierdzenie zarówno w bogatej obrzędowości wyposażania zmarłych w przedmioty codziennego użytku, które miały służyć im w zaświatach, ale i w praktykach goszczenia dusz bliskich przodków (Bylina 1992, s. 18). Zwyczaje zaduszkowe polegające na rozpalaniu ognisk duszom zmarłych oraz pozostawianiu na mogiłach jadła i napojów były równocześnie przejawem ogromnej troski żyjących wobec tych, którzy odeszli w zaświaty. Rytuály te szeroko rozpowszechnione w średniowieczu były krytykowane i negowane przez duchowieństwo, które uważało ten rodzaj obrzędowości jako przejaw pogaństwa (Szczepanik 2018, s. 118).

Śmierć człowieka pojmowano jako oczywiste przejście do innego stanu, lecz nie była ona ostro zarysowaną granicą oddzielającą bytowanie wśród żywych od bytowania wśród zmarłych, dlatego w pewne dni w roku wrota zaświatów otwierały się, a ubogie dusze mogły powrócić na ziemię, aby choć na chwilę odpocząć. Słowiańskie dni zaduszne były obchodzone w „krytycznych momentach czasu naturalnego”, postrzeganych

jako okresów wywierających znaczny wpływ na dusze przodków. W okresie między tygodniem wielkanocnym a Zielonymi Świątkami można wyróżnić kilka dni, które wiążą się z tradycyjną obrzędowością zaduszną. Wpisuje się w nią Radunica, święto obchodzone głównie na terenach Słowiańszczyzny Wschodniej. Sama nazwa wiązała się z Rodem, rodzicami, czy też pamięcią o przodkach – „dziadach” (Bylina 1992, s. 28). W późnym średniowieczu wiosenne zaduszki sytuowano na dzień obchodów Wielkiego Czwartku, kiedy to dusze masowo przybywały na ziemię, aby ogrzać się przy wielkich ogniskach – „gromadkach” rozpalanych na mogiłach. O takim zwyczaju wspominają pochodzące z XV wieku *Kazania Trzemeszeńskie* Michała z Janowa (Szyjewski 2010, s. 208). Ślady jesiennych zaduszek uległy znacznemu zatarciu. Źródła etnograficzne wskazują, że jesiennie obchody święta ku czci zmarłych można umieścić między 4 a 15 października. Duchy miały wzmacniać swą aktywność również w okolicach 13 grudnia, czyli w dniu uważanym przez lud jako najkrótszy w roku (Bylina 1992, s. 28).

Obchody dni zaduszných, niezależnie od pory roku, zawsze łączyły się z symboliką ognia. Płomienie ogniska miały ogrzewać duszę zmarłego, ale i wskazywać jej drogę powrotną w zaświaty, jednak w przypadku duchów szkodliwych ogień miał służyć jako środek apotropaiczny, który odpędzał mroczne siły (Głosik 1979, s. 120). W dzień Wielkiego Czwartku przygotowywano zmarłym przodkom także rytualne uczty i kąpiele. Takie praktyki były znane na terenach wczesnośredniowiecznej Rusi, gdzie wśród miejscowej ludności miał istnieć pogański obrzęd rozpalania dla *navi* pieców i przygotowywania im gorącej łaźni. Podobny zwyczaj musiał być znany na terenach Słowiańszczyzny Zachodniej, gdzie w piętnastowiecznym tekście widnieje wzmianka o „łaźni zadusznej”, która w przenośni miała oznaczać pośmiertny los człowieka (Bylina 1992, s. 18-19).

Motyw ogrzewania zmarzniętych dusz łączy się z zapewnieniem im światła w mrokach *Nawii*. Elementy tych wierzeń można odszukać w wyposażeniu zmarłych. Do grobów wkładano krzesiwo, które być może miało nawiązywać do wyobrażeń o zaświatowych ciemnościach (Zoll-Adamikowa 1971, s. 78). Oprócz ogrzania i oświetlenia dusz, ważnym elementem obrządków zadusznych było ich nakarmienie. Składanie pokarmów na grobach, znane i szeroko rozpowszechnione na terenie całej Słowiańszczyzny, wiązało się z obchodami dziadów (Szczepanik 2018, s. 119). W średniowiecznych źródłach ruskich zostały wymienione rytualne pokarmy, którymi obdarowywano przybywających z zaświatów przodków. W skład posiłku dla zmarłych wchodziły mięso, mleko, jaja oraz napoje piwne i miodowe (Bylina 1992, s. 22). Szczególną rolę obrzędową przyjęło jajo, które umieszczano w grobie lub układano na mogile. Jego znaczenie ściśle wiązało się ze sferą eschatologiczną – miało symbolizować utajone i odradzające się życie (Zoll-Adamikowa 1971, s. 116). Z nadejściem chrześcijaństwa obyczaj składania jaj na mogile zmienił swoją formę. Od tej pory rozumiano go jako paschalne pozdrowienie przodków. Mogła towarzyszyć mu formuła „Chrystus zmartwychwstał!”, przypominająca zmarłym o powtórnych narodzinach (Uspieński 1985, s. 230-231). Jajo można uznać za najbardziej uniwersalny symbol cykliczności natury oraz odrodzenia.

WELES

Nawia jako pozaziemska kraina zmarłych, znajdująca się za morzem lub wielką wodą, miała posiadać swojego władcę, którego identyfikowano z postacią boga Welesa/Wołosa. Nazywano go bogiem „nawi, dziedziny dusz i przodków zmarłych” (Łowmiański 1986, s. 109). W folklorze przedstawiano go jako potężnego boga śmierci, władającego losem dusz ludzkich, ale

i będącego ich przewodnikiem po zaświatach. Zgodnie z tekstami zaklęć i zamówień ruskich Weles miał zamieszkiwać tereny bagniste znajdujące się w samym sercu Nawii, gdzie zasiadał na złotym tronie w korzeniach Drzewa Kosmicznego (Szyjewski 2010, s. 55). Samo imię bóstwa Weles – Wołos nawiązywało do świata zmarłych. W etymologii indoeuropejskiej przedrostek **Welos* (m) oznaczał boga prowadzącego zmarłych w zaświaty lub demona zmarłych: wed. *Valah* ‘jakiś demon, duch śmierci’, łot. *Vels* ‘bóg zmarłych’, pl. *Veli* ‘duchy zmarłych’; lit. *Velnias* ‘diabeł’, ‘veles’ duchy zmarłych; strus. *Volos* ‘bóg bydła’; stczes. *Veles* (Szczepanik 2018, s. 86-87). Do tego źródłosłowu nawiązuje również Aleksander Brückner, podejmując się opisu słowiańskich zaświatów: „*Był więc świat drugi, świat nie słońca, zieleni i ludzi, lecz ciemny, chłodny i szary, świat zmarłych, Welów*” (Brückner 1984, s. 79). Rdzeń **vel* pojawia się również w takich nazwach zaświatów jak greckie Pola Elizejskie – *Elysion*, a wcześniejszy **welysion*, ale i hetyckim *wellu-* oraz skandynawskiej *Walhalli*. Każda z tych pozaziemskich krain wyobrażana była jako niebiańskie stopy na których pasą się dusze w zoomorficznej formie bydła (Szyjewski 2010, s. 54). Ten obraz prowadzi do kolejnej funkcji Welesa, która pośrednio także łączy go ze światem chtonicznym.

Weles/Wołos w klasyfikacji Aleksandra Gieysztor opartej na koncepcji mitologiczno-społecznej Georgesa Dumézila był wiązany z funkcją trzecią – zapewnieniem płodności przyrody w służbie człowieka (Gieysztor 1982, s. 112). Za tą rolą Wołosa miało przemawiać m.in. jego wyobrażenie jako bóstwa lub opiekuna bydła. W najdawniejszej kronice ruskiej „Powieści dorocznej” nazywa się go „skotъ bogъ”, czyli bogiem bydła (Gieysztor 1982, s. 112). Słowo „skotъ” oznaczało również ‘pieniądz, majątek’. Bydło w tamtym okresie stanowiło jeden z głównych elementów majątku ruchomego oraz najważniejsze

źródło pożywienia, dlatego musiało także służyć jako środek wymiany. Wołos jako opiekun bydła przyjmował jednocześnie funkcję boga dobrobytu i bogactwa (Łowmiański 1986, s. 111). Wraz z nadejściem chrześcijaństwa dokonano recepcji Wołosa jako boga bydłczego i przeniesiono jego funkcje i kompetencje na św. Błażeja, który wśród Rusów był znany jako św. Własijow (Gieysztor 1982, s. 116).

Funkcja Welesa/Wołosa jako boga bydła odpowiada indoeuropejskiemu wyobrażeniu świata pozagrobowego jako wiecznie zielonego pastwiska, na którym jeden z bogów wypasa dusze zmarłych (Uspieński 1985, s. 91). Łąkę jako krainę zmarłych Słowian można sytuować w podziemiach, jednak brak danych uniemożliwia dalszą interpretację jej znaczenia. Pod wpływem chrześcijaństwa „zielona łąka” przekształca się w suplementarną przestrzeń dwu- lub trójdzielnych zaświatów. Przybiera formę czyścica – miejsca tymczasowego pobytu dusz nie w pełni jeszcze doskonałych (Bylina 1993, s. 87). Sama łąka ma charakter mediacyjny – wierzą, że przebywają na niej błakające się dusze zmarłych, które nie potrafią odejść z tego świata, ale i nie ma dla nich miejsca w świecie żyjących. Jej zielen z jednej strony symbolizuje tętniące, niewidzialne życie, ale równocześnie reprezentuje prakosmiczną pustkę i krainę śmierci, w której kategoria czasu jest zupełnie nieobecna. Łąka jest obszarem granicznym, który w istocie nie jest już ziemski, ale i niezupełnie boski i piekielny. Zielona przestrzeń łąki czy pastwiska była miejscem hierofanii, gdzie sfery *sacrum* i *profanum* ulegały połączeniu (Czapiga 2009, s. 23; Kajkowski 2017, s. 218).

Związek Welesa z zaświatami zawarty jest również w innym aspekcie mitologii słowiańskiej – w dualistycznym postrzeganiu istot sprawczych. Przeciwnością Peruna miał być Wołos (Weles) (Bylina 1993, s. 84). Obaj bogowie są sobie równi i należą do świata bóstw najwyższych, jednak posiadają

przeciwstawne kompetencje. Perun stanowi pierwiastek dobra utożsamiany z kosmosem, natomiast Welesowi przypadały aspekty przeciwne reprezentujące chaos. Opozycja Welesa dotyczy zła interpretowanego także jako diabeł, morze, woda, kobieta, dół oraz śmierć (Szczepanik 2018, s. 45). Bóg zaświatów nie był postrzegany jako istota negatywna, uzupełniał on swoimi przeciwstawnymi, lecz dopełniającymi cechami bóstwo uraniczne. Weles był postacią potężną, która pełniła rolę niezbędnego, ale i równego towarzysza Peruna (Gieysztor 1982, s.118). Aleksander Gieysztor w związku Peruna i Welesa widział swoistą analogię do relacji zachodzących między wedyjskimi bóstwami Mitry i Waruny, postrzeganych jako demiurgów i gwarantów przysięgi (Gieysztor 1982, s. 114).

Weles miał tak jak Perun świadkować przysięgom składanym w celu zatwierdzenia pokoju (miru) (Łuczynski 2012, s. 173). Był bóstwem klątwy, słowa i umowy. Krzywoprzyśięzców Weles karał okrutnymi chorobami, takimi jak gruźlicą gruźlicą chłonną, wtórną gruźlicą skóry, a w szczególnych wypadkach nagłą śmiercią (Gieysztor 1982, s. 113; Brückner 1985, s. 148). Ponadto Weles/Wołos miał być bogiem magii i zaklęć. Jego wnukiem określano wieszca – poetę Bojana pojawiającego się w staroruskiej opowieści „*Słowo o wyprawie Igora*” (Szyjewski 2010, s. 56). Indoeuropejski rdzeń **wel-* ‘widzieć’ nadawał Welesowi kolejną funkcję związaną z jasnowidztwem (Gieysztor 1982, s. 115). Miał on sprawować opiekę nad wieszczami, jasnowidzami i czarownikami, czyli kategorią ludzi najsilniej związaną z światem nadprzyrodzonym, granicznym.

WYRAJ

Inną wizją wyobrażeń eschatologicznych miała być kraina zwana *Rajem* lub jak w przypadku Słowian Wschodnich *Iryjem* lub *Wyrajem* (Szczepanik 2018, s. 121). Szyjewski w wyrazie *raj*

doszukuje się źródłosłowu irańskiego, pochodzącego od **rayi* oznaczającego bogactwo lub szczęście (Szyjewski 1999, s. 239). Gieysztor wywodzi etymologię tego słowa od irańskiego wyrazu *rāy* określającego promieniowanie słoneczne, ale również jak w poprzednim przypadku bogactwo i szczęście (Gieysztor 2006, s. 76). Taka interpretacja słowiańskich zaświatów odbiega od wizji pośmiertnego bytowania, którego względna pomyślność była uwarunkowana dbałością żyjących (Bylina 1993, s. 87). Łączenie prasłowiańskiego **rajb* ze staroindyjskim wyrażeniem *rayās* rozumianym w znaczeniu „cieplej rzeki” lub „tropikalnej zatoki” również nie przywodzi wyobrażeń znanym słowiańskim ludom (Bylina 1993, s. 87). Słowiański *Raj* – *Wyraj* można jednak ulokować nad wodami, wynika to z rdzeni **roi-l*rei-*, tworzących wyraz **rajb*, a oznaczających termin ‘płynąć’ (Rytter 1987, s. 258; Szczepanik 2018, s. 122). Uspieński uważa, że zarówno *Raj* jak i *Wyraj* są krainą pozaziemską, gdzie jesienią kryją się węże i ptaki i z której powracają one na wiosnę (Uspieński 1985, s. 213). Ideę ptasiego zakątku potwierdza Moszyński, który opisując znaczenie drogi mlecznej określa ją jako „szlak, po którym ptactwo odlatuje na wyraj” (Moszyński 1962, s. 558).

