



Historia Slavorum Occidentis
2023, R. 13, nr 3 (38)
ISSN 2084-1213
DOI: 10.15804/hso230302

PRZEMYSŁAW URBAŃCZYK* (WARSZAWA)

Co wiemy o przedchrześcijańskich wierzeniach wczesnośredniowiecznych mieszkańców dorzeczy Odry i Wisły?

Abstract: *What we know about the pre-Christian beliefs of the early medieval inhabitants of the Oder and Vistula river basins.*

Artykuł jest poświęcony krytycznemu podsumowaniu wiedzy na temat przedchrześcijańskiej religii Słowian postrzeganej przez pryzmat dostępnych źródeł.

Keywords: archaeology; religion of the Slavs; Slavic mythology

Słowa kluczowe: archeologia; religia Słowian; mitologia Słowian

Wszystkie społeczeństwa tradycyjne mają jakieś wyobrażenia świata pozazmysłowego, który uzupełnia rzeczywistość widzialną i dotykalmą. Żadne bowiem większe społeczeństwo nie może funkcjonować tylko „materialnie”, potrzebując też jakiejś infrastruktury „duchowej”, która wzmacnia poczucie wspólnoty, wykraczające poza solidarność wynikającą z faktycznego lub wyobrażonego pokrewieństwa. Taka religijność wypełnia naturalną potrzebę jedności światopoglądowej, która dostarcza podstaw integracji większych populacji. Jej zdolność do pacyfikowania napięć umożliwia szerokie porozumienie, bez którego nie mogą funkcjonować kompleksowe organizacje. Dotyczyło to również Słowian, którzy we wczesnym średniowieczu

* ORCID: 0000-0003-0151-6415; prof. dr hab., Instytut Archeologii i Etnologii PAN oraz Instytut Archeologii, UKSW Warszawa, e-mail: uprzemek1@poczta.onet.pl.

Artykuł nadesłany: 30 XII 2022; nadesłany po poprawkach: 1 VIII 2023; zaakceptowany: 10 VIII 2023.

zamieszkiwali ziemie położone między Bałtykiem a Sudetami i Karpatami. Zapewne trudno nazwać ich wierzenia „religią”, rozumianą w uproszczeniu jako interpretacja związków świata ziemskiego i nadprzyrodzonego, tworzącą system zuniformizowany, stabilny teologicznie i jakoś zinstytucjonalizowany. Powinniśmy więc raczej mówić o wierzeniach, które uwzględniały zarówno różne bóstwa, jak i demony (niekoniecznie złe) oraz rozmaite praktyki magiczne.

Niestety, stosowne informacje historyczne są skrajnie skąpe, co wynika z marginalnego położenia naszych ziem na obrzeżu cywilizacji porzymskiej. Na to nałożył się brak szerszego zainteresowania wyznawców religii starotestamentowych niuansami innych systemów religijnych i lekceważenia lub wrogości okazywanej przez nich niewierzącym. Już samo pierwotnie kolokwialne nazywanie niechrześcijan „poganami” ustawiało chrześcijańskich autorów na pozycji wrogiej w stosunku do tych „innych”, traktowanych jako oczywiście gorszych od siebie barbarzyńców. Ci niestety nie pozostawili własnych relacji o swoich wierzeniach, więc to czym dysponujemy, jest swoiście skażone. Nawet bowiem w przypadku tak bogatych przecież źródeł skandynawskich można podejrzewać, że „Średniowieczni mnisi i uczeni na nowo wymyślali swoich pogańskich przodków, albo jako szlachetnych sprowadzonych na złą drogę antenatów, albo reprezentantów diabła”¹.

Uderzające ubóstwo stosownych źródeł informacji zmusza wszystkich badaczy przedchrześcijańskich wierzeń mieszkańców ziem polskich do wyrafinowanych spekulacji. Bazują one na ekstrapolacji źródeł pisanych dotyczących sąsiednich regionów, wspartych rozważaniami lingwistycznymi, informacjami etnograficznymi i uogólnieniami religioznawczymi oraz odwołaniami do świadectw archeologicznych, co tworzy konstrukcję obciążoną licznymi wątpliwościami.

Mimo tych problemów polscy badacze słowiańskiego pogaństwa deklarują spory optymizm poznawczy, jak np. Andrzej Szyjewski², który liczył na potencjał wyjaśniający analiz semiotycznych i ekstensywnych studiów porównawczych; Kamil Kajkowski³, który z nadzieją podkreślił obiecujące skutki „starannego badania świadectw archeologicznych i rozmaitych aspektów kultury ludowej”; czy też Paweł Szczepanik, który optymistycznie spogląda na pogłębione badania ikonograficzne/ikonologiczne artefaktów stanowiących wyobrażenia/reprezentacje bóstw pogań-

¹ N. Price, *Children of Ash and Elm. A History of the Vikings*, New York 2020, s. 4.

² A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 25.

³ K. Kajkowski, *Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians*, *Studia Methologica Slavica* 18 (2015), s. 27.

skich, dzięki którym możliwe będzie „poznanie religii konkretnej społeczności żyjącej w przeszłości”⁴.

1.

U podstaw wielokrotnie podejmowanych prób rekonstruowania jakiejś ogólnosłowiańskiej religii lub wspólnej mitologii sakralnej⁵ leżało proste przekonanie, że powszechnie (choć pochoinnie) zakładaną jedność językowo-kulturową wczesnych Słowian można zasadnie ekstrapolować również na sferę ich wierzeń. Powieliła to jeszcze bardziej ryzykowne w swojej skali przekonanie, że pokrewieństwo językowe ogromnej populacji tzw. Indoeuropejczyków można przełożyć na wspólnotę ich wyobrażeń mitycznych.

Tymczasem, o treści wierzeń przedchrześcijańskich decydowała nie jednolita, dostępna indywidualnej ocenie wykładnia świata pozazmysłowego, lecz zbiorowa świadomość lokalnych populacji. Wierzenia te były częścią światopoglądu, którego nie trzeba było formalnie nauczać. W kulturach przedpiśmiennych bowiem była to wiedza naturalnie pozyskiwana w trakcie długiego procesu wychowawczego, którego celem „nie było rozwinięcie przekonań samodzielnych”⁶, lecz przygotowanie jednostki do funkcjonowania w danym społeczeństwie. Religijność nie była kwestią indywidualnego wyboru, lecz solidarności grupowej. Nie osobista postawa, lecz sama przynależność do określonej wspólnoty wyznaczała religijno-etniczne usytuowanie człowieka.

Taka zinternalizowana sakralność była powszechnie rozumiana, gdyż należała do lokalnie zakorzenionej tradycji. To poczucie swoistej „etniczności” sfery sakralnej pozwalało akceptować to, że inne społeczeństwa mogły mieć inne wierzenia, inny zestaw lub inną hierarchię bóstw, jak też inne rytuały, co skutkowało dużym zróżni-

⁴ P. Szczepanik, *Badanie materialnych wytworów kultury a poznanie religii wczesnośredniowiecznych Słowian Zachodnich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzeniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 103.