Wyraj jako świat zmarłych miały tworzyć dwie przeciwstawne wobec siebie krainy – *wyraj ptasi* (niebiański) oraz *wyraj wężowy* (podziemny). Podział *Wyraju* na dwie antagonistyczne sfery mógł wynikać z wpływów chrześcijaństwa (Uspieński 1985, s. 213-214). Słowianie przed nadejściem nowej religii nie rozróżniali raju i piekła. Istniał dla nich jeden integralny „zaświat”, który otaczał świat ludzi (Szyjewski 2010, s. 77). Była to kraina zdecydowanie odległa, ulokowana nad szerokimi wodami, ale w przeciwieństwie do wyobrażeń *Nawii*, znacznie przychylniejsza przybywającym tam duszom (Bylina 1993, s. 87; Rytter 1987, s. 260). *Wyraj* miał być niebiańskim ogrodem znajdującym się w koronie Drzewa Kosmicznego.

W wyobrażeniach ludowych i legendach przedstawia się go jako miejsce zamknięte dla śmiertelników. Wyraj miał znajdować się za żelaznym ogrodzeniem. Prowadziła do niego potężna Brama Raju, której strzegli strażnicy. W folklorze ich funkcję pełnili św. Piotr oraz św. Jerzy. W postaci ornitomorficznej rolę stróża przejęli Złoty Kur, Raróg, bądź inny drapieżny ptak dzierzący w szponach klucze do *Wyraju* (Leksykon 1999, s. 239; Szyjewski 2010, s. 77). Ze względu na interpretację *Wyraju* jako krainy do której odlatuje plectwo na zimę, można przypuszczać, że było to miejsce ciepłe i przyjemne. Powroty plectwa wędrownego na ziemię zwiastowały przyjscie wiosny oraz zwyciestwo nad śmiercią. Analogicznie wyobrażano sobie losy dusz zmarłych (Szyjewski 2010, s. 77). Pewna rosyjska legenda wspomina o istnieniu królestwa (Lukmor'e), gdzie ludzie mieli umierać na czas zimy i zmartwychwstawać wiosną (Uspieński 1985, s. 215). Wierzenie mogło nawiązywać do wyobrażenia zaświatów, gdzie *Wyraj* był miejscem przejściowym – z którego przybywała i do którego powracała zarówno wiosna jak i ludzka dusza. Budząca się wiosną przyroda zapowiadała nowy początek, rozpoczynała kolejny cykl życia.

DROGA W ZAŚWIATY

Rekonstruuując wyobrażenia o słowiańskich zaświatach nie można pominąć drogi, która do nich prowadziła i którą przebyć musieli zmarli. Na podstawie niektórych kategorii zabytków archeologicznych oraz przekazów ludowych można podjąć się próby przesledzenia wędrowki duszy w zaświatach. Aby jednak tego dokonać, należy skupić się na trzech podstawowych elementach – odległości, kierunku oraz przeszkód, które czekały na duszę po drodze.

Człowiek umierając, rozpoczynał nową, nieznaną podróż do zaświatów. Odległość dzieląca świat żywych od świata

zmarłych zawsze była duża, niezależnie czy ten znajdował się na ziemi, w niebiosach, czy w podziemiach. Wyobrażenia o przestrzeni dzielącej oba światy przyjmują wymiar bajeczny, odnoszący się do krain odległych: „za siedmioma górami, za siedmioma lasami”. Droga, którą musiał pokonywać zmarły zawsze była daleka i żmudna. Zdają się to potwierdzać motywy obrzędowości ludowej, gdzie witano na progu i zapraszano do domostwa zmęczonych drogą zmarłych przodków (Bylina 1993, s. 80).

Lokalizacja krainy zmarłych wiązała się z obserwacjami słońca na nieboskłonie. Każdego dnia słońce rodziło się, osiągało wiek dojrzały i wreszcie zachodziło, „umierało” gdzieś za zachodnim horyzontem. Ono właśnie wskazywało zmarłym odpowiedni kierunek drogi do ich krainy (Bylina 1992, s. 17). Badania archeologiczne prowadzone na przedchrześcijańskich cmentarzyskach z ziem polskich miały potwierdzić zależność między tymi wierzeniami a obrzędkiem pogrzebowym. Zwłaszcza orientacja położenia zwłok w grobach mogła być uzależniona od lokalizacji krainy zmarłych przodków w zaświatach (Labudda 1983, s. 63). Aby dusza zmarłego powstawszy mogła udać się na zachód, jego ciało musiało spoczywać w grobie z głową skierowaną ku wschodowi (Bylina 1995, s. 14). Wyniki eksploracji wykazały dominację orientacji szkieletów na osi wschód-zachód. Pozycja zmarłego sugerowała więc „gotowość” do rozpoczęcia wędrówki w zaświaty, w odpowiednim, zachodnim kierunku. Zależność ta dotyczy głównie grobów męskich. Ciała kobiet orientowano w kierunku przeciwnym (Miśkiewicz 1969, s. 264; Zoll-Adamikowa 1971, s. 39). Odmienne tendencje utrudniają możliwość wnioskowania dotyczącego położenia świata zmarłych. Być może kierunek ułożenia zwłok w słowiańskim rytuale pogrzebowym nie wiązał się z lokalizacją

zaświatów, a z innymi nierozpoznawalnymi dziś wierzeniami (Bylina 1995, s. 15).

Wyznaczenie odległości i kierunku było dopiero początkiem procesu wędrówki duszy. Musiała ona pokonać jeszcze przeszkodę w postaci granicy, która tworzyła integralną część rytuału przejścia. W wyobrażeniach ludowych granica oddzielająca świat realny od nadnaturalnego przybierała formę elementów rzeczywistości znanej człowiekowi, ale zdecydowanie peryferyjnej, mieszczącej się na krańcach obszaru dającego się objąć wzrokiem, a czasem nawet wybiegającego poza granice widzenia (Masłowska 2011, s. 118). W przypadku wyobrażeń zarówno o *Nawii*, jak i *Wyraju* granicę stanowiła woda. Mogło to być morze, rzeka, czy po prostu ogromny zbiornik wodny (Uspieński 1985, s. 90). Zdaje się to potwierdzać stare, czeskie powiedzenie „*k Velesu za moře*” (Do Welesa za morze), oznaczające umrzeć, odejść na tamten świat (Bylina 1993, s. 80). W folklorze rosyjskim znana była wymowna nazwa *zabyt' reka* – rzeka zapomnienia. Zmarły przekraczając ją w określonym czasie po śmierci „zapominał” o świecie doczesnym, a tym samym przestawał do niego przynależeć (Bylina 1992, s. 16; Uspieński 1985, s. 91). Dusza znajdując się w miejscu granicznym – nad wodą, potrzebowała pomocy żyjących, aby podjąć się przeprawy. Jednym z motywów przekroczenia wody było skorzystanie z usług przewoźnika. Rolę antycznego Charona w świecie słowiańskim przejął być może Weles (Bylina 1993, s. 81). Żyjący bliscy zaopatrywali nieboszczyka w środki, które mogły służyć mu jako opłata za przewóz do *Nawii* (Suchodolski 1998, s. 496). Jednym z nich miała być moneta, która stanowiła częsty element wyposażenia grobowego. Prawdopodobnie odzwierciedlała ideę obola zmarłych, ale mogła również pełnić rolę daru zastępczego, praktykowanego w warunkach kontroli kleru, utrudniających składanie przedmiotów zgodnych z tradycją

(Bylina 1993, s. 81; Zoll-Adamikowa 1971, s. 118). Sam motyw przewoźnika należał do późniejszych warstw wierzeń. Prawdopodobną funkcję Welesa jako przewodnika dusz na Wschodniej Słowiańszczyźnie przejmuje Archanioł Michał, Prorok Eliasz lub święty Mikołaj. Zwłaszcza związek tego ostatniego z Welesem jest dość silny, gdyż Mikołaj staje się chrześcijańskim następcą bóstwa na Rusi (Uspieński 1985, s. 110). Motyw wody jako symbolicznej granicy obecny jest również w wierzeniach Słowian zachodnich. Zdają się go potwierdzać pochówki w łodziach znane ze Słowiańszczyzny nadbałtyckiej i Pomorza (Cedynia, Góra Chełmska koło Koszalina, Świelub, Rusinowo) (Kajkowski 2017, s. 217).

Środki przewozu nie były jedynym sposobem na przekroczenie wód granicznych. Znany jest w mitologii motyw mostu jako łącznika między dwiema odmiennymi rzeczywistościami, jednak w eschatologii słowiańskiej pełni on skromną rolę „użytkową”. Most lub kładka miały umożliwić duszom przedostanie się do krainy przodków (Bylina 1993, s. 82). W tradycji białoruskiej znany jest obyczaj budowania kładek „zadusznych”, które przerzucano po śmierci mieszkańca wsi przez strugi lub rowy z wodą, aby ułatwić mu wejście do świata pośmiertnego. Wycinano na takich kładkach ślad stopy, aby żyjący, znając status owego miejsca, pamiętali o westchnieniu za duszę zmarłego (Moszyński 1967, s. 603). Źródła średniowieczne (m. in. Słowo św. Grzegorza o bałwochwalstwie z XI w.) wspomina o „mostach z ciasta”, czyli symbolicznych wypiekach przyrządzanych dla dusz zmarłych (*navi*), które mogły nawiązywać do wyobrażeń mostu zawieszzonego nad rzeką między światami (Bylina 1995, s. 179).

Wyraj miał być oddzielony od świata ziemskiego graniczną wodą, która przyjęła mitologiczną formę Mlecznej Drogi (Moszyński 1967, s. 558). Utożsamiano ją z drogą prowadzącą dusze

na tamten świat, o czym mogą świadczyć nazwy, jakie przybierała ona w folklorze: *Droga dusz*, *Droga przodków*, czy *Droga ptasia* (Masłowska 2011, s. 121). Dusze ludzkie przyjmując formę ptaków miały odchodzić w zaświaty szlakiem powietrznym, ale Drogę Mleczną utożsamiano również z uniwersalnym wyobrażeniem osi świata. Gwiazdny szlak miał przechodzić przez trzy płaszczyzny Drzewa Kosmicznego, dlatego Droga Mleczna mogła być traktowana zarówno jako rzeka podziemna, jak i ta znajdująca się na niebie (Gładyszowa 1960, s. 88-89; Uspieński 1985, s. 214).

KONCEPCJE DUSZY

Dusza i jej byt w zaświatach były determinowane charakterem śmierci, jakiej uległ człowiek. Słowianie nie znali pojęcia pośmiertnej kary za złe uczynki, ale można przypuszczać, że wierzyli w istnienie dwóch rodzajów duchów – pożądaných i niepożądaných. Do pierwszej kategorii zmarłych zaliczano duchy przodków, dziadów oraz zmarłych śmiercią naturalną, czyli taką, która nie burzyła porządku i rytmu życia zbiorowego. Byli oni chowani przez potomnych zgodnie z przyjętym rytuałem i troską o ich pośmiertny byt w zaświatach. Uważano ich za „swoich” zmarłych, gdyż zachowywali więź z rodziną i rodem. Powracali z zaświatów na ziemię w spodziewanych terminach cyklu rocznego, gdzie mogli liczyć na opiekę swoich bliskich i gościnę. Nie budzili lęku wśród żywych, a czasem nawet przybierali formę bóstw opiekuńczych, aby móc wspomóc i dać dostatek swojej ziemskiej rodzinie (Bylina 1992, s. 23).

Zmarłych niepożądaných uważano za istoty człowiekowi nieprzyjemne, wyraźnie budzące jego lęk, naruszające bezpieczeństwo jego egzystencji, a także prowokujące przeciwdziałanie. Pochodziły one od ludzi zmarłych śmiercią gwałtowną i przedwczesną, spowodowaną siłami natury lub przybierającą

formę szczególnie hańbiącą (Bylina 1993, s. 75, Uspieński 1985, s. 126). Śmierć nagła, pozbawiona następstw w postaci rytuałów pogrzebowych była uznawana za złą i zagrażającą pośmiertnemu bytowi człowieka. Zmarłych, których ciała nie pogrzebano lub uczyniono to niegodnie, przypadało miejsce na marginesie nieżyjących. Niedokończywszy oni w pełni życia, które w wierzeniach tradycyjnych zamykał pogrzeb, pozostawali na wieczność w punkcie granicznym. Nie należeli ani do zaświatów, ani do świata ludzi. Gorycz, złość i zazdrość popychała zabłąkane dusze do nękania i krzywdzenia żyjących (Bylina 1992, s. 24-25).

Odnosząc się do duszy jako bytu stanowiącego integralną część słowiańskich zaświatów należy skupić się na kategorii duchów pożądaných, bo tylko one mogły przebywać w świecie umarłych. Słowo „dusza” etymologicznie było związane z oddechem lub tchnieniem. Prasłowiańskie wyrazy **duchъ* i **duša* obejmujące zarówno szeroki zakres znaczeniowy życia psychicznego oraz mające powiązania z fizjologią oddychania, wykazywały, iż tchnienie jest najpewniejszą oznaką życia. Słowianie dzielą ten rdzeń wyrazowy z Bałtami (lit. *daūsos* ‘powietrze’; *dvāse* ‘duch’, ‘dusza’; *dūsauti* ‘wdychać’), ale jego związek można odnaleźć również w greckim *theós* – ‘bóg’, co nadawałoby mu wydźwięk sakralny (Gieysztor 1982, s. 216). Dusza tak jak i oddech musiała przybierać formę efemeryczną, ulotną. Dusza-oddech związana z siłą życiową człowieka mogła być więc kojarzona z powiewem, parą wydobywającą się z ust lub wiatrem (Bylina 1992, s. 8). Śmierć powodowała również zanik świadomości. Ludzka psychika analogicznie jak tchnienie uchodziła z ciała w chwili zgonu i zamieniała się w duszę-jaźń (Mozzyński 1967, s. 596). Podobnie jak dusza-oddech mogła być niewidzialna, ale przypisywano jej również formę zoomorficzną – muchy, pszczoły, motyla, ptaka, czyli stworzeń, które będą

w stanie ulecieć (Urbańczyk 1947, s. 49). Zwłaszcza znaczące jest wyobrażenie ludzkiego ducha w postaci ptaka. Motyw ptasiej duszy pojawia się na jednej z płaskorzeźb drzwi gnieźnińskich (Szyjewski 2010, s. 198). W folklorze niektóre gatunki ptactwa łączyło się ze strefą eschatologii, gdzie przybierały formę zwiastunów śmierci lub samych zmarłych (Kajkowski 2017, s. 220). W końcu dusza w formie ornitomorficznej miała wędrować do *Wyraju* jako ojczystej krainy wszystkich ptaków (Szyjewski 2010, s. 200).

Zakres pojęciowy ducha i duszy wśród Słowian był szeroki. Obejmował on m.in. przekonanie o wielości dusz. Obok duszy-jaźni oraz duszy-oddechu, a więc określeń własnej świadomości psychicznej oraz siły życiowej, wykształcił się obraz duszy-widma, czyli duszy w postaci sobowtóra zmarłego (Gieysztor 1982, s. 216). Wyobrażano ją sobie na podobieństwo żywych ludzi. Zmarli mogli chodzić, siedzieć, jeść, pić, karmić piersią osieroczone dziecko, miewać stosunki płciowe oraz pozostawiać po sobie ślady w postaci odcisków dłoni i stóp. W dalszym ciągu byli bytami niewidocznymi dla ludzkiego oka, ale zajmowali pewną część przestrzeni. Należało na nich zważać w codziennych obowiązkach, gdyż można było im zaszkodzić, a nawet skrzywdzić (Moszyński 1967, s. 591). Wizja duszy-widma przejawiającej potrzebę fizycznego bytowania wykazuje pewną ambiwalencję w stosunku do transcendentnych form zmarłego – duszy-oddechu i duszy-jaźni. W tym przypadku najprostszym rozwiązaniem byłaby konfrontacja teorii na temat duszy z formami obrządku pogrzebowego – kremacji oraz inhumacji (Kajkowski 2017, s. 209). Aspekt metafizyczny, który przejawia się w obrządku ciałałopalnym wiąże się z wiarą w ducha niecielesnego, który odlatuje wraz z dymem stosu. Duch może również ulec rodzajowi metempsychozy (Kajkowski 2017, s. 209). Szyjewski doszukuje się w kremacji związków z niebiańskimi zaświatami,

do których miała ulatywać dusza i poddawać się procesowi reinkarnacji (Szyjewski 2010, s. 204). Z kolei do grobów szkieletowych wkładano dary, które wskazywały na doczesne, wręcz cielesne potrzeby zmarłego (Kajkowski 2017, s. 209). Zmarły miał powracać do łona Matki-Ziemi, gdzie łączył się w Nawii z przodkami (Szyjewski 2010, s. 204). Można się zastanowić, czy zwyczaj inhumacji zmienił coś w postrzeganiu słowiańskich zaświatów i koncepcji na temat ludzkiej duszy. Wydają się temu przeczyć przekazy arabskich kronikarzy, dotyczące terenów Słowiańszczyzny Wschodniej, które opisują palenie darów grobowych na stosach. Wspomina o tym m. in. relacja Ibn-Fadlana dotycząca pogrzebu możnego Rusa. W jednym z fragmentów przedstawiona jest niewolnica zmarłego, która ma podążyć śladem swego pana^{*}. Przed wejściem do komory stosu gotowego do spalenia, dziewczyna doznaje objawienia – widzi znane jej grono zmarłych, a wśród nich swoich krewnych, rodziców oraz pana siedzącego w rajskim ogrodzie. *„Ogród ten jest piękny i zielony, są z nim mężczyźni i służdy, a oto <on mnie przyzywa>. Prowadźcie <mnie do niego>”* (Ibn Fadlan, s. 113). Pogrzeb kończy się spaleniem łodzi na której spoczywają ciała możnego, jego niewolnicy oraz liczne, bogate dary (Bylina 1992, s. 14; Szczepanik 2018, s. 112). Obecność darów w każdym z obrządków może poświadczać koncepcję zaświatów jako kopii życia doczesnego. Zmianie ulec mogła jedynie specyfika podjętej wędrówki w zaświaty. Dym paleniska prawdopodobnie natychmiast odsyłał zmarłego w zaświaty, natomiast ciało spoczywające w grobie szkieletowym odchodziło do przodków dopiero w chwili całkowitego rozkładu, dlatego należało do

^{*} Relacja Ibn Fadlana nie dotyczy bezpośrednio Słowian, ale skandynawskich Warego-Rusów. Istotnym elementem przekazu jest natomiast pochodzenie niewolnicy. Bardzo możliwe, że była ona częścią miejscowej – bułgarskiej, chazarskiej, słowiańskiej lub jeszcze innej społeczności. Niewykluczone, że wyobrażenia eschatologiczne, których doświadczyła są elementem wierzeń tamtej społeczności (Szczepanik 2018, s. 112).

tego czasu zaspokoić jego byt właśnie za sprawą darów grobowych (Kajkowski 2017, s. 209-210).

WNIOSKI

Wizje słowiańskich zaświatów okryte są tajemnicą. Ich wyobrażenia są tak samo odległe dla badaczy jak kraina zmarłych dla pogańskich Słowian. Całkowita rekonstrukcja konceptu duszy i świata pozagrobowego ludów słowiańskich jest dziś niemożliwa. Można je potwierdzić, ale nie ma możliwość stworzenia ich spójnego obrazu. Wiedza na temat eschatologii słowiańskiej jest bardzo ograniczona. W źródłach pisanych istnieją jedynie pojedyncze zdania, które potwierdzają wiarę w zaświaty wśród Słowian, ale jak one wyglądały, gdzie się znajdowały i jak mogły funkcjonować w nich dusze zmarłych są niestety nadal kwestią domysłu. Dzięki reliktom wierzeń zachowanych w kulturze ludowej, artefaktom archeologicznym, badaniom etymologicznym oraz przekazom źródłowym można potwierdzić istnienie idei eschatologicznej i w sposób okrojony podjąć się próby jej opisania.

Głównym utrudnieniem w badaniach nad kwestią słowiańskich zaświatów są problemy interpretacyjne. Próba rekonstrukcji pierwotnych wyobrażeń eschatologicznych wymaga kwestionowania każdego ich elementu. Brak źródeł pisanych w połączeniu z nadejściem nowej chrześcijańskiej religii spowodował, że idea słowiańskich zaświatów uległa zatarciu. Należy zastanowić się ile z wierzeń słowiańskich tak naprawdę pozostało w przedstawionych koncepcjach, a ile z nich zostało zasymilowanych przez chrześcijaństwo oraz inne nawarstwienia kulturowe? Pewne jest, że wyobrażenia eschatologiczne, wbrew słowom Thietmara, istniały w religii słowiańskiej. Fundamenty wizji zaświatów można odnaleźć w świecie rzeczywistym. Doświadczenia doczesności oraz obserwacje natury, która

warunkowała egzystencję człowieka, formowały wizje zaświatów w wyobraźni zbiorowej Słowian. Granica między światami żywych i zmarłych była płynna i przekraczalna, a zaświaty nie były tak odmienne od codzienności, dlatego być może nie napawały lękiem.

Ponure wyobrażenie *Nawii* często jest porównywalne do idei czyśćca, czy nawet piekła. W przeciwieństwie do chrześcijańskich wizji eschatologicznych, słowiańskie zaświaty nie zawierały aspektu kary lub nagrody. Nie były odzwierciedleniem lęków, czy też ludzkich marzeń i nadziei. Słowiańskie zaświaty, które oferowały absolutne minimum, były zgodne z całokształtem religii Słowian, która skupiała się przede wszystkim na życiu doczesnym.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

PML

- 1968 *Powieść Minionych Lat*, przekł. I oprac. F. Siedlecki, Wrocław.

Thietmar

- 2002 *Kronika Thietmara*, wyd. M.Z. Jedlicki, Kraków.

Opracowania

Brückner A.

- 1984 *Starożytna Litwa: ludy i bogi: szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn.
- 1985 *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.

Bylina S.

- 1992 *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa.
- 1993 *Słowiński świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne*, Kwartalnik Historyczny, t. 4.
- 1995 *Problemy słowińskiego świata zmarłych*, Światowit, t. 40.

Czapiga M.

- 2009 „*Ludowa łąka*” (*krajobraz symboliczny i praktyczne pożytki*, [w:] *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*, red. J. Jurewicz, M. Kapełuś, Warszawa.

Dumézil G.

- 1996 *Na tropie Indoeuropejczyków: mity i epepeje*, Warszawa.
- 2006 *Bogowie Germanów: szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Warszawa.

Eliade M.

- 2008 *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa.

Gieysztor A.

- 1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Gładyszowa M.

- 1960 *Wiedza ludowa o gwiazdach*, Wrocław.

Głosik J.

- 1979 *W kręgu Światowita*, Warszawa.

Kajkowski K.

- 2017 *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin.

Kempiński A. M.

- 2001 *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa.

Kotlarczyk J.

- 1993 *W poszukiwaniu genezy wielotwarzowych wyobrażeń Światowita, Świętowita, Rujewita i innych*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk.

Kowalik A.

- 2004 *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej Dawnych Słowian*, Kraków.

Labuda G.

- 1999 *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologie tekstów źródłowych*, Poznań.

Leksykon

- 1999 *Leksykon. Zaświaty i krainy mityczne*, red. M. Sacha-Piekło, Kraków.

Łowmiański H.

- 1986 *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa.

Łuczyński M.

- 2012 *Kognitywna definicja Welesa-Wołosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego i mitologicznego obrazu świata*, *Studia Mythologica Slavica*, t. 15.

Masłowska E.

- 2011 *Wędrowka dusz w zaświaty – szerokim gościńcem i po bezdrożach (schematy wyobrażeń w kulturze ludowej)*, [w:] *Droga w języku i kulturze*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin.

Miśkiewicz M.

- 1969 *Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy na płaskich cmentarzyskach szkieletowych w Polsce*, *Materiały Wczesnośredniowieczne*, t. 6.

Moszyński K.

- 1967 *Kultura ludowa Słowian, t. 2, Kultura duchowa, cz. 2*, Warszawa.

Rytter G.

- 1987 *Rekonstrukcja psł. Szeregu słowotwórczo-semantycznego *gajb, *krajb, *rajb*, *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, t. 24.

Strzelczyk J.

- 2007 *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań.

Suchodolski S.

- 1998 *Początki obola zmarłych w Wielkopolsce*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kočka-Krenz, W. Łosiński, Poznań.

Szczepanik P.

2018 *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*,
Szczecin.

Szyjewski A.

2010 *Mitologia Słowian*, Kraków.

Tomiccy J. i R.

1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*,
Warszawa.

Urbańczyk S.

1947 *Religia pogańskich Słowian*, Kraków.

Uspiński B. A.

1985 *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.

Zoll-Adamikowa H.

1971 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska Małopolski,
cz. II. Analiza*, Wrocław-Warszawa-Kraków.