⁵ Np. Z. Dołęga Chodakowski [= Adam Czarnocki], *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, *Ćwiczenia Naukowe* nr 5, 1818; J. Leleweł, *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań 1857; A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; S. Urbańczyk, *Religia dawnych Słowian*, Kraków 1947; tenże, *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Wrocław 1991; W. Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, [w:] *Religie świata*, Warszawa, 1957, s. 319–402; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982; W. Szafranski, *Prahistoria religii Słowian na ziemiach polskich*, Wrocław 1987; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998; A. Szyjewski, *Religia Słowian*.

⁶ A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984, s. 53.

cowaniem przejawów religijności. Był to światopogląd tolerancyjny, nie agresywny i nie ekspansywny, gdyż poczucie lokalności sfery sakralnej pozwalało akceptować to, że inne społeczeństwa mogą czcić innych bogów, których „wartość” oceniano głównie wedle ich skuteczności w zapewnianiu pomyślności swoim wyznawcom.

Należy więc podejrzewać, że podobnie do Celtów czy Germanów, także wśród wczesnośredniowiecznych Słowian nie funkcjonowało zuniformizowane objaśnianie świata pozazmysłowego. Ich systemy wierzeniowe kształtowane były przez lokalne tradycje, wywodzące się z jakiegoś ogólniejszego modelu, który jednak nie był utrwalony w spójnej i stabilnej wersji, do której można by się odwołać w razie wątpliwości. Nawet uznawana za jednolitą kulturowo wczesnośredniowieczna Skandynawia była przecież wyraźnie zróżnicowana, bo dzieliły ją „głębokie chronologiczne, regionalne i społeczne różnice w religijnych praktykach przedchrześcijańskich”⁷.

Dla dobrze oświetlonych źródłami Słowian połabskich potwierdzili takie zróżnicowanie: Thietmar, który zaobserwował, że „ile okręgów w tym kraju, tyle znajduje się świątyń i tyleż wizerunków bożków doznaje czci”⁸ oraz Helmold, który podkreślał, że „U Słowian istnieją rozmaite rodzaje bałwochwalstwa, nie wszyscy bowiem zgodnie praktykują te same zabobonne obrządki”⁹. System wierzeń słowiańskich pozostaje dla nas bardzo niejasny, bo nie mamy oryginalnych źródeł wewnętrznych – ani *Eddy*, ani sag, których wartość poznawcza też jest zresztą kwestionowana przez badaczy podkreślających mitograficzny charakter tych tekstów¹⁰. Ich badaczom sprzyja jednak to, że przynajmniej niektóre elementy tamtejszych narracji mitologicznych można jakoś zobiektywizować, identyfikując je z motywami występującymi na kamiennych stelach obrazkowych, które licznie powstawały w późnym okresie wikingim i na początku skandynawskiego średniowiecza¹¹.

Wszystko, co wiemy o przedchrześcijańskich wierzeniach Słowian, zostało napisane przez przekonanych o swojej wyższości cywilizacyjnej komentatorów chrze-

⁷ A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, *Old Norse Religion. Some Problems and Prospects*, [w:] *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 14.

⁸ Thietmari Merseburgensis episcopi, *Chronicon*, wyd. R. Holtzmann, Berlin 1935, ks. VI, rozdz. 25 (dalej: Thietmar).

⁹ *Helmoldi presbyteri Bozoviensis chronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, Hannoverae 1909, I, 84 (dalej: Helmold).

¹⁰ Np. R. Simek, *The Use and Abuse of Old Norse Religion. Its Beginnings in High Medieval Iceland*, [w:] *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives – Origins, Changes and Interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 380.

¹¹ N. Price, *Children of Ash and Elm*, s. 240.

ścijańskich (Prokopiusz z Cezarei, Thietmar, Nestor, Kosmas, Helmold, Herbord, Ebbo i inni), którzy patrzyli na pogaństwo „z zewnątrz” jak na ciekawostkę etnograficzną. Przy tym te źródła mają tak wielki rozróżnienie chronologiczne (od VI do XII w.) i przestrzenne (od Bałkanów do wybrzeży Bałtyku), że nie można ich bezpośrednio ze sobą porównywać lub kompilować. Odnoszą się bowiem do społeczeństw, które żyły w radykalnie różnych kontekstach historycznych. Uogólnieniom nie sprzyja też to, że dla dużej części Słowiańszczyzny nie ma żadnych wczesnośredniowiecznych źródeł odnoszących się do sfery wierzeniowej.

Zachowane informacje z I tysiąclecia są tak fragmentaryczne, że nie da się z nich skonstruować żadnego znaczącego obrazu i „prawie nic nie wiadomo” o religijności Słowian z tamtych czasów¹². Musimy więc zaakceptować radykalnie pesymistyczną opinię Mircei Eliadego, który z rezygnacją stwierdził, że „próba odtworzenia historii religii słowiańskiej jest skazana na niepowodzenie”¹³. Dużo bogatsze informacyjnie są źródła napisane na początku II tysiąclecia, ale powstały one w okresie ekspansji chrześcijaństwa na wschód i północ, co skutkowało różnymi reakcjami „obronnymi” tamtejszych społeczeństw. Dla Słowian zachodnich wzmianki z tego czasu odnoszą się przede wszystkim do enklawy połabskiej, która utrzymała swoją niezależność polityczną i specyfikę religijną do XII w.¹⁴ Był to schyłkowy okres pogaństwa, które już wówczas uległo znacznym przekształceniom spowodowanym długotrwałymi kontaktami z chrześcijaństwem. Połabianie, w odpowiedzi na polityczne i kulturowe zagrożenie przez otaczające ich monarchie chrześcijańskie (cesarstwo niemiecko-italskie, Dania i Polska), rozwinęli bowiem specyficzną religię neopogańską, w której bardzo trudno odróżnić oryginalną tradycję od skutków synkretyzacji, adaptacji czy kontaminacji.

Nie ustają więc dyskusje nawet nad realnością rozmaitych bóstw umieszczanych w rekonstruowanym panteonie słowiańskim. W pracach dotyczących mitologii Słowian znajdziemy wiele sprzecznych opinii na ten temat. Dobrym przykładem może być choćby wiązany z kultem lunarnym (potwierdzonym przez specyficzne znaleziska archeologiczne, czyli tzw. lunule) *Chors*, który przez jednych badaczy był traktowany z całą powagą¹⁵, podczas gdy inni otwarcie kwestionują jego autentyczność¹⁶.

¹² E. Mühle, *Słowianie. Rzeczywistość i fikcja wspólnoty – VI–XV*, Warszawa 2020, s. 109.

¹³ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, Warszawa 1983/1995, s. 27.

¹⁴ Np. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Acta Universitatis Wratislaviensis: Historia, t. 144, Wrocław 2000.