JAKUB DZIERUK, MONIKA FREYGANT
INSTYTUT ARCHEOLOGII UMK W TORUNIU

GDY KAPŁAN NIE PATRZY... POGAŃSKA RZECZYWISTOŚĆ W DOBIE CHRZEŚCIJAŃSTWA NA PRZYKŁADZIE OŚRODKA W KAMIENIU POMORSKIM

STOSUNEK KOŚCIOŁA DO POGAN

Początek kształtowania się chrześcijaństwa to proces złożony pełen konfliktów, które doprowadziły do rozpowszechnienia się wary w Chrystusa na obszarze cesarstwa rzymskiego. To solidne zakorzenienie się chrześcijaństwa w Europie Zachodniej, umożliwiło rozpoczęcie w VII wieku nawracania na nową wiarę ludów pogańskich. Historia pokazuje, że proces ten w szczególności dotyczący Europy Środkowej, Wschodniej i Północnej, był długotrwały i bardzo burzliwy. Wynikało to nie tylko z różnic w wierze, ale również mentalności ówczesnych społeczności chrześcijańskich jak i pogańskich (Strzelczyk 2010, s. 11). Sam temat przyjęcia nowej religii i reakcji społeczeństw pogańskich na podejmowane próby konwersji na chrześcijaństwo jest rozległy i złożony,

gdyż dzieje misji chrześcijańskich są długie i obejmują wiele obszarów (Pleszczyński 2016, s. 293). Dla chrześcijanina, „nie-wierny” mógł być zabląkaną duszą nieznaną, nie ze swojej winy, światła wiary. Kult pogański był złem niepodlegającym dyskusji, dziełem szatana, które należało zniszczyć za wszelką cenę. Dla pogan z terenów *Barbaricum* oczywistym był pluralizm bóstw. Porządek etniczny, polityczny i religijny ściśle się ze sobą pokrywały. Granice tych porządków na zewnątrz były jasne, wewnątrz obowiązywał przymus kultowy, jego naruszenie mogłoby oznaczać zagrożenie dla pomyślności, a nawet bytu własnej grupy. Sprowadzało się to do tego, że misjonarze zanim kogokolwiek przekonali do chrześcijaństwa, musieli najpierw pokazać, że ich Bóg może działać na danym terenie, zapewniając pomyślność i ochronę, również przed gniewem miejscowych bóstw (Strzelczyk 2010, s. 11). Należy zaznaczyć, że proces chrystianizacji najczęściej przybierał charakter misyjny (Eliade 1978, s. 227; Pleszczyński 2016, s. 293). Misjonarze mieli największą możliwość nawrócić pogan poprzez ukazanie cudów i poniżenie obcych bóstw, jednocześnie obrazując potęgę jedyne Boga. Nierzadko poprzez niszczenie pogańskich miejsc kultu i idoli (Strzelczyk 2010, s. 11). Taki stan rzeczy często jest ukazywany w źródłach pisanych. Niejednokrotnie przy tego typu praktykach potrzebne było wsparcie militarne lokalnego władcy. Nic więc dziwnego, że jedną z postaw pogan w stosunku do nawracających ich chrześcijan była wrogość kończąca się w skrajnych przypadkach śmiercią misjonarzy (Pleszczyński 2016, s. 294).

Rzeczywistość pogańska w dobie chrześcijaństwa była bardzo złożona, ponieważ inne były wymagania Kościoła wschodniego, inne Kościoła rzymskiego. Inaczej przebiegała chrystianizacja prowadzona przez Kościół misyjny, a inaczej przez Kościół państwowy. Różne były też instrukcje przekazywane

misjonarzom, zależne od czasu i ośrodka gdzie je formułowano. Helena Zoll-Adamikowa wydzieliła 4 formy chrystianizacji wczesnośredniowiecznej: a - pozorna, b - formalna okresowa, c - formalna trwała i d –faktyczna (Zoll-Adamikowa 1988, s. 185). Chrystianizacja pozorna miała na celu przyjęcie właściwych dla chrześcijan sposobu życia i pogrzebu przez pogan. Początkowo dotyczyło to głównie zakładników, jeńców wojennych, kupców i władców pozostających pod wpływem świata chrześcijańskiego. Nowe obyczaje zdawały się więc atrakcyjne dla ogółu, próbującego naśladować warstwy wyższe. Brak akceptacji treści skryty był pod płaszczem nowej religii otwierającej nowe możliwości. Chrystianizacja pozorna również przebiegała poprzez włączenie pewnych regionów w granice diecezji, co wiązało się nie tyle z ochrzczeniem miejscowej ludności, a raczej z płaceniem przez nią trybutów. Natomiast chrystianizacja formalna okresowa, polegała na powrocie do wierzeń tradycyjnych, w krótkim czasie po oficjalnym akcie chrztu. Powodować to mogły różne czynniki, głównie brak solidnego wsparcia w krzewieniu nowej wiary, co doprowadzało do licznych apostazji i powrotu do pogaństwa. Chrystianizacja formalna trwała przeprowadzona była od samego początku w sposób rzetelny, systematyczny przy ciągłym wsparciu misyjnym, co prowadziło ostatecznie do chrystianizacji faktycznej (Zoll-Adamikowa 1988, s. 185).

Jako działalność misyjna kościoła, pojmuje się powszechnie propagowanie religii chrześcijańskiej w krajach pogańskich przez misjonarzy. Teologia misyjna Kościoła Zachodniego stosowała dwie metody nawracania. Pierwsza polegała na negacji wszystkiego co pogańskie. Druga, miała pokazywać pozytywne strony wprowadzania chrześcijaństwa. Jej celem było wywołanie efektu dobrowolności, jedynie za pomocą nauczania i dobrego przykładu, natomiast w pierwszym etapie, depaganizacji

przymus był nie tylko dozwolony, ale wręcz nakazany. Winien być stosowany nie tyle wobec jednostek, co wobec całych opornych społeczności i realizowany przez władzę publiczną. Dlatego nie powinno się mówić o przymusowej chrystianizacji, lecz najwyżej o przymusowej depaganizacji (Strzelczyk 2010, s. 12). Łamanie przez wyznawców Chrystusa zwyczajów, czy nawet ładu prawnego społeczności ewangelizowanych, który miał charakter sakralny, było zawsze główną i najczęstszą przyczyną przesładowań misjonarzy (Pleszczyński 2016, s. 294).

Należy pamiętać, że między pogaństwem a chrześcijaństwem musiała istnieć przez pewien czas faza przejściowa, kiedy to nie wolno było już publicznie wyznawać dawnej religii, a nowej większość ludności jeszcze nie znała, bądź nie chciała znać (Strzelczyk 2010, s. 12). Misjonarze musieli też podjąć decyzję, które elementy wierzeń pogańskich nie mogą być kontynuowane, a jakie można zaadaptować na potrzeby chrześcijaństwa, dzięki czemu cały proces nawracania będzie łatwiejszy do wykonania. Prowadziło to do powstawania synkretyzmu religijnego na danym obszarze, ale dawało większe szanse na trwałe przyjęcie chrześcijaństwa przez społeczność (Russell 1994, s. 11).

Nie tylko prawo, ale i całość życia społecznego każdej formacji pogańskiej, przynajmniej na terenie Europy, miała charakter sakralny (Pleszczyński 2016, s. 294). Nowy podział na sferę *sacrum* i *profanum* przewartościowywał nie tylko dotychczasową wiarę w wielobóstwo, ale dotyczył wszystkich sfer życia. Co więcej, bóstwa pogańskie nie miały charakteru totalnego. Istniały również ograniczenia przestrzenne mocy bogów, które łączono z konkretnymi miejscami albo obiektami. Bóstwa były wyspecjalizowane w konkretnych działaniach, a ich kult był nakierowany na doczesność. To przekonanie o ograniczonej mocy istot duchowych sprawiało, że pogan cechowała względna tolerancja czy obojętność wobec nieswoich bóstw.

Celem misjonarzy natomiast było wyparcie pogaństwa i narzucenie swojej wiary w jednego, wszechmocnego Boga. Zdawać by się mogło, że takie podejście ewangelizatorów do społeczności pogańskich musiało prowadzić do konfliktów i z powodu odmiennych systemów nie miało szans na powodzenie. Jednak na terenach pogan, emisariusze byli chronieni silnym prawem gościnności, traktowanym *quasi*-sakralnie (Pleszczyński 2016, s. 295). Użycie siły ze strony społeczeństwa nawracanego następować mogło po złamaniu przez misjonarza lokalnego tabu czy bezczeszczenia rodzimych symboli wiary. Pleszczyński uważa, że misji nawracania zagrażało również niechętne środowisko. Uprzedzenie to mogło wynikać z dawnych konfliktów polityczno-społecznych. do obcego misjonarza, wynikająca z dawnych konfliktów polityczno-społecznych (Pleszczyński 2016, s. 300).

Nie wszystkie akcje misyjne kończyły się użyciem sił zbrojnych, czy to ze strony pogan, czy chrześcijan. Już w trakcie przenikania do społeczności rzymskiej wiara chrystusowa wchłonęła wiele elementów starych wierzeń i stała się w codziennych praktykach podobną do wierzeń tradycyjnych (Pleszczyński 2016, s. 295). Przejawem takiego stanu rzeczy jest wprowadzenie kultu świętych, który w pewnym sensie adoptował tradycje politeistyczne (Pleszczyński 2016, s. 297). Według Rosika symbol Świętej Trójcy, mógł stanowić analogie do wyobrażeń wielołości bóstw, np. Trzygława (Rosik 1995, s. 70).

POGAŃSKA RZECZYWISTOŚĆ W DOBIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŚWIETLE WYBRANYCH ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH

W praktyce historiograficznej badaczy wczesnego średniowiecza analizy źródłowe przeprowadza się na podstawie drukowanych edycji krytycznych, a nie źródeł właściwych, którymi są wszystkie dochowane do naszych czasów – zazwyczaj

rękopiśmienne – pozostałości. Jest to jak najbardziej uzasadnione, ze względu na charakter samych źródeł, które dotarły do naszych czasów nierzadko dość skomplikowanymi drogami (Sikorski 2017, s. 200). Źródła koncentrują się głównie na elitach i w dużej mierze zakładają, że kiedy królowie dokonają konwersji, czyni to cała społeczność. Sama forma odbioru chrystianizacji pozostaje również bardzo mało poznana, ponieważ przekazy spisywane przez otoczenie misjonarza odzwierciedlają głównie intencje kaznodziejów, prawie zawsze przedstawiając nawracanych jako zagorzałych pogan (Wickham 2016, s. 16).

Niestosowanie się do zasad Kościoła i nowej wiary potwierdzają niejednokrotnie źródła historyczne. Jednak z biegiem czasu obniżeniu uległ stopień dobrowolności, podobnie jak rezygnowano z pouczania przed chrztem. Oczywiście granice między przymusem a wymuszeniem były nieostre i płynne. Skutkami, natomiast, tego typu działań były tylko formalnie nieszczerze (pozorne) nawrócenia. Mimo to taki cel został przyjęty przez misjonarzy, gdyż poprzez przyjęcie chrztu nawet będąc nieszczerym, poganin nieodwołalnie stawał się chrześcijaninem. Pozwalało to uważać za chrześcijan ludzi, którzy nie uznawali Chrystusa za jedyne Boga, albo przynajmniej za Boga najwyższego. Wewnętrzne przekonania były mniej istotne, liczył się akt czysto formalny. Nawet powrót do otwartego pogaństwa nie wyłączał z grona chrześcijan. Apostata stawał się jedynie „złym chrześcijaninem”, kimś w rodzaju heretyka, problemem wewnątrzkościelnym (Strzelczyk 2010, s. 13). Co warto podkreślić, Kościół wobec apostatów pozwalał na przymus bezpośredni, należało ich bowiem nakłonić do powrotu do grona współwyznawców, niekoniecznie pod groźbą śmierci, ale z możliwością stosowania kar cielesnych, nie wykluczając przy tym przymusu siłowego wobec całych grup społecznych. Już papież Grzegorz Wielki uważał, że pośrednie wymuszenie

może niekiedy być konieczne w przygotowaniu gruntu dla głoszenia Ewangelii, wliczając w to podporządkowanie militarne, czyli podbój. Jest to początek doktryny „pośredniej wojny misyjnej”, której celem nie było nawrócenie pogan, lecz stworzenie warunków dla przyszłego nawrócenia, głównie przez złamanie oporu pogaństwa (Strzelczyk 2010, s. 14).

Problem jaki jawi się w chrystianizacji pogan to ich obojętne, a czasem negatywne podejście do nowej, zupełnie obcej religii. Wrogość pojawiała się najczęściej w chwilach, kiedy to próbowano narzucić nową wiarę siłą, lub otwarcie łamano dawne prawa. Nie bez znaczenia pozostawało niecodzienne zdarzenie, któremu nadawano wydźwięk boskiej interwencji. Za przykład mogą tu posłużyć wydarzenia w Szczecinie [...] *Mianowicie kapłani widząc, że po porzuceniu bożków zginęła całkowicie nadzieja ich zysków, mówili, że stanęli przy nich bogowie straszni postawą i wyglądem i łajali ich za to, że uczcili Chrystusa, a nimi wzgardzili. Mówili dalej, że zaraza, która przypadkiem w dni owe wybuchła i całe niemal miasto Szczecin opanowała, powstała na skutek gniewu bogów z tego powodu, że przyjęli marny zabobon chrześcijan, a dawną religię porzucili. Zebrali się więc poganie i wtargnęli do kościoła [...]* (Vita Prieflingensis III 5). Natomiast obojętność wynikać mogła zarówno z mentalności ówczesnych społeczności słowiańskich jak i braku odpowiedniego zaplecza misyjnego. Chodzi tu głównie o brak ciągłości nauk kościelnych prowadzonych przez wyższą warstwę kapłańską wspieraną przez lokalnych władców. Skutkiem takiej sytuacji często bywało szybkie odejście od wiary chrześcijańskiej, bądź wyznawanie jej, żyjąc według tradycji pogańskiej. *Gdy arkonianie nie byli teraz wystarczająco silni, by się przeciwstawić wrogowi i nie widzieli żadnej możliwości otrzymania pomocy, ugięli się przed nieuchronnością i poddali Duńczykom pod tym warunkiem, że zachowają życie przyjmując chrześcijaństwo, lecz*

mieli otrzymać prawo do zachowania posągu boga, którego czcili. [...] Gdy na początek polecono im dać się uroczyście ochrzcić, byli oni także, gdy poszli do stawu, bardziej zainteresowani gaszeniem pragnienia, niż stawaniem się chrześcijanami, bowiem pod pozorem odbycia świętej ceremonii odświeżyli oni zmęczone obłąčeniem ciała. Został tam również ustanowiony duchowny w Arkonie, który miał ich prowadzić do nowego i lepszego żywota, i uczyć ich podstaw nowej wiary, lecz jak tylko Eryk oddalił się, wyrzucili oni duchownego z miasta i chrześcijaństwo razem z nim. (Saxo, XIV, 3). Przykład ten potwierdza dwie tezy. Pierwszą, że Słowianie często byli zmuszani zbrojnie do przyjęcia chrześcijaństwa, co oczywiście było zgodne z naukami Kościoła. Druga pokazuje, że nowa wiara nic dla nich nie znaczyła, w sposób wykrętny, prześmiewczy potrafili nawet zbezcześcić pewne jej rytuały, aby zachować swoje dawne obyczaje.

Kościół prócz samej wiary pragnął narzucić pewną obyczajowość, styl życia. Jednym z cennych źródeł dotyczących chrystianizacji Pomorza zachodniego jest Żywot św. Ottona z Bambergu spisany przez mnicha z Prüfening. Zawiera on najwięcej elementów pochodzących z lokalnej tradycji pomorskiej oraz interesujących nas aspektów (Kiersnowski 1953, s. 107). W księdze drugiej poświęconej pierwszej misji Ottona, bardzo interesująca jest informacja opisująca nauki jakich udzielał „Apostoł Pomorza” nawracając pogan: [...] *To również im przykazał, by córek swoich nie zabijali, która to niegodziwość szczególnie się wśród nich panoszyła, dalej by synów swoich i córek nie trzymali do chrztu, lecz by wyszukali rodziców chrzestnych, by wobec chrzestnych rodziców zachowywali wierność i przyjaźń jak wobec prawdziwych rodziców. Wydał też im zakazy, aby nikt kumy swojej nie brał sobie za żonę ani też krewnej swojej nie brał sobie za żonę, ani też krewnej swojej aż do szóstego i siódmego pokolenia, by każdy zadowalał się jedną żoną, by nie grzebali*

zmarłych chrześcijan razem z poganami w lasach albo na polach, ale na cmentarzach, jak jest we zwyczaju u wszystkich chrześcijan, by nie kładli kijów na ich grobach, by odrzucili wszelki zwyczaj i przewrotność pogańską, by nie budowali świątyń bożkom, nie chodzili do wróżki, nie badali przeszłości, dalej by nie jedli niczego nieczystego, zdechłego, uduszonego, zabitego na ofiarę ani też krwi tych zwierząt, by nie utrzymywali stosunków z poganami, by nie przyjmowali pokarmu albo napoju razem z nimi albo w ich naczyniach, aby w tym wszystkim nie wracali do zwyczajów pogańskich. [...] Ustanowił także, aby za krzywoprzysięstwa, cudzołóstwa, zabójstwa i inne zbrodnie czynili pokutę według przepisów kanonicznych, by wszelkim przykazaniom i zwyczajom religii chrześcijańskiej byli posłuszni [...] (Vita Prieflingensis II, 21; Wikarjak, Labuda 1979, s. 112). Fragment ten znakomicie ukazuje jak dużo musieli poświęcić poganie, swoje prawa, obyczaje wreszcie wiarę. Napomnienie o grzebaniu zmarłych jest bardzo ciekawą informacją, która karze przypuszczać, że proceder grzebania chrześcijan w miejscach pogańskich nekropolii był na porządku dziennym, dawne obyczaje w tym przypadku brały górę. Zapewne również kontakty między ochrzczoneymi a poganami były częste. Nie tylko wskazują na to napomnienia w naukach św. Ottona, przytoczonych wyżej, ale również pewne zdarzenie opisane w żywocie z Prüfening Otton miał spotkać w Szczecinie bawiące się razem dzieci ochrzczone i te trwające przy dawnej wierze. Widząc to biskup napomniął te pierwsze, że jeśli wyznają wiarę w jednego Boga nie powinny przystawać z poganami, co też uczyniły (Vita Prieflingensis III, 9; Wikarjak, Labuda 1979 s. 129).

Żywot z Prüfening wskazuje również na mentalność pogan słowiańskich. Mianowicie, kiedy Otton pierwszy raz przybył do Kamienia Pomorskiego, miał nawrócić tu sporą liczbę osób tj. 3585. Nic dziwnego, że wybrał Kamień, gdyż w ówczesnym

czasie była to siedziba książąt pomorskich. W efekcie swojej działalności, ludność z pobliskiego Wolina miała prześladować nawróconych (Wikarjak, Labuda 1979, s. 89). Według źródła Wolinianie mieli zarzucać biskupowi, że jest czarownikiem i oszustem. Natomiast mieszkańcom Kamienia Pomorskiego, że są zdrajcami praw ojczystych i usiłują popaść w błędy obcego plemienia. Jest to w pewnym sensie zrozumiałe. Słowianie, a w szczególności Słowianie Połabscy, zacięci poganie, nie mieli chęci przyjmować “niemieckiego Boga” jak sami nazywali Chrystusa ani idących wraz z nim porządków (Szrejter 2014, s. 122). Z takich powodów Otton z Bambergu musiał poprosić księcia Warcisława o ochronę i zbrojne wsparcie. Podobną opinię wyrażała kobieta w opisie Herborda: [...] *pewna wdowa, która żyła w tym kraju, nieopodal miasta Kamienia, majątna i szlachetna, pokazała swoje podejście do Chrześcijaństwa, deklarując że będzie czciła bogów swojego kraju i nie popadnie w nowa ułudę i nie porzuci starożytnej tradycji swoich przodków* (Herbord II, 23; Robinson 1920, s. 57-58).

Mimo wzajemnej nieufności opisywanych w przekazach źródłowych, wydaje się, że pokojowa koegzystencja chrześcijan i pogan na jednym terenie była możliwa. Taki stan rzeczy musiał się utrzymywać w Stargardzie Wągryjskim (obecnie Oldenburg). Miał być bowiem przez bardzo długi czas ostoją połabskiego pogaństwa, nawet kiedy stał się siedzibą biskupa (Szrejter 2014, s. 93). Podobna sytuacja musiała panować w Szczecinie podczas drugiej misji Ottona. W żywocie z Prüfeining widnieje informacja, że *jego zaufani, których bardzo niewiele pozostało w mieście, często go napominali, ażeby jeśli chce zachować życie, w ogóle się do nich nie wybierał* (Vita Prieflingensis III, 6; Wikarjak, Labuda 1979 s. 123). Informacja ta wskazuje, że choć minęły cztery lata od pierwszej misji, i większość ludności Szczecina dalej wyznawała wiarę pogańską, żyli wśród nich

chrześcijanie. Przytoczony fragment ukazuje, że taka koegzystencja była możliwa.

Ciekawą opinię wyrażał Saxo w odniesieniu do podjętej wyprawy na Stargard Wagryjski. *Mieszkańcy nazywali je Starym [grodem]. I gdy tak wątpili, by mogli się w nim utrzymać, musieli z żonami i dziećmi na teb na szyję udać się do kościoła, który leżał poza miastem, bowiem uznali, że byli bezpieczniejsi pod opieką religii, niż chwytając za broń do obrony, i że mogli być pewniejsi chroniąc się przed niebezpieczeństwem w takiej świątyni spokoju. Nie było też i żadnego Duńczyka, który odważyłby się wyciągnąć rękę po ich dobra, by z pragnienia wzięcia łupu nie uczynić świętokradztwa, pomimo, że nie byłoby tu żadnego grzechu zabrać należne im dobra, choćby stało się to i w kościele, bowiem autorytet kościoła nie powinien służyć godnym pogardy pomocą i ochroną* (Saxo XIV, 167; Wołucki 2014, s. 408). Widzimy tu, to po raz kolejny dostosowanie się ludności pogańsko-chrześcijańskiej do zastałej sytuacji. A także, przyzwolenie osoby duchownej do udzielania schronienia nie tylko chrześcijanom.

Również w trakcie drugiej misji Otton ujrzał w Szczecinie ustawiony obok ołtarza chrześcijańskiego Boga, ołtarz poświęcony pogańskim bóstwom. Zabieg ten miał zapewnić przychylność wszystkich bogów, a tym samym zapewnić dobrobyt i bezpieczeństwo miastu oraz ludności (Vita Prieftlingensis III, 5; Wikarjak, Labuda 1979 s. 122). Był to przykład pluralizmu bóstw, występującego często u ludów pogańskich.

NIE TYLKO ŹRÓDŁA PISANE

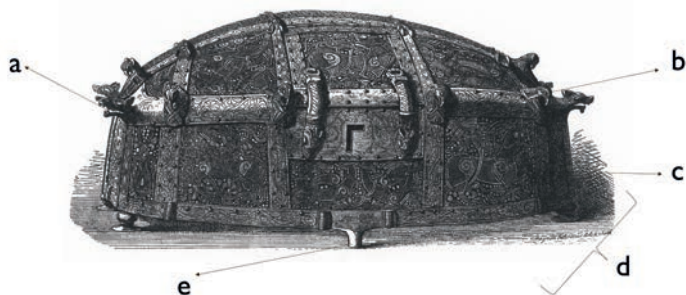
Nie tylko źródła pisane informują nas o pogańskiej rzeczywistości w dobie chrześcijaństwa. Również archeologia daje nam na to wiele przykładów. Najczęściej bowiem śladem przyjęcia wiary w Chrystusa jest zmiana obrządku pogrzebowego. Znakomicie oddaje to przykład terenu Upplandu gdzie w wieku XX

odnaleziono kilka grobów ciałałpalnych wyposażonych w krzyżyki. Obecnie możemy przypuszczać, że krzyżyki należały do pierwszych w tamtym regionie wyznawców nowej religii, ale ich konwersja okazała się raczej nietrwała, skoro pochowano ich zgodnie z dawną przedchrześcijańską tradycją (Duczko 2014, s. 178). Do podobnych praktyk synkretyzmu religijnego dochodziło również na ziemiach Polskich.

Na obszarze Kamienia Pomorskiego istnieje dość osobliwe wzgórze, wznoszące się wysoko nad miastem. Nazywane jest potocznie wzgórzem Żalnik. Na jego terenie znajduje się obecnie XIV-wieczny kościół pod wezwaniem św. Mikołaja. Co ciekawe w obrębie wzgórza odnaleziono pochówki słowiańskie w obrzędku ciałałpalnym i szkieletowym. Zoll-Adamikowa uważa, że groby ciałałpalne mogą być jakąś starszą odmianą cmentarzyska typu Alt-Käbelich-Neuenkirchen. Samo cmentarzysko natomiast datowane jest na IX-XI wiek. (Zoll-Adamikowa 1988, s. 196-197). Jednak wobec braku konkretnych, dobrze datowanych danych wykopaliskowych trudno orzec, kiedy pojawiły się tu pierwsze groby chrześcijańskie. Być może zwyczaj grzebania zmarłych był kontynuowany, a dla odcięcia się od pogańskich obrzędów na terenie cmentarza zbudowano na początku XIV wieku kościół św. Mikołaja (Wejman 2010, s. 179-180).

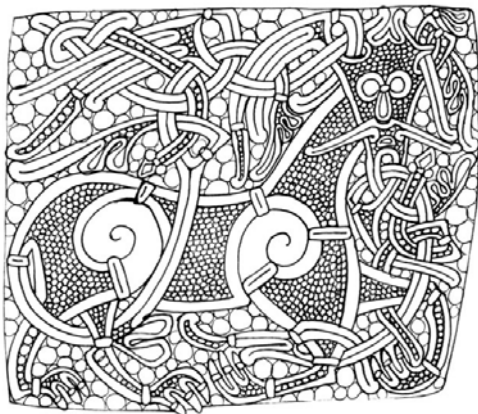
Do wyjątkowych zabytków z Kamienia Pomorskiego należy szkatułka, która pełniła przez długi okres funkcję relikwiarza poświęconego św. Korduli (ryc. 1) (Gardeła 2014, s. 24). Św. Kordula była męczennicą zabita przez Hunów, której kult ustanowiono w okolicach XII w. Zdobnictwo szkatułki wskazuje jednoznacznie na jej skandynawskie pochodzenie. Z pewnością skrzynka nie została wykonana z myślą o jej przeznaczeniu na relikwiarz. Stanowi raczej import z terenów skandynawskich lub z nieodległego Wolina. Przedstawienia węży czy smoków nawiązują do wierzeń tradycyjnych. Te

pierwsze kojarzyły się negatywnie w cywilizacji chrześcijańskiej natomiast u ludów „pogańskich” często traktowane były jako istoty mityczne, raczej przyjazne niż wrogie. Motyw smoka, natomiast, przedstawiany na przedmiotach miał odstraszać złe moce. Dlatego pojawiał się on na amuletach, wisiorach, łodziach, tarczach itd. W czasach pogańskich smok był najczęściej widziany, jako istota pozytywna, lecz chrześcijaństwo uznało go za postać jednoznacznie złą.