¹⁵ Np. A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 42–43; A. Gieysztor *Mitologia Słowian*, s. 182–183.

¹⁶ J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, 2007, s. 56.

Bynajmniej nie rozstrzygnięta jest też autentyczność rzekomej pary dioskurycznej Lela i Polela, wprowadzonych do literatury dopiero w 1519 r. przez Macieja Miechowitę. Ich wiarygodności bynajmniej nie ratuje pomysł wykorzystania w tym celu dwugłowego posągu znalezionej na połabskiej Fischerinsel¹⁷.

Nie dziwi więc pesymizm Aleksandra Brücknera, który uznał, że „mity słowiańskie same do mitu raczej należą”¹⁸. Podobnie Stanisław Urbańczyk z rezygnacją uznał, że „Historia badań religii Słowian jest historią rozczarowań”¹⁹. Równie sceptyczny był Jerzy Strzelczyk, konkludując, że „według wszelkiego prawdopodobieństwa mitologii słowiańskiej we właściwym tego słowa znaczeniu albo niemal w ogóle nie było u Słowian, albo... zatoneła ona bezpowrotnie w morzu niepamięci”²⁰. Także Leszek Słupecki przyznał samokrytycznie, że religia Słowian „jest to faktycznie czarna dziura” dla historyków²¹.

Równie krytyczni potrafili być językoznawcy, którzy brak określeń „świątynia”, „posąg” czy „kapłan” w najstarszym słowniku słowiańskim uznali za dowód braku odpowiadających im elementów infrastruktury i rytuałów religijnych²². Niektórzy zakwestionowali nawet istnienie wśród dawnych Słowian pojęcia „bóstwo”²³. Ten pesymizm poznawczy może być skutkiem niezrozumienia specyfiki systemu religijnego, w którym sfera sakralna nie była wyraźnie oddzielona od codziennego życia, więc w obu używano tych samych słów – np. *kącina, modła, bałwan, słup*²⁴.

Kultura wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej jest przykładem synkretycznej kultury typu tradycyjnego, w której wszystkie aspekty życia powiązane są bezpośrednio ze sferą *sacrum*, co prowadzi nas z kolei do stwierdzenia, że nie istnieją przedmioty sensu stricte utylitarne²⁵.

¹⁷ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, 2006, s. 200.

¹⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, 1985 s. 65.

¹⁹ S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie*, s. 125.

²⁰ J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 8.

²¹ L. Słupecki, *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 2006, s. 65.

²² H. Popowska-Tykborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Warszawa 1991, s. 115; L. Moszyński, *Przedchrześcijańskie Pomorze*, [w:] *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X–XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2001, s. 14.

²³ L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Köln 1992.

²⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, 1982, s. 186; L. Słupecki, *Slavonic pagan sanctuaries*, Warszawa 1994, s. 36.

²⁵ P. Szczepanik, *Badanie materialnych wytworów kultury*, s. 108.

Sacrum i profanum tworzyły jedność, w której każde miejsce, przedmiot, gest i czynność miały swój wymiar mityczno-magiczny. Symboliczny świat pogan nie był więc wyraźnie oddzielony od sfery techniczno-użytkowej, przyrody i ludzi, którzy byli synkretycznie zanurzeni w usakralizowanej czasoprzestrzeni. Czas, przestrzeń i ludzie wchodzili w skład kosmicznej jedności, której stabilność była potwierdzana przez powtarzalność zmian zachodzących w przyrodzie. Stałość i trwanie tego świata, który wynurzył się z mitycznych pradziejów, podtrzymywano odpowiednimi rytuałami i zabiegami magicznymi, które zapewniały utrzymywanie niezbędnej równowagi. Każde odejście od ustalonej tradycji mogło zakłócić odwieczny porządek kosmiczny, a tym samym i naturalny życiodajny cykl przyrodniczy.

Właśnie takiego zagrożenia obawiali się Prusowie, których w 997 r. próbował nawrócić św. Wojciech. Uznali bowiem, że wskutek naruszenia przez obcych przybyszów lokalnego „prawa i sposobu życia”²⁶ zatrzyma się życiodajny cykl przyrody – „ziemia nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, nowe zwierzęta przestaną się rodzić, a stare wyginą”²⁷. Takim niebezpieczeństwem groził też pogański „kapłan” zacytowany w żywocie św. Ottona, który w 1128 r. prowadził misję chrystianizacyjną na Pomorzu Przednim (*Vorpommern*) i Pomorzu Zachodnim. Ów obrońca lokalnej tradycji ostrzegał swoich współziomków z Wolgastu/Wołogoszczy, że tylko stara wiara regularnie „pokrywa łąki trawą, a lasy liśćmi i zapewnia zbiory na polach i na drzewach oraz płodność bydła”²⁸. Były to więc standardowe argumenty przeciw akceptacji chrześcijańskiego Boga, co miałyby wywołać katastrofalne konsekwencje.

Podstawą świata pogańskiego bowiem nie był rozwój, lecz powtarzalność, nie zmiana, lecz trwałość. W odróżnieniu od światopoglądu chrześcijańskiego, w pogańskim czasie nie rozwijał się linearnie, ale zataczał pętle, w których trudno było rozróżnić przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ta powtarzalność, niezbędna dla trwania takiego świata, zapewniała poczucie bezpieczeństwa ludziom, których żyjący, zmarli i mityczni krewni wraz z różnymi bóstwami tworzyli ponadczasową jedność.

Tej bezpiecznej stabilności strzegli ludzie znający stosowne rytuały podtrzymujące porządek świata i potrafiący otworzyć kanały komunikacyjne ze sferą sakralną.

²⁶ *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. IV, cz. 1, Warszawa 1962, 28 (dalej: *S. Adalberti Vita I*).

²⁷ *S. Adalberti Pragensis Episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. IV, cz. 2, Warszawa 1969, 25 (dalej: *S. Adalberti Vita II*).

²⁸ *Herbordi dialogus de vita et operibus s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VII, cz. 3, Warszawa 1974, III, 4 (dalej: *Herbord*).

Pośredniczenie w takich kontaktach zapewniało im wysoki status społeczny. Nie dziwi więc, że w tradycyjnych społeczeństwach kapłańskie funkcje pośrednictwa duchowego mogły się łączyć z przywództwem polityczno-militarnym, które sakralna legitymizacja znakomicie wspierała. Taki związek między sprawowaniem roli lidera politycznego i prowadzenia ważnych rytuałów religijnych oferował znaczne wzmocnienie władzy społeczno-gospodarczej, gdyż dostarczał elitom skutecznych środków ideologicznego wzmocnienia ich dominacji.