Ryc. 1. Rekonstrukcja relikwiarza św. Korduli z Kamienia Pomorskiego, a - Odlane z brązu, głowy smoków znajdują się po obu stronach relikwiarza w łącznej liczbie 4, b - Relikwiarz połączony jest brązowymi, grawerowanymi i złożonymi listwami, c - Ściany relikwiarza zdobi okładzina wykonana z łopat łosia. Składają się na nią 22 płytki, d - Relikwiarz to owalna szkatuła wykonana w stylu Mammen z drewna dębowego o wymiarach: 55 cm długości, 34 cm szerokości i 29 cm wysokości, e - Relikwiarz wsparty jest na 6 odlanych z brązu nóżkach, oprac. J. Dzieruk. [źródło:wikingowienakaszubskimbrzegu].

Inny element ornamentyki zdobiącej szkatułę wskazuje z całą pewnością na jej pogański charakter. Jest to przedstawienie skandynawskiego Boga Lokiego (ryc. 2). Według jednego z mitów Loki miał oszukać olbrzymia budującego mury Asgardu. Jeśli ten zdążyłby wybudować mur w wyznaczonym terminie otrzymałby boginię Frejję. Bogini nie zgadzała się na taki



Ryc. 2. Fragment relikwiarza św. Korduli przedstawiający Lokiego zamienionego w klacz [źródło: feivelyn.deviantart.com].

układ i tu z pomocą przyszedł jej Loki. Przybrał on postać klaczy, aby odciągnąć od pracy ogiera pomagającego olbrzymowi. Podstęp się udał (Duczko 2016, s. 228).

Pogląd o kulcie Lokiego w okresie wikingów, choć pojawił się w literaturze naukowej dość niedawno, poparty jest licznymi odkryciami archeologicznymi z terenów Szwecji i Danii. Odnajdywane są tam zawieszki-maski, szpile i inne przedmioty przedstawiające Lokiego z zaszytymi ustami (Duczko 2016, s. 217-239). I właśnie na szkatule z Kamienia Pomorskiego, jak i prawie wręcz bliźniaczej, z katedry w Bambergu widoczna jest postać Lokiego zamienionego w klacz. Szkatułka, choć pochodząca z kręgu nordyjskiego, przedstawiająca pogańskiego boga stała się relikwiarzem, jednym z najświętszych przedmiotów chrześcijańskich. Pytanie, czy zdawano sobie sprawę z pogańskiego pochodzenia szkatułki i ze znaczenia umieszczonych na niej symboli.

Ludy pogańskie żyjące w Europie Północnej, Środkowej i Wschodniej w VII wieku spotkały się z nową religią. Było

to dla nich drastyczne doświadczenie, bowiem nowa wiara całkowicie zmieniała ich światopogląd, prawa i obyczaje, jednym słowem kulturę. Tereny Pomorza były jednymi z pierwszych, które zetknęły się z chrześcijaństwem. Bez wątpienia proces przenikania nowej religii był bardzo powolny i spotykał się ze społeczną obojętnością lub otwartą niechęcią wobec obcej wiary. Taki stan rzeczy dobrze widoczny był na Połabiu czy Pomorzu. Tereny te straciły swą pogańską niezależność dopiero w XIII wieku. Inaczej z pewnością proces chrystianizacji przebiegał np. na obszarze Prus w XIII wieku (Radziwiński 2011, s. 11). Chrześcijaństwo nie było już „nową” religią lecz znaną na pobliskich terenach. Około 1300 roku już tylko Litwa i Żmudź pozostawały pogańskie (Strzelczyk 2000, s.8). Religia chrześcijańska, likwidowała odrębność lub na istnienie takiej odrębności nie pozwalała. Było to zupełnie przeciwstawne z wiarą pogańską, umożliwiającą kult wielu bóstw i postępowanie według tradycji przodków.

Krzewiciele nowej wiary, misjonarze, podążając za naukami kościoła i znając mentalność ludności pogańskiej dopuszczali się bezczeszczenia miejsc i przedmiotów dla nich świętych. Prowadziło to niejednokrotnie do tragedii i powodowało niechęć miejscowej ludności. Taki stan rzeczy zmusił świętych kościoła, aby w każdej misji starać się o pomoc zbrojną lokalnego władcy. W zamian ofiarowano im prawo wstępu do feudalnej Europy, która niosła dla nich niewyobrażalne korzyści. I tak rozpoczynał się powolny proces chrystianizacji, począwszy od warstw arystokratycznych, które miały w obowiązku wspierać misjonarzy w podporządkowywaniu ludności i niesieniu chrześcijaństwa. Niewątpliwie proces ten nie przebiegał liniowo. Wręcz przeciwnie, często po opuszczeniu przez misjonarza danej społeczności, część jej członków powracała do tradycyjnych wierzeń. Co więcej koegzystowanie w obrębie jednej wspólnoty

zarówno pogan jak i chrześcijan był czymś powszechnym i akceptowalnym przez ogół.

BIBLIOGRAFIA

Źródła pisane:

Vita Prieflingensis

- 1966 *Św. Ottona Biskupa Bamberskiego Żywot z Prüfening*, [w:] *Pomniki Dziejowe Polski*, t. VII, cz.1, wyd. J. Wikarjak, Warszawa.

Herbord

- 1974 *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, [w:] *Pomniki Dziejowe Polski*, t. VII, cz. 3, wyd. J. Wikarjak, Warszawa.

Saxo Grammaticus

- 2014 *Gesta Danorum*, [w:] *Kronika Danii*, wyd. J. Wołucki, Sandomierz.

Literatura:

Duczko W.

- 2014 *Viking-Age Wolin (Wollin) in the Norse Context of the Southern Coast of the Baltic Sea*, *Scripta Islandica* 65, Alison.

Eliade M.

- 1978 *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, t. II, Warszawa.

Gardela L.

- 2014 *Scandinavian Amulets In Viking Age Poland*, Rzeszów.

Kiersnowski R.

- 1953 *Budownictwo zachodnio-pomorskie wieku XII w świetle źródeł pisanych*, Warszawa.

Pleszczyński A.

- 2016 *Postawy i działania europejskich społeczeństw pogańskich w średniowieczu wobec misji chrześcijańskich – zarys problemu*, [w:] *Chryścianizacja „Młodszej Europy”*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, M. Malta, Poznań.

Radziwiński A.

- 2011 *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów. Historia i źródła*, Toruń.

Robinson Ch.

- 1920 *The life of Otto Apostle of Pomerania 1060-1139 by Ebo and Herbordus*, London - New York.

Rosik S.

- 1995 *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław.

Russell J.C.

- 1994 *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York - Oxford.

Sikorski D.

- 2017 *Organizacja wczesnego polskiego Kościoła w pierwszej monarchii piastowskiej. Niektóre problemy badawcze*, [w:] *Chrzest Mieszka I i chrześcijańskie państwo Piastów*, red. J. Dobosz, M. Matla, J. Strzelczyk, Poznań.

Strzelczyk J.

- 2000 *Kościół i chrześcijaństwo około roku 1000 (aspekt misyjny)*, [w:] *Pamiętnik Cieszyński*, t. 15, red. I. Panic, Katowice.
- 2010 *Apostołowie Europy*, Poznań.

Szejter A.

- 2014 *Pod pogańskim sztandarem: dzieje tysiąca wojen Słowian połabskich od VII do XII wieku*, Warszawa.

Wejman G.

- 2010 *Stolica biskupia w Kamieniu Pomorskim w XIII wieku*, Colloquia Theologica Ottoniana, nr 2, Szczecin.

Wickham Ch.

- 2016 *The Comparative Method and Early Medieval Religious Conversion*, [w:] *The introduction on Christianity into the Early Medieval Insular World*, red. Flechner Roy, Máire Ní Mhaonaigh, Belgia.

Wikarjak J., Labuda G.

- 1979 *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa.

Zoll-Adamikowa H.

- 1988 *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, Przegląd Archeologiczny, t. 35.

BEZ CZARNY W DAWNYCH WIERZENIACH SŁOWIAŃSKICH

Bez czarny (*Sambucus nigra* L.), znany również jako dziki bez, został wymieniony w co najmniej kilku średniowiecznych tekstach¹ zawierających wzmianki dotyczące tradycyjnych obrzędów i praktyk popularnych wśród mieszkańców wsi z terenów Europy Środkowej. Praktyki te, zakorzenione zapewne jeszcze w wierzeniach przedchrześcijańskich i mające niejednokrotnie charakter magiczny, ze zrozumiiałych względów były piętnowane przez średniowiecznych kaznodziejów jako szkodliwe zabobony. Można jednak zauważyć, że duża część z nich wykazuje wiele podobieństw z tymi, które udało się zarejestrować w znacznie młodszych źródłach etnograficznych z obszaru Słowiańszczyzny. Wśród nich znajdują się również praktyki wykorzystujące bez czarny lub pozyskane z niego surowce - drewno, liście, kwiaty i owoce. Krzew ten był tradycyjnie wiązany z niebezpiecznymi i często nieprzyjaznymi człowiekowi mocami, z drugiej strony jednak mógł ochraniać obejście i jego mieszkańców przed złem, a także pomagać w leczeniu chorób.

¹ *Summa de confessionis discretione* brata Rudolfa z Rudy Śląskiej (XIII w.), kazanie *O zabobonach* Stanisława ze Skarbimierza (XIV w.), *Summa moralis* Antonina z Florencji (XV w.).

Obecność czarnego bzu, przede wszystkim jego nasion, została potwierdzona m. in. na niektórych stanowiskach archeologicznych związanych z wczesnośredniowiecznymi ośrodkami osadniczymi, w tym także na stanowiskach interpretowanych jako ośrodki i miejsca kultu. Zrozumienie, jakie znaczenie miał dla Słowian czarny bez, jakie właściwości mu przypisywano i w jakich praktykach go powszechnie wykorzystywano, wydaje się w kontekście takich znalezisk szczególnie istotne.

BEZ CZARNY W WIERZENIACH PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKICH

Aby zrozumieć, z jakich powodów bez czarny mógł być w przeszłości postrzegany jako roślina magiczna, warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na jego podstawowe cechy biologiczne, fitochemiczne oraz morfologiczne. Można założyć, że w różnych okolicznościach na przestrzeni wieków cechy te były w pewnym zakresie obserwowane i rozpoznawane przez człowieka, stanowiąc następnie podstawę do rozwoju całego bogactwa skojarzeń, przekonań i wierzeń związanych z bzem.

Bez czarny wydaje się zdolny wyrosnąć praktycznie wszędzie, jednak preferuje częściowo zacienione, „pograniczne” siedliska - skraje lasów, skraje łąkowych i śródpolnych kęp drzew, a także obrzeża zarośli porastających terasy zalewowe i brzegi rzek. Jest również rośliną ruderalną, szybko pojawiającą się na siedliskach antropogenicznych takich jak miedze, przydroża, usypiska, pogorzelska czy opuszczone i zrujnowane siedziby ludzkie (Atkinson, Atkinson 2002, s. 895-923). Niewykluczone, że z uwagi na swoje stosunkowo łatwe do zaobserwowania preferencje siedliskowe, czarny bez bywał postrzegany jako roślina pograniczna, mogąca z uwagi na swój charakter pełnić rolę pośrednika pomiędzy światem ludzi a „cienistym” aspektem *sacrum* (Kowalski 2007, s. 26).

Bez był również łączony z przeciwstawieństwami: życiem i śmiercią, zdrowiem i chorobą, działaniem dobroczynnym i złowrogim. Podobne skojarzenia mogły ukształtować się w jakimś stopniu pod wpływem zaobserwowania kontrastu pomiędzy kremową bielą kwiatów i czernią dojrzałych owoców bzu (Kowalski 2007, s. 26), ewentualnie także poprzez skojarzenie ciemnoczerwonego soku lub czerwonych szypulek owoców z czerwienią krwi, która była łączona zarówno z życiem, jak i śmiercią, światem podziemnym i istotami go zamieszkującymi. Elementem dodatkowo oddziałującym na wyobraźnię ludzi mogła być także charakterystyczna zmiana zabarwienia soku z owoców, który po zaschnięciu zmienia kolor z ciemnoczerwonego na sinofioletowy, pozostawiając - podobnie jak krew - trudne do usunięcia plamy.

Ambiwalentny charakter bzu znajduje jednak najlepsze odzwierciedlenie w jego właściwościach leczniczych i trujących, wynikających z jego cech fitochemicznych. Wszystkie części bzu, w tym także kwiaty i niedojrzałe owoce, zawierają sambunigrinę i sambucynę, substancje należące do grupy glikozydów antocyjanowych. Są one toksyczne dla człowieka, w większych ilościach powodując m. in. osłabienie, bóle i zawroty głowy, nudności, wymioty, a nawet zaburzenia tętna i zaburzenia oddychania (Braun, Cohen 2015, s. 298-302). Charakterystyczny zapach bzu, szczególnie wyrazisty i duszący w przypadku jego kwiatów, także może wywoływać reakcje alergiczne, włącznie z zapaleniem spojówek i dusznościami (Förster-Waldl et. al. 2003, s. 1703-1710). Niemniej przetworzone, przede wszystkim suszone lub gotowane, kwiaty i owoce czarnego bzu mają szerokie zastosowanie lecznicze. Już w lecnictwie ludowym przygotowywano z nich preparaty napotne, przeciwgorączkowe, przeciwbólowe i oczyszczające, pomocne przy różnego rodzaju

nieżytach i chorobach skórnych², cieszące się popularnością przez całe stulecia. O wykorzystaniu bzu w dawnych praktykach leczniczych na terenie Europy świadczą m. in. fragmenty starożytnych i średniowiecznych tekstów poświęconych tematyce leczenia i odżywiania. Obok bzu czarnego wzmiankowany bywa w nich także podobny gatunek, bez hebd (*Sambucus ebulus* L.), wymieniony m. in. w XII-wiecznym dziele Hildegardy z Bingen (Hozeski 2002, s. 113). Warto dodać, że skuteczność preparatów zawierających ekstrakty z bzu znajduje potwierdzenie we współcześnie podejmowanych badaniach nad tym zagadnieniem (Tiralongo, Wee, Lea 2016, s. 182), natomiast kwiaty i owoce tego krzewu są niezmiennie jednym z najpopularniejszych surowców zielarskich pozyskiwanych i przetwarzanych na terenie krajów Europy Środkowej (Růžičková, Kocourková 2014, s. 23).

Charakterystyczne cechy bzu czarnego, zarówno te możliwe do uchwycenia gołym okiem, jak i te możliwe do rozpoznania na drodze doświadczenia, bez wątpienia miały wpływ na to, w jaki sposób był on postrzegany przez mieszkańców dawnej Słowiańszczyzny. Zestawienie cech naturalnych bzu czarnego i ich możliwych interpretacji w kontekście przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich przedstawiono w poniższej tabeli.

² Wzmianki dotyczące popularności bzu czarnego w lecznictwie ludowym różnych regionów Polski i Europy pojawiają się w licznych publikacjach etnologicznych, etnobotanicznych i antropologicznych; por. m. in. Szot-Radzińska 2005, s. 141-142.

Kategoria	Cecha	Możliwa interpretacja
siedlisko	miejsca pograniczne	związek z pograniczem: - świat naziemny - świat podziemny
	miejsca zacienione	- świat ludzi - świat duchów - sfera życia - sfera śmierci związek z negatywnymi aspektami <i>sacrum</i> , takimi jak cień, ciemność, destrukcja
	miejsca opuszczone	
barwy	kremowobiałe kwiaty	charakter ambiwalentny: - związek ze sferą życia, światła (biel kwiatów) i sferą śmierci, cienia (czern owoców)
	czarnofioletowe owoce	- związek ze światem podziemi i / lub z aspektem ofiarnym: czerwien krwi (czerwień szypułek i ciemna czerwień soku owoców, plamy zmieniające barwę i trudne do usunięcia)
	czerwone szypułki owoców	
	ciemnoczerwony sok owoców	
zapach	intensywny, charakterystyczny	charakter apotropaiczny, odpędzanie zła: - zapach odstraszaający szkodniki, np. szczury, myszy, niektóre owady,

		<p>- związek z negatywnymi aspektami <i>sacrum</i>: zapach nieprzyjemny, niekiedy wywołujący negatywne skutki u ludzi i zwierząt</p>
kwiaty, owoce	trujące niedojrzałe lub nieprzetworzone owoce	<p>związek z negatywnymi aspektami <i>sacrum</i>, sferą podziemia, sferą śmierci: - możliwość poważnego w skutkach zatrucia</p>
	lecnicze właściwości przetworzonych kwiatów i owoców	<p>charakter ambiwalentny: - związek ze zdrowiem - chorobą, wyleczeniem - zatruciem, wpływem dobroczynnym - negatywnym</p>
	owoce jako pożywienie ptaków	<p>możliwy związek z zaświatami: owoce potencjalnie szkodliwe dla człowieka i zwierząt gospodarskich, ale nieszkodliwe dla żyjących się nimi ptaków, być może postrzegane jako pokarm dusz zmarłych²</p>

BEZ CZARNY W ŚREDNIOWIECZNYCH ŹRÓDŁACH PISANYCH

W XIII-wiecznym rękopisie brata Rudolfa, średniowiecznego mnicha z Rudy Śląskiej, znajduje się jedna z bardziej znanych wzmianek dotyczących wiary w magiczne właściwości bzu: *[kobiety] to, co nazywają swoim kwiatem, rzucają na drzewo bzu czarnego i mówią: „ty noś za mnie, a ja będę kwitła za ciebie”. Niemniej drzewo kwitnie dalej, a one rodzą dzieci w boleściach.* Przekaz ten dotyczy magicznego zabiegu mającego uchronić kobietę przed zajściem w ciążę: bez ma „przejąć” brzemienność kobiety, aby mogła ona nadal „kwitnąć”⁴ (Kowalski 2007, s. 26), przy czym kwiat i kwitnienie są tu najprawdopodobniej odpowiednikami miesiączki i miesiączkowania. Wzmianka ta może wiązać się z powszechną w czasach późniejszych wiarą w to, że bez czarny ma moc przejmowania i przechowywania powierzonych mu przez człowieka dolegliwości i chorób.

W XV-wiecznej *Summie moralis* Antonina z Florencji znajduje się fragment mówiący o ludziach, którzy zanoszą *...chore dzieci do bzu albo jeżyny lub innego podobnego miejsca w celu uzyskania zdrowia.* Podobne praktyki są często wymieniane w źródłach etnograficznych z terenów Słowiańszczyzny - w niektórych regionach chorowite lub ciężko chore dziecko kąpiano w wywarze z bzu hebdu „na śmierć lub życie”, a więc w przekonaniu, że po takiej kąpieli dziecko albo umrze, albo wyzdrowieje (Szot-Radziszewska 2005, s. 142). Chorego

³ O możliwym związku ptaków z zaświatami i duszami zmarłych w dawnych wierzeniach słowiańskich pisali m. in. Gieysztor 2006, s. 131; Szyjewski 2003, s. 77-78. J.-C. Schmidt zwrócił uwagę, że na obszarze Słowiańszczyzny w sztuce chrześcijańskiej, zwłaszcza XII-wiecznej, ptaki często symbolizowały dusze ludzkie, por. Schmidt 2002, s. 180.

⁴ Jako ciekawostkę można przytoczyć fakt, że motyw bzu mającego symboliczny związek z kobiecą płodnością i seksualnością pojawił się w opowiadaniu *Sierpień* ze zbioru *Sklepy Cynamonowe* (1934 r.) Bruno Schultza, por. Schultz 1934.

można było także ułożyć pod krzewem i pozostawić go tam na jakiś czas, przy czym podobnie, jak w przypadku kąpieli, pobyt w cieniu bzu miał przynieść mu zdrowie lub śmierć. Często wykorzystywano także drobne przedmioty zawieszane na gałęzi, wciskane w pień czy zakopywane pod korzeniami bzu, mające „przekazać” mu chorobę (Kowalski 2007, s. 27). Dla przykładu, aby wyleczyć febrę, należało udać się po zapadnięciu zmroku, przy ubywającym księżycu, do krzewu czarnego bzu i zawiązać na jego gałęzi nitkę lub wstążkę, mówiąc: „dobry wieczór, bie, przynoszę ci tu moją febrę, zawiążuję ją i odchodzę” (Biegeleisen 1929a, s. 316). Pod krzakiem bzu zakopywano też niekiedy kołtun, a aby pozbyć się bólu zębów, przychodzono pod krzew z prośbą: „święty bie, weź moje bolenie pod swoje korzenie” (Czernik 1984, s. 159). Charakterystyczne w większości podobnych praktyk jest zwracanie się bezpośrednio do bzu, pozdrawianie go, nazywanie „świętym”, a także przekonanie, że uszkodzenie lub zniszczenie krzewu ściągnie na człowieka wszystkie dolegliwości, jakie kiedykolwiek zostały przeniesione na roślinę.

W kontekście mediacyjnych właściwości bzu bywa wspomniana zamieszkująca jego korzenie istota - duch drzewa, demon, wąż, „złe”. Wydaje się, że takie przekazy mogą wywodzić się jeszcze z wierzeń przedchrześcijańskich, w których bez mógł być postrzegany jako siedlisko mocy lub istoty o charakterze chtonicznym, niebezpiecznej, ale jednocześnie skłonnej okazać pomoc pod warunkiem zachowania odpowiednich środków ostrożności. Niekiedy przed koniecznym karczunkiem bzu składano mu ofiary, np. zostawiano pod nim chleb lub inne potrawy rytualne, a także wylewano pod jego korzenie mleko (Biegeleisen 1929b, s. 459) aby móc bezpiecznie ściąć drzewo i nie narażać się na zemstę zamieszkującego je ducha. Historie o istotach zamieszkujących bzy przetrwały przez wiele wieków, zwłaszcza w niektórych regionach północnej i północno-

zachodniej Europy - np. w Danii krzew bzu miała zamieszkiwać istota zwana Bzową Matką (*Hyldemoer*) lub Bzową Kobiętą (*Hyldequinde*), która karała uszkodzenie lub bezprawne zniszczenie drzewa (Thorpe 1851, s.167-168), natomiast w folklorze angielskim bzem opiekowała się *Elder Mother*, zwana też *Old Lady* lub *Old Girl*, którą należało prosić o zgodę na odłamanie gałęzi krzewu słowami: „użycz mi trochę swojego drewna, a ja użyczę ci swojego, kiedy wyrosnę drzewem” (Burne 1914).

Bez czarny został wymieniony w XIV-wiecznych kazaniach Stanisława ze Skarbimierza w następującym kontekście: *Jeszcze inni czynią coś z bzem wierząc, że dzięki temu nie zaszkodzą im zaklęcia* (Olszewski 2002, s. 150). Wiara w apotropeiczne właściwości bzu to kolejne z przekonań, które przetrwało na Słowiańszczyźnie przez stulecia. Kwiaty i gałązki tego krzewu zatykano pod strzechą, pod stogiem, a także sadzono bez na skrajach pól i gospodarstw, aby uchronić je przed nieszczęściami i szkodnikami. Przekonanie o apotropeicznych i mediacyjnych właściwościach bzu było niejednokrotnie nierozdzielnie połączone z jego związkiem ze śmiercią. Z jego drewna wykonywano pręt, za pomocą którego brano miarę na trumnę, a także bat dla woźnicy wiozącego zmarłego na cmentarz - choć takim batem nie wolno było dotknąć konia, ponieważ zwierzę mogłoby zmarnieć. Wieńce pogrzebowe oplatano na bzowych obręczach, a wodę pozostałą po obmyciu zwłok wylewano pod krzewem bzu w nadziei, że uchroni to członków rodziny zmarłego przed przedwczesną śmiercią (Kowalski 2007, s. 26).

Warto zauważyć, że bez czarny może być też identyfikowany w kontekstach związanych z jego znaczeniem czysto użytkowym - np. według średniowiecznych źródeł pisanych, owoce bzu były powszechnie wykorzystywane do farbowania tkanin i włosów, a łatwe do wydrążenia gałązki służyły do wyrobu prostych instrumentów muzycznych. Być może za drzewa

mediacyjne i apotropaiczne były uznawane tylko niektóre egzemplarze bzu rosnące w danej okolicy, np. najstarsze, najbardziej rozrośnięte, rosnące samotnie lub w znaczących miejscach. Niewykluczone również, że postrzeganie danego krzewu jako wyjątkowego było kwestią uznaniową, uwarunkowaną okolicznościami lub potrzebą.

BEZ CZARNY W KONTEKŚCIE ARCHEOLOGICZNYM - OBIEKT NR 4/98 Z KAŁDUSA

W kontekście znaczenia bzu w wierzeniach dawnych Słowian szczególnie interesujące wydają się konteksty archeologiczne, z którymi jest powiązany. Niestety, choć bez czarny bywa rozpoznawany w materiałach ze stanowisk wczesnośredniowiecznych, to jednak przypadki, w których można jednoznacznie połączyć wyniki badań paleobotanicznych z wiedzą na temat symbolicznej lub leczniczej roli tego krzewu, są bardzo nieliczne. Zdarza się, że bez jest identyfikowany w próbach pobieranych z grobów, jak np. na cmentarzysku w Dziekanowicach z XI - XII wieku, jednak nie do końca wiadomo, czy świadczy to o obecności części bzu w jamie grobowej, czy raczej o tym, że krzew po prostu rósł w okolicy (Makohonienko, Wrzesińska, Wrzesiński 1998).

Istnieją jednak świadectwa składania owoców czarnego bzu jako rodzaju ofiary lub daru grobowego. W skrzyni wału grodu w Gdańsku natrafiono na pochówek psa, datowany na 2. poł. XI wieku, w którym poza szkieletem zwierzęcia zachowały się pozostałości czterech naczyń. Dalsze badania wykazały, że były one wypełnione owocami poziomki, borówki czarnej i bzu czarnego, a ponadto nasionami żyta, kąkolem i szczawiem polnym (Wiłoch-Kozłowska, Kościński 2009, s. 505-506; Wiłoch-Kozłowska 2014, s. 402). Owoce bzu nie występują tu

jednak samodzielnie, a obok innych, w większości jadalnych roślin - w tym także obok kąkolu, który, choć trujący, przez stulecia zajmował ważne miejsce w tradycji i obrzędowości ludowej.