Chociaż taki wódz-kapłan, odpowiedzialny za kontakty ze sferą sakralną, nie miał zinstytucjonalizowanego wsparcia w nadzorowaniu porządku społecznego, jakiego w państwach chrześcijańskich dostarczał Kościół, ale jego funkcja pośrednika w takich kontaktach zapewniała mu uprzywilejowaną pozycję. Jako charyzmatyczny pośrednik między ludźmi i bóstwami, odpowiedzialny za ofiary rytualne, które zapewniały dobre zbiory lub sukces militarny, funkcjonował w węzłowym punkcie, w którym krzyżowały się struktury świeckie i sakralne. To jednak składało na jego barki ciężar osobistej odpowiedzialności za dobrobyt tych, którzy powierzyli mu funkcje przywódcze. Skutkowało to ryzykiem obalenia go w razie utraty jego sprawczości interpretowanej jako utrata uprzywilejowanego kontaktu z bóstwami, których praktycznie wyrażanej przychylności nie potrafił zapewnić.

Nie ma wielu źródeł wczesnośredniowiecznych, które potwierdzają takie połączenie funkcji religijnych i politycznych w naszej części Europy. Szereg wzmianek znajdziemy w źródłach staroskandynawskich, w których pewni wodzowie wikińscy są czasem nazywani „wielkimi ofiarnikami” (*blotmadr mikil*). To właśnie w wielkich domach halowych, w których mieszkali, składano zbiorowe ofiary²⁹. Podobną kombinację funkcji społecznych wśród Prusów zdaje się sugerować jeden z hagiografów św. Wojciecha, który nazwał agresywnego przywódcę tubylców „kapłanem bożków” (*sacerdos idolorum*)³⁰. Połączenie zadań władzy sakralnej z polityczną nie było jednak uniwersalne w pogańskiej północnej Europie, co nie daje podstaw do podejrzenia kombinacji tych funkcji społecznych u naszych słowiańskich „przodków”.

Szczególnie trudna jest sytuacja historiograficzna w odniesieniu do wczesnośredniowiecznych mieszkańców obecnych ziem polskich. Nie mamy bowiem niemal żadnych informacji o ich wierzeniach przedchrześcijańskich. Wszystko, co przetrwało do naszych czasów, to garstka relacji zewnętrznych obserwatorów: jedenaście-wieczne wzmianki Thietmara o sakralnej funkcji góry Ślęzy i o „świątyniach bał-

²⁹ N. Price, *Children of ash and elm*, s. 211.

³⁰ S. Adalberti, *Vita II*, 30.

wanów” zniszczonych ponoć w roku 1000 w Kołobrzegu przez biskupa Reinberna³¹ oraz dwunastowieczne zapiski hagiografów św. Ottona, którzy wspominają bóstwa czczone w Wolinie i Szczecinie, gdzie funkcjonowała też stosowna infrastruktura³².

Niestety, żadnego zainteresowania tym tematem nie wykazali wcześnie polscy kronikarze, którzy zapewne uznawali wszystkie odchylenia od wiary chrześcijańskiej za skutki podszeptów szatana. Pierwszy o wierzeniach niechrześcijańskich wspomniał Jan Długosz, który jednak pisał dopiero w trzeciej ćwierci XV w., a więc pięćset lat po skierowaniu się Piastów ku chrześcijaństwu. Swój faktyczny brak wiedzy pokrył odniesieniami do panteonu rzymskiego i dodał specyficznie zinterpretowane elementy folkloru ze swoich czasów, a nawet wymyślał „bóstwa” słowiańskie, których imiona mogą być co najwyżej przedmiotem analiz lingwistycznych³³. Jeszcze mniej wiarygodne są późniejsze wizje zaproponowane przez autorów (np. Macieja Miechowitę i Marcina Kromera), którzy wobec braku stosownych informacji jeszcze bardziej folgowali swojej fantazji. Trudno więc podzielić hiperoptymistyczne przekonanie, że ich dzieła zawierają „niezwykle cenne informacje na temat przedchrześcijańskiego świata wierzeń, w tym niezwykle ciekawe wiadomości dotyczące bóstw, ich imion i kompetencji”³⁴.

Mizéria źródłowa stawia polską historiografię w bardzo trudnej sytuacji, co skutkuje spekulacjami odwołującymi się do: ogólnej wiedzy antropologicznej, ponadczasowych wizji indoeuropejskich, fragmentarycznych informacji zanotowanych dla sąsiednich obszarów na wschodzie i na zachodzie dla czasów kiedy „pogaństwo” uległo już znaczącym przekształceniom, do jeszcze bardziej odległych czasowo obserwacji etnograficznych oraz do świadectw archeologicznych, które mają dostarczyć materialnych przejawów religijności mieszkańców dorzeczy Odry i Wisły. Łączenie tak różnych kontekstów w jedną całość nawet z pomocą wyrafinowanych koncepcji teoretycznych³⁵ nie zmieni wysoce spekulacyjnego charakteru tych konstrukcji.

³¹ Thietmar, ks. VII, rozdz. 59 i rozdz. 72.

³² Herbord, II, 32; Ebo, *Vita s. Ottonis*, wyd. A. Bielowski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, Lwów 1872, III.18. tłum. stosownych fragmentów w: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna*, Warszawa 1954.

³³ Np. K. Witczak, *Ze studiów nad religią Prastowian. Część 2: prapolska „Nyja” a grecka „Enyo”*, *Slavia Occidentalis* 51 (1994), s. 123–132.

³⁴ P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Wrocław 2020, s. 9.

³⁵ Np. P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian*.

2.

Duże nadzieje pokładane w potwierdzającej sile świadectw archeologicznych lekceważą notoryczne problemy związane z mityczno-religijną interpretacją znalezisk. Mimo zastrzeżeń odnośnie wiarygodności pospiesznych wniosków, determinacja archeologów, którzy koniecznie chcą przyczynić się do postępu badań nad wierzeniami wczesnośredniowiecznych mieszkańców ziem polskich sprawiła, że opublikowali wiele pochopnych i powierzchownych interpretacji świadectw, które uznali arbitralnie za „kultowe” głównie dlatego, że były „dziwne” w swojej odmienności od typowych znalezisk i nie zdołano im przypisać żadnej funkcji użytkowej³⁶. Niezbyt pomocne jest ogólnie słuszne przekonanie, że „funkcje użytkowe i symboliczne są nierozłączne”³⁷.

Źródła potwierdzają idolatryczność religii słowiańskiej³⁸, więc potencjalnie wdzięcznym polem badawczym są **figuralne przedstawienia bóstw**. Krytyczne znaczenie ma tu intuicyjna decyzja badacza, że dany wizerunek faktycznie odnosi się do wczesnośredniowiecznej sfery sakralnej, co wciąż wzbudza wiele wątpliwości. W skrajnych przypadkach podważa się nawet autentyczność (np. słynny „Światowid” z ukraińskiego Zbrucza miałby być dziewiętnastowiecznym fałszerstwem³⁹), chronologię (np. kamienne posągi ze Ślęzy miałyby być rzeźbami romańskimi⁴⁰) oraz funkcję (np. miniaturowy „Światowit” z Wolina miałby być wzorcem do wykonania ozdobnej osełki)⁴¹ wizerunków powszechnie uznanych za przedstawienia pogańskich bóstw.

Przekonanie o idolatrycznym charakterze wielu innych zabytków (np. „posągi” z Fischerinsel, Altfriesack i Scharstorf oraz liczne „deski antropomorficzne”) oraz o „kultowej” funkcji miniaturowych figurek antro-po- i zoomorficznych, jak też do-

³⁶ D. Minta-Tworzowska, *Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych*, [w:] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga, D. Piotrowska, Warszawa 2000, s. 51.

³⁷ S. Tabaczyński, *Kultura i jej rzeczowe korelaty*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41 (1993), z. 1, s. 18.

³⁸ Np. *Widukindi res gestae Saxonicae*, wyd. A. Bauer, R. Rau, *Quellen zur Geschichte der Keiserzeit*, Darmstadt 1975, s. 16–183 Widukind III, 68; Thietmar, VI, 23 i VII, 72; Herbord, II, 32; Ebo II, 13 i III, 1; Helmold I, 84; *Saxonis Grammatici gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Reader, København 1931 Saxo Gramatyk XIV, 39.

³⁹ O. Komar, N. Chamajko, *Idol ze Zbrucza – zabytek epoki romantyzmu?*, Rzeszów 2013.

⁴⁰ A. Mierzwiński, *Ślęzańska układanka. Strukturalno-semiotyczne poszukiwania kontekstu historycznego*, Wrocław 2007.

⁴¹ P. Urbańczyk, *Bliskie spotkania wikingów*, Wodzisław Śląski 2014, s. 145–147.

szukiwanie się odwzorowań kosmologicznych zmaterializowanych w ozdobnych pochewkach noży i ostrogach typu lutomińskiego, dowodzi nadmiernego optymizmu poznawczego.

Niestety, rzadko entuzjazm poszukiwaczy „sakralności” studzi trzeźwa ocena pochopnych interpretacji. Dobrym przykładem jest krytyka, jakiej niedawno poddano znaleziska rzekomych masek kultowych/obrzędowych odkrytych kilkadziesiąt lat temu w grodzie opolskim⁴² i we Wrocławiu⁴³. Bliższa analiza tych długo pobudzających wyobraźnię drewnianych przedmiotów i kontekstów ich odkrycia wykazała, że należy je traktować jako trywialne w swojej praktyczności elementy drewnianych mebli i narzędzi, co sprawia, że „należy wykreślić je z korpusu zabytków mogących mieć związek z życiem religijnym wczesnośredniowiecznych Słowian”⁴⁴.

Uświeczyło je ustalenie ich funkcji czysto utylitarnej i niewiele pomoże tu świadomość kompleksowości kultur tradycyjnych, w których trudno rozdzielić funkcje praktyczne i symboliczne. Ogólna słuszność stwierdzenia, że „Prawdziwy opis kulturowy konkretnego przedmiotu musi opierać się na kontekście jego wykorzystania”⁴⁵, nie zmienia bowiem faktu, że w przypadku znalezisk archeologicznych ich kontekst magiczno-symboliczny możemy ustalić w bardzo ograniczonym zakresie. Wprawdzie każdy przedmiot mógł potencjalnie wystąpić w funkcji rytualnej, ale równie potencjalne jest stwierdzenie możliwości takiej sytuacji.

Pomijając wątpliwości dotyczące bezrefleksyjnego stosowania terminu „apotropaiczny”⁴⁶, obiecujące pole badawcze wydają się oferować rozmaite **amulety** oraz tzw. **ofiary zakładzinowe** – głównie fragmenty szkieletów zwierzęcych składanych pod fundamentami wczesnośredniowiecznych budynków i pod wałami grodów w celu zapewnienia sobie ochrony przed złymi mocami⁴⁷. Podobnie szczęki

⁴² H. Cehak-Hołubowiczowa, *Drewniane maski z grodu-miasta na Ostrówku w Opolu*, *Archeologia Polski* 10 (1965), 1; B. Gediga, *Frühmittelalterliche Holzmasken aus Opole-Ostrówek*.

⁴³ B. Gediga, *Chryścianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie*, t. 1, red. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, s. 164.

⁴⁴ K. Kajkowski, *Maski z Opola w kontekście obrzędowości średniowiecznych Słowian*, *Archeologia Polski* 45 (2021), s. 279.

⁴⁵ P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian*, s. 72.

⁴⁶ L. Gardela, *Jak ugryźć wampira? Kontrowersje w archeologicznych interpretacjach dawnych wierzeń oraz praktyk rytualnych*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzeniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 119–120.

⁴⁷ Por. przegląd w: J. Wawrzeniuk, *Magia ochronna pogańskich Słowian (na przykładzie ofiar zakładzinowych)*, [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. Z. Stachowski, Ty-

i czaszka końska znalezione razem na wielkopolskim grodzisku w Splawiu uznano za świadectwo zabiegów apotropaicznych⁴⁸. Sakralny wymiar tego zwyczaju zdaje się potwierdzać Thietmar, który zanotował, iż świątynia grodowa w Radogoszcy „spoczywała na fundamencie z rogów dzikich zwierząt”⁴⁹. Nie ma jednak pewności, że wszystkie znaleziska klasyfikowane jako „ofiary zakładzinowe”⁵⁰ faktycznie miały charakter intencjonalny.

Trzeba też pamiętać, że w gruncie rzeczy są to jednak raczej obecne we wszystkich kulturach przykłady magicznych środków zabezpieczania się przed złem niż przejawy praktyk religijnych, zapewniających uprzywilejowane relacje z bóstwami. Różne praktyki magiczne mogą się długo utrzymywać, nawet wśród bardzo religijnych chrześcijan, którzy obok swojej wiary kultywują przesady skłaniające do działań irracjonalnie uznawanych za skuteczną obronę przed rozmaicie widzianym „złem”. Zresztą ogromna większość ofiar zakładzinowych w Polsce pochodzi przecież z drugiego, a więc już nominalnie chrześcijańskiego tysiąclecia. Trwałość takich praktyk potwierdzają źródła historyczne i badania etnograficzne, a ich współczesnym przeżytkiem są rozmaite „kamienie węgielne”.

Wiele nierozstrzygalnych emocji budzą **znaleziska wodne** – szczególnie kolekcje militariów, utensyliów kupieckich i narzędzi – głównie rolniczych (sierpy, półkoski i żarna). Trudno bowiem jednoznacznie zidentyfikować okoliczności ich zatonięcia – od zdeponowania rytualnego do przypadkowego zgubienia.

Najbliżej do pogańskich wierzeń naszych przodków pozwalają się zbliżyć **rytuały pogrzebowe**. Groby i cmentarzyska dostarczają bowiem pewnego wglądu w eschatologię śmierci i przejścia do świata zmarłych, ale to przecież nie wystarcza do zrekonstruowania systemu religijnego. Tym bardziej że Thietmar, który dobrze znał Słowian połabskich, napisał, iż według ich wierzeń „wszystko kończy się ze śmiercią cielesną”⁵¹. Może to oznaczać, że w jego czasach słowiański zwyczaj palenia zwłok był głównie przejawem inercji długotrwałej tradycji, która nie miała już głęb-

czyn 2005; tenże, *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa 2016, s. 309–313; K. Rabięga, *Znaczenie ofiar zakładzinowych u wczesnośredniowiecznych Słowian. Analiza wybranych znalezisk archeologicznych z terenów dzisiejszych ziem polskich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzenuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 152–160.

⁴⁸ M. Brzostowicz, *Bruszczewo i Splawie – dwa przykłady grodów plemiennych z południowej Wielkopolski*, *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 6 (2003), s. 23 n.

⁴⁹ Thietmar, ks. VI, rozdz. 23.

⁵⁰ Por. listę w: K. Rabięga, *Znaczenie ofiar zakładzinowych*, s. 159–160.

⁵¹ Thietmar, ks. I, rozdz. 14.

szego uzasadnienia religijnego. Zatem potwierdzona archeologicznie kontynuacja ciałopalenia na peryferiach chrześcijańskiej Polski aż do XIII–XIV w. byłaby nie tyle manifestacją „pogaństwa”, ile raczej upartej trzymania się głęboko zakorzonej praktyki, co mogło też być formą oporu przeciw monopolizacji pogrzebów przez Kościół. Nie można jednak wykluczyć, że ciałopalenie dowodzi, iż „wczesnośrednio-wieczni Słowianie wierzyli w bezcielesną formę egzystencji pośmiertnej”⁵².

Nie są zbyt pomocne w tych rozważaniach tak popularne w literaturze archeologicznej tzw. pochówki antywampiryczne, w których złożono zwłoki specyficznie potraktowane – np. ułożone w nietypowej pozycji, pofragmentowane, przygniecione kamieniami, z sierpami ułożonymi na szyi lub różnymi przedmiotami umieszczonymi w ustach. Wiara w wampiry, strzygi czy upiory i jej skutki w postaci różnego rodzaju zabezpieczeń przed powrotem groźnego zmarłego do świata żywych, dotyczy raczej demonologii ludowej niż systemów religijnych, skupionych na relacjach ludzi z bogami/bóstwami. A jeszcze trzeba uwzględnić specyficznie demonstracyjne pośmiertne traktowanie ciał przestępców jako wyjaśnienie atypowych pochówek⁵³.

Ośrodki kultowe, których wyznaczanie jest praktyką typową dla rozwiniętych systemów religijnych, stanowią scenografię dla odprawiania ważnych rytuałów. Skupiały one uwagę okolicznych społeczności, odgrywając ponadlokalną funkcję integracyjną. Często lokalizowano je w miejscach naturalnie objawiających swoją wyjątkowość, która prowokowała ich sakralną waloryzację – np. na granicach poszczególnych żywiołów – zwłaszcza na górach lub (pół)wyspach. Najśłynniejszy zachodniosłowiański ośrodek kultowy w Arkonie zlokalizowany był na wysokim klifie północnego brzegu Rugii, gdzie ziemia, woda i powietrze tworzą dramatyczny krajobraz zderzania się pierwotnych sił.

Kontrola sprawowana nad takimi ośrodkami (nawet tymi, które tylko okresowo przyciągały zbiorowe zainteresowanie) oferowała świetne narzędzie wzmacniania władzy społecznej, gdyż ułatwiała manipulowanie światopoglądem i przejmowanie nadwyżek produkcyjnych – np. w formie darów składanych bogom. Taka kontrola ułatwiała też transmisję ważnych informacji populacjom rolniczym na co dzień

⁵² K. Kajkowski, *Slavic journeys to the otherworld*, s. 17.

⁵³ Np. L. Gardeła, K. Kajkowski, *Vampires, Criminals or Slaves? Rethinking 'Deviant Burials' in Early Medieval Poland*, *World Archaeology* 45 (2013), 4; P. Duma, *Śmierć nieczysta na Śląsku. Studia nad obrzędkiem pogrzebowym społeczeństwa przedindustrialnego*, Wrocław 2015; P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok*, t. 1, Toruń 2020, s. 200–203; J. Bąk, K. Zdeb, *Nietypowe pochówki skazańców w świetle źródeł archeologicznych i etnograficznych*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022.

żyjącym w rozproszeniu. W czasach sprzed wprowadzenia sprawnego systemu administracyjnego rozpowszechniania informacji, najlepiej służyły do tego właśnie okresowe zgromadzenia ludzi w wyznaczonych miejscach.

Mimo wielu wysiłków ani historycy, ani archeolodzy nie zdołali jednoznacznie wskazać w Polsce takich ośrodków, chociaż niektóre dobrze przebadane miejsca skłaniają do poważnych refleksji nad ich sakralną waloryzacją⁵⁴. Typowe argumenty sugerujące „kultowy” charakter pewnych miejsc opierały się przede wszystkim na intuicji wspieranej przemożną chęcią zidentyfikowania punktów zaspokajających potrzebę zbiorowego kontaktu z sacrum. Te „kąciny”, „światłiszcza”, „kapiszcza”, „kopce kultowe”, „góry kosmiczne”, „święte wzgórza”, „drzewa kosmiczne” czy „osie świata” (axis mundi), których zmateriałizowane przejawy często pojawiają się w literaturze⁵⁵, są najprawdopodobniej produktami wyobraźni samych badaczy, desperacko szukających sakralnych węzłów krajobrazu pogańskiego. Takie interpretacje rzadko są solidnie wzmocnione spójnymi odwołaniami do źródeł pisanych, toponomastyki i informacji etnograficznych, które jakoś potwierdzają ciągłość historyczną⁵⁶.

Chociaż w kulturach tradycyjnych nie ma przestrzeni jednoznacznie profanicznej, to częste jest **zamykanie przestrzeni sakralnej** lub przynajmniej jej wyraźne wydzielenie z krajobrazu. Toteż miejsca uznane za sakralne mogły być fizycznie wyznaczone – np. wałem, rowem, palisadą/plotem lub kombinacją takich struktur⁵⁷. Niektórzy badacze argumentowali nawet, że wszystkie grody słowiańskie można uznać za wydzielone przestrzenie sakralne⁵⁸, ale nie sposób zweryfikować takiej hipotezy. Niepewna jest nawet interpretacja tak niezwykłych w Polsce kamiennych obwałowań niektórych szczytów górskich (Ślęza, Radunia i Wieżyca na Śląsku; Łysiec, Góra Grodowa i Góra Dobrzyszowska w Górach Świętokrzyskich; Chełmno

⁵⁴ *The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early medieval Gateway into West Pomerania*, red. W. Chudziak, R. Kaźmierczak, Toruń 2014.

⁵⁵ Np. L. Słupecki, *Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten*, Tor 25 (1993); A. Szyjewski, *Religia Słowian*, s. 154 nn.; M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu, czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań 2009; K. Kajkowski, A. Kuczkowski, *Religia Pomorzan we wczesnym średniowieczu*, Pruszcz Gdański 2010.

⁵⁶ Np. R. Klimek, *Przestrzeń sakralna wokół wybranych „świętych wzgórz” na ziemiach pruskich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 166–180.

⁵⁷ Por. refleksję nad symboliką „otaczania” w: J. Kowalewski, *Rola rowów we wczesnośredniowiecznych osadach z rejonu Pojezierza Chełmińsko-Dobrzyńskiego*, *Archaeologia Historica Polona* 6 (1997), s. 101–121.

⁵⁸ Np. M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów*, s. 291.

k. Radomska), które kiedyś uznawano wprost za demarkacje pogańskich miejsc kultowych⁵⁹.

Na świętokrzyskim Łyścu, otoczonym niedokończonym wałem kamiennym archeolodzy nie znaleźli nic, co można by związać z pogańskimi praktykami religijnymi. Zwolennicy kultowej funkcji tego miejsca⁶⁰ wspierali się dokumentem z XVI w.⁶¹, którego wiarygodność została jednak przekonywająco podważona⁶². Natomiast skrupulatna weryfikacja wałów ślęzańskich wykazała, że zbudowano je prawdopodobnie dopiero w XIII w.⁶³, kiedy polskie chrześcijaństwo było już dobrze ugruntowane. Uwagę archeologów poszukujących jednak miejsca kultowego na Ślęży, zwrócił raczej taras sztucznie uformowany nie na szczycie, lecz na zboczu góry, gdzie w IX w. zbudowano maleńki „gródek” bez śladów zasiedlenia, ale ze sztucznym stawem⁶⁴.

Wspomnieć więc trzeba hipotezę o kultowej funkcji najstarszych „gródków” zbudowanych w Polsce w VIII–IX w. (np. Szeliği, Hački i Zimne). Rachityczność obwałowań sprawia, że ich walory militarne są co najmniej wątpliwe, co w połączeniu z brakiem śladów ich intensywnego zamieszkiwania, niewielkimi rozmiarami oraz znaleziskami pojedynczych kości ludzkich skłaniało badaczy do podejrzenia jakichś funkcji nekropolicznych i związków ze sferą religijną⁶⁵. Także na Pomorzu

⁵⁹ Np. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 176–185; J. Gąssowski, *Archeologia o schyłkowym pogaństwie*, *Archeologia Polski* 37 (1992), s. 142–146; L. Leciejewicz, *Zur politischen Funktion der heidnischen Kultstätten bei den Westslawen*, [w:] *Studien zur Archäologie des Ostseeraumes von der Eisenzeit zum Mittelalter. Festschrift für Michael Müller-Wille*, red. A. Wesse, Neumünster 1998, s. 315 n.

⁶⁰ J. Gąssowski, *Problematyka wczesnej państwowości w świetle danych archeologicznych*, [w:] *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, red. M. Tymowski, M. Ziółkowski, Warszawa 1992, s. 22; A. Buko, *Pogańskie miejsca święte w krajobrazie osadnictwa Wyżyny Sandomierskiej*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 65–67.

⁶¹ L. Słupecki, *Powieść rzeczy istey jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa 1991, s. 377–386.

⁶² M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa–Wrocław 1992, s. 33–38; tenże, *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu*. *Archeolog a źródła pisane*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, red. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, s. 97–104.

⁶³ G. Domański, *Rola góry Ślęży w życiu plemiennego i wczesnopiastowskiego Śląska*, [w:] *Śląsk około roku 1000*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, E. Małachowicz, Wrocław 2000, s. 102, 108 n.

⁶⁴ Tamże, s. 101 n. i 103 n.

⁶⁵ W. Szymański 1983, s. 98; Z. Kobyliński, *Early Medieval Hillforts in Polish Lands in the 6th to the 8th Centuries: Problems of Origins, Function, and Spatial Organization*, [w:]

wskazano kilka wczesnych gródków o możliwej funkcji sakralnej: Maciejewo-Pelplin, Gruczno, Koronowo, Gronowo i Żmijewko⁶⁶. Spośród późniejszych grodów, Kowalowa Góra w śląskim Gostyniu, otoczona tylko płytkim rowem, bez wyraźnej warstwy osadniczej oraz z pochówkami nadpalonych i niekompletnych szkieletów, też została uznana za miejsce kultowe z IX i X w.⁶⁷

Pojawiały się intuicyjne sugestie, że wręcz wszelkie rowy otaczające wiele osad słowiańskich powinny być interpretowane raczej w kategoriach kultowo-symbolicznych, a nie obronnych⁶⁸. Idąc tą drogą, można podejrzewać, że wszystkie grody – szczególnie te centralne – oprócz funkcji polityczno-gospodarczych były też lokalnymi ośrodkami kultu⁶⁹. Niektórzy badacze poszli jeszcze dalej, uznając, że podział niektórych wczesnośredniowiecznych grodów na dwie części miał na celu wydzielenie miejsca kultu, a nie siedziby zarządcy⁷⁰. Żadnej z tych heurystycznie ciekawych hipotez nie sposób zweryfikować, bo nie mają umocowania w źródłach historycznych.

W ważniejszych ośrodkach kultowych stawiano **świątynie/sanktuaria**, czyli swoiste portale dostępu do sfery sakralnej, w których mogły być umieszczone wyobrażenia bóstw. Przez ich budowę potwierdzano świętość wybranego wcześniej miejsca i materialnie wzmacniano jego wymiar sakralny, wyznaczając miejsca pobytu bogów. W takich sceneriach organizowano najważniejsze ceremonie religijne i składano ofiary dla bóstw. W ich pobliżu podejmowano i ogłaszano ważne decyzje. Były to również miejsca zwoływania zgromadzeń i przeprowadzania wróżb pomocnych w podejmowaniu ważnych decyzji – np. rozpoczynaniu wypraw wojennych.

From the Baltic to the Black Sea, ed. D. Austin, L. Alcock, Boston 1990, s. 150–154; M. Dulnicz, *Miejsca, które rodzą władzę (najstarsze grody słowiańskie na wschód od Wisły)*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 95.

⁶⁶ W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Słowian pomorskich*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, Warszawa 2010, s. 289–317.

⁶⁷ S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000.

⁶⁸ J. Kowalewski, *Rola rowów*, szczególnie s. 117.

⁶⁹ L. Słupecki, *Die slawischen Tempel*, s. 62; tenże, *Slavonic pagan sanctuaries*; M. Kara, *Archeologia o początkach państwa Piastów (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, red. W. Falkowski, Warszawa 2004; tenże, *Najstarsze państwo Piastów*, s. 291.

⁷⁰ J. Gąssowski, *Problematyka wczesnej państwowości*, s. 17.

Daty takich spotkań determinowały rytm aktywności politycznych i gospodarczych. Takie centra spełniały więc ważne funkcje integrujące mieszkańców większych obszarów.

Próby zidentyfikowania w Polsce pogańskich „świątyń” są rozczarowujące. Nie odkryto dotąd śladów wspomnianych przez Thietmara kołobrzeskich „świątyń bałwanów” (*fana idolorum*)⁷¹. Długo podtrzymywana sakralna interpretacja dwóch nietypowych budynków odkrytych w Wolinie⁷² nie wytrzymała próby czasu⁷³. Pozostajemy więc tylko z możliwą *kąciną*, odkrytą na wrocławskim Ostrowie Tumskim⁷⁴. Ta budowla jest jednak datowana dokładnie na początek czwartej dekady XI w., kiedy rebelia „pogańska” zachwiała pierwszym polskim królestwem. Trzeba ją więc ewentualnie rozpatrywać w kategoriach doraźnej reakcji antychrześcijańskiej. Jeszcze późniejsze są wzmianki o też niezidentyfikowanych do dzisiaj świątyniach, zapisane w relacjach z misji św. Ottona na Pomorze Zachodnie z początku XII w.

Wobec więcej niż skromnej podstawy do dyskusji o ewentualnych świątyniach pogańskich na ziemiach polskich, szukano prawdopodobnych miejsc kultowych o zupełnie innym charakterze od tych znanych z Połabia i ze źródeł pisanych. Uwagę archeologów zwróciły **kopce usypane z kamieni**, pomiędzy którymi znajdowano węgle drzewne i kości zwierzęce. Duży obiekt tego typu miał funkcjonować na szczycie Góry Lecha w Gnieźnie ok. połowy X w., tj. zanim zbudowano tam gród wczesnopiastowski⁷⁵. Około 940 r. kopiec został otoczony wałem, tworząc domyślne „pogańskie sanktuarium o charakterze ponadlokalnym”⁷⁶. Znacznie mniejszy kopiec kamienny odkryli archeolodzy toruńscy na grodzisku w Kałdusie, pod fundamentami bazyliki z początku XI w.⁷⁷ W obu przypadkach, brak źródeł pisanych i bliskich analogii nie pozwala zweryfikować „kultowych” interpretacji sugerowanych przez archeologów.

⁷¹ Thietmar, ks. VII, rozdz. 72.

⁷² W. Filipowiak, *Der Götzentempel von Wolin. Kult und Magie*, [w:] *Beiträge zur Ur – und Frühgeschichte*, red. H. Kaufmann, t. II, 1982, s. 109–124.

⁷³ B. Stanisławski, *Budownictwo wczesnośredniowiecznego Wolina – próba reinterpretacji*, Materiały Zachodniopomorskie. Nowa Seria 6/7 (2010), s. 223–268; tenże, *Wstęp do archeologii wczesnośredniowiecznego Wolina*, [w:] *Wolin wczesnośredniowieczny*, t. 1, red. B. Stanisławski, W. Filipowiak, Warszawa 2013, s. 38–39.

⁷⁴ S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku*.

⁷⁵ T. Sawicki, *Z badań nad przemianami topografii i funkcji grodu książęcego na Górze Lecha w Gnieźnie*, *Slavia Antiqua* 40 (1999), s. 9–29.

⁷⁶ M. Kara, *Archeologia o początkach państwa Piastów*, s. 292.

⁷⁷ W. Chudziak, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, [w:] *Mons Sancti Laurenti*, t. I, red. W. Chudziak, Toruń. 2003.

Towarzysząca takim interpretacjom niepewność wynika częściowo z przyjęcia zbyt rygorystycznych założeń badawczych, które nie uwzględniają specyfiki pewnych religii tradycyjnych. Nasi praprzodkowie nie rozdzielali sfery świeckiej od sakralnej. Próżno więc szukać u nich miejsc kultowych urządzonych w świecie „kultury”, tj. na terenie lub w pobliżu osad, bo mogli preferować te wybrane ze świata „natury”, związane z terenami niezamieszkanymi⁷⁸. W tych drugich nie potrzeba było jakichś specyficznych konstrukcji lub przedstawień figuralnych, gdyż przedmiotami kultu były **obiekty wzięte z przyrody** – np. specyficzne gaje, źródła, góry czy nawet kamienie⁷⁹. Trzeba to uwzględnić w badaniach nad „geografią sakralną”⁸⁰ wczesnośredniowiecznych Słowian, bo „Przyroda była dla nich świątynią, zaś bóstwami – nieupostaciowione siły natury”⁸¹, więc „świętości mogły występować wszędzie”⁸².

Już Prokopiusz z Cezarei zauważył w VI w. tę specyfikę hierofanii Słowian, którzy „Oddają cześć także rzekom, nimfom i różnym innym duchom, a także składają ofiary im wszystkim”⁸³. Thietmar podkreślał wspólnotową funkcję południowopolańskiego źródła Głomacz⁸⁴; Herbord wspomniał szczeciński dąb, spod którego wypływało święte źródło⁸⁵, zaś Helmold dostrzega gaje zamieszkiwane przez bogów⁸⁶. Bardzo trudno zidentyfikować takie miejsca, a próby wykorzystania do tego celu toponomastyki przyniosły raczej rozczarowania⁸⁷. Ich przykładem są zawiedzione nadzieje związane z często wspominanymi przez wczesnych kronikarzy „świętymi gajami”. Etymologia słowa *gaj* (analogicznie jak niemiecki *Hein*) sugeruje miejsce

⁷⁸ L. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39.

⁷⁹ *Kamieniew historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010.

⁸⁰ Objasnienie pojęcia w: A. Danek, *Przestrzeń jako ciało – archetyp geografii sakralnej*, [w:] *Przestrzeń i polityka. Czynniki geograficzne w badaniach politologicznych*, red. L. Sykulski, Częstochowa 2013, s. 33–44.

⁸¹ R. Klimek, *Przestrzeń sakralna*, s. 167.

⁸² T. Makiewicz, A. Prinke, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, *Przeгляд Archeologiczny* 28 (1980), s. 57–83, tutaj s. 64.

⁸³ Prokopiusz, *Historia wojen*, tłum. i oprac. D. Brodka, Kraków 2013, VII,14.24.

⁸⁴ Thietmar, ks. I, rozdz. 3.

⁸⁵ Herbord, II, 32.

⁸⁶ Helmold, I, 84.

⁸⁷ E. Kowalczyk, *Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 27–37.

jako ogrodzone, a w każdym razie wydzielone. Mogły więc być lokowane na wzniesieniach, co dodatkowo wzmocniałoby ich szczególną funkcję⁸⁸. Niestety, archeologiczne próby wskazania takich miejsc nie przyniosły przekonujących rezultatów