W co najmniej jednym przypadku mamy jednak do czynienia z potwierdzoną obecnością bardzo licznych owoców bzu czarnego w obrębie miejsca związanego prawdopodobnie z przedchrześcijańskim kultem, jak został rozpoznany obiekt nr 4/98 z Kałdusa (gm. Chełmno). Odkryto go podczas eksploracji prowadzonej poniżej kamiennej struktury, która została zinterpretowana jako relikt fundamentu zachodniego aneksu kościoła (wykopy nr 18, 24, 30) (Chudziak 2003). Pod nią, w spągu wczesnośredniowiecznych nawarstwień, znajdowała się duża, nieckowata jama będąca naturalnym obniżeniem terenu, w której odnaleziono świadectwa wysięku wód gruntowych, jak również ślady kilku antropogenicznych przegłębień o trudnej do określenia funkcji, datowanych na 1. poł. X wieku (Szymańda 2004, s. 245-250).

Najciekawszą częścią obiektu był stos kamieni wysoki na ok. 1 m i szeroki na ok. 3 m., z zalegającymi pomiędzy kamieniami tysiącami nasion czarnego bzu, które wydatowano metodą radiowęglową na 2. poł. X wieku. Na powierzchni stosu oraz w jego otoczeniu odnaleziono liczne węgle drzewne i ślady spaliny o podwyższonej zawartości fosforu, co wskazywało na akumulację dużych ilości materiału organicznego (Chudziak et. al. 2016, s. 31). W obrębie obiektu zidentyfikowano ponadto rozmaite szczątki roślinne, przede wszystkim tysiące ziaren zbóż, głównie ziarna żyta - być może pierwotnie były umieszczone w naczyniach ceramicznych, których pozostałości licznie występowały w tym samym kontekście - a także szczątki zwierzęce, przede wszystkim bydła, owiec, kóz i koni. W obiekcie znajdowały się również szczątki ludzkie, w tym umieszczona na stosie kamieni czaszka męczyzny, odnaleziona w kilku fragmentach

i pochodząca, jak się później okazało, z wczesnej epoki żelaza. Cała konstrukcja przykryta była nieckowato ukształtowaną warstwą gliny (Chudziak 2003). Obiekt nr 4/98 został powiązany z przedchrześcijańskimi wierzeniami mieszkańców ośrodka osadniczego w Kałdusie i zinterpretowany jako ołtarz ofiarny, podobny do analogicznych struktur znanych ze stanowisk skandynawskich (Chudziak 2003). Poświadczenie obecności bzu w miejscach interpretowanych jako wczesnośredniowieczne miejsca kultu, jak w przypadku obiektu z Kałdusa, należy do sytuacji wyjątkowych.

Kontekst, w jakim bez czarny pojawił się w obiekcie z Kałdusa, jest bardzo interesujący. Wybór naturalnego zagłębienia w ziemi na miejsce czynności kultowych wydaje się wyraźnie wskazywać na związek z podziemnymi, chtonicznymi, a być może także akwaticznymi (wysięk wód gruntowych) aspektami *sacrum*. Owoce bzu, podobnie jak w przypadku wcześniej wspomnianego pochówku, były tu najprawdopodobniej wyłącznie jednym z elementów ofiary, jednak ich ilość pozwala przypuszczać, że były elementem istotnym - niezależnie od tego, czy trafiły do obiektu podczas jednorazowo przeprowadzonej czynności kultowej, czy zbierały się w nim sukcesywnie przez dłuższy czas.

Biorąc pod uwagę niezwykle nagromadzenie pozostałości owoców bzu w jednym miejscu, bez wątplenia interesujące mogłoby być podjęcie próby ustalenia, czy wszystkie one pochodzą z tego samego, czy może z kilku różnych krzewów. Powiązanie ich z jednym, konkretnym egzemplarzem mogłoby sugerować, że gdzieś w okolicy prawdopodobnie rósł „święty” bez mający wyjątkowe znaczenie dla lokalnej społeczności i powiązany z odprawianymi przez jej członków obrzędami lub praktykowanymi przez nich zabiegami magicznymi.

Równie interesująca byłaby wiedza na temat tego, czy owoce zostały umieszczone w obrębie kamiennego ołtarza jeszcze świeże, czy np. już zasuszone. Współcześnie okres zbioru dojrzałych owoców czarnego bzu przypada pomiędzy połową sierpnia a połową września, a więc w czasie poprzedzającym lub zbiegającym się z końcem żniw, który miał duże znaczenie w dawnym roku obrzędowym - chodzi tutaj przede wszystkim o święto plonów. Być może umieszczenie owoców bzu na kamieniach ołtarza wraz z innymi ofiarami było jednym z elementów uroczystego zakończenia żniw świętowanego w lokalnej społeczności. Bez był ostatecznie rośliną powiązaną ze światem podziemnym i chtonicznymi aspektami *sacrum*, których obecność i znaczenie uwidaczniały się m. in. podczas obrzędów jesiennych.

Warto w tym miejscu rozważyć także wizualny aspekt ofiary z owoców czarnego bzu. Ich gęsty, ciemnoczerwony sok mógł przywoływać skojarzenia z czerwienią krwi, wskutek czego obsypane dojrzałymi owocami i poplamione ich sokiem kamienie ołtarza mogły sprawiać wrażenie skropionych krwią. Kto wie - być może były one zamiennikiem lub szczególnym rodzajem „krwawej” ofiary, składanej bóstwom?

PODSUMOWANIE

W kontekście rozważań nad znaczeniem bzu w dawnych wierzeniach słowiańskich oraz jego obecnością na stanowiskach archeologicznych, obiekt nr 4/98 z Kałdusa jest bez wątpienia wyjątkowy. Badania archeologiczne wykazały, że najprawdopodobniej przez długi czas odgrywał on rolę w czynnościach obrzędowych lub praktykach magicznych mieszkańców lokalnego ośrodka osadniczego. Poświęcenie uwagi tak rzadko spotykanym znaleziskom, jak pozostałości owoców czarnego bzu czy innych materiałów roślinnych lub zwierzęcych, wydaje

się w odniesieniu do podobnych obiektów niezwykle istotne. Możliwości interpretacyjne są w takich przypadkach nad wyraz zróżnicowane - zwłaszcza, że miejsca związane z szeroko rozumianym kultem mogły zmieniać swój charakter w kolejnych dziesięcioleciach użytkowania, zachowując np. podstawowy związek z chtonicznym, podziemnym aspektem sacrum, jednak akcentując inne jego elementy. Mogła to być zależność pomiędzy ziemią i światem podziemi a płonami, zależność pomiędzy światem podziemi a światem ludzi, czy wreszcie zależność pomiędzy światem żywych i światem zmarłych przodków, z czym może kojarzyć się wspomniane w kontekście kałduskiego obiektu znalezisko ludzkiej czaszki.

Archeologom pozostaje uważne, drobiazgowo badanie podobnych miejsc, uzyskiwanie jak największej ilości informacji na temat ich przeszłości, jak również zadawanie jak największej liczby pytań - ostatecznie, niektóre z możliwych odpowiedzi mają szansę przybliżyć badaczy do zatartej przez czas prawdy. Uwzględnienie kulturowych aspektów związanych ze znaczeniem, postrzeganiem oraz użytkowaniem roślin identyfikowanych w materiałach archeologicznych, szczególnie charakteryzujących się tak bogatą symboliką jak bez czarny, powinno być bez wątpienia nieodłącznym elementem tego procesu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Rudolf z Rudy Śląskiej

XIII w. *Summa de confessionis discretione.*

Stanisław ze Skarbinierza

XIV w. *O zabobonach.*

Antonin z Florencji

XV w. *Summa moralis*.

Literatura

Hozeski B. W. (red.)

2002 *Hildegard's Healing Plants, from her medieval classic Physica*, Boston.

Abramow J., Bienias D.

2016 *Wykorzystanie roślin przez mieszkańców osady in Culmine*, [w:] *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Kałdusie. Studia archeologiczno-paleobotaniczne*, Mons Sancti Laurentii, t. 8.

Atkinson M. D., Atkinson E.

2002 *Sambucus nigra*, *Journal of Ecology*, nr 90 z. 5.

Biegeleisen H.

1929a *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.

1929b *U kolebki, przy ołtarzu, nad mogiłą*, Lwów.

Braun L., Cohen M.

2015 *Herbs and Natural Supplements, Volume 2: An Evidence-Based Guide*, Elsevier Health Sciences.

Burne C. S.

1914 *Handbook of Folklore*, London.

Chudziak W.

2003 *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Mons Sancti Laurentii, t. 1.

Chudziak W. et al.

- 2016 *Kontekst archeologiczno-historyczny*, [w:] *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Kałdusie*, *Studia archeologiczno-paleobotaniczne*, Mons Sancti Laurentii, t. 8.

Czernik S.

- 1984 *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Łódź.

Förster-Waldl E. et al.

- 2003 *Type I allergy to elderberry (Sambucus nigra) is elicited by a 33.2 kDa allergen with significant homology to ribosomal inactivating proteins*, *Clinical and Experimental Allergy*, nr 33 (12).

Gieysztor A.

- 2006 *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Kowalski P.

- 2007 *Bez czarny*, [w:] *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, red. P. Kowalski, Warszawa.

Makohonienko M., Wrześcińska A., Wrześciński J.

- 1998 *Analiza palinologiczna wypełniska jam grobowych*, *Studia Lednickie*, t. V.

Olszewski M.

- 2002 *Świat zabobonów w średniowieczu*, Warszawa.

Růžicková G., Kocourková B.

- 2014 *Medicinal Plants of Central Europe*, [w:] *A Reader in Ethnobotany and Phytoterapy*, Folia Universitatis Agriculturae et Silviculturae Mendelianae Brunensis, t. VII, nr 6.

Schmidt J.-C.

- 2002 *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, Gdańsk-Warszawa.

Schultz B.

- 1934 *Sierpień*, [w:] *Sklepy Cynamonowe*.

Szot-Radziszewska E.

- 2005 *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa.

Szmańda J.

- 2004 *Charakterystyka sedymentologiczna środowiska depozycyjnego osadów wypełniających obiekt 4/98 w Kałdusie, stanowisko 3*, [w:] *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Kałdusie. Studia przyrodniczo-archeologiczne, Mons Sancti Laurentii*, t. 2., Toruń.

Szyjewski A.

- 2003 *Religia Słowian*, Kraków.

Thorpe B.

- 1851 *Northern mythology: comprising the principal popular traditions and superstitions of Scandinavia, North Germany, and the Netherlands. Vol. II: Scandinavian popular traditions and superstitions*, London.

Tiralongo E., Wee S., Lea A.

- 2016 *Elderberry Supplementation Reduces Cold Duration and Symptoms in Air-Travellers: A Randomized, Double-Blind Placebo-Controlled Clinical Trial*, *Nutrients*, nr 8 (4).

Wiloch-Kozłowska R.

- 2013 *Wyniki badań archeologicznych prowadzonych na wale grodziska gdańskiego przy ul. Grodzkiej 9 i Grodzkiej 19*, [w:] *XVIII Sesja Pomorzoznawcza. Vol. 1. Od epoki kamienia do wczesnego średniowiecza*, red. E. Fudzińska, Malbork.

Wiloch-Kozłowska R., Kościński B.

- 2009 *Wstępne wyniki badań ratowniczych prowadzonych w Gdańsku przy ulicy Grodzkiej*, [w:] *XVI Sesja Pomorzoznawcza, Część 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*, *Acta Archaeologica Pomorania*, t. 3, red. A. Janowski i in., Szczecin.



ŚWIAT SŁOWIAN

NINIEJSZY TOM JEST OWOCEM KONFERENCJI NAUKOWEJ ZORGANIZOWANEJ PRZY INSTYTUCIE ARCHEOLOGII UMK W TORUNIU W 2018 ROKU. STANOWI WYBÓR TYLKO NIEKTÓRYCH REFERATÓW WÓWCZAS WYGŁOSZONYCH. JEST TO WAŻNY GŁOS PRZEDSTAWICIELI MŁODEGO POKOLENIA BADCZY W DYSKUSJI NAD NIEZWYKLE WAŻNYMI KWESTIAMI ODNOŚCĄ SIĘ DO WIERZEŃ WCZESNOŚREDNIOWIECZNYCH SPOŁECZNOŚCI SŁOWIAŃSKICH. ICH WYOBRAŻENIA O OTACZAJĄCYM ŚWIECIE STANOWIĄ SZCZEGÓLNIIE INTERESUJĄCY, WCIAŻ NIE DO KOŃCA OPOWIEDZIANY, TEMAT O WZAJEMNYM PRZENIKANIU SIĘ ŚWIATA MATERIALNEGO Z DUCHOWYM, SŁOWIAŃSKIEGO SACRUM Z SACRUM CHRZEŚCIJAŃSKIM I ZMIENIAJĄCYCH SIĘ POD WPŁYWEM CHRYSZTIANIZACJI PRZEKONAŃ ESCHATOLOGICZNYCH.

DR JACEK BOJARSKI



UNIWERSYTET
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU
Wydział Nauk Historycznych

SOLBET 
ROK ZAŁOŻENIA
1951

ISBN 978-83-66035-63-8

ISBN 978-83-66035-64-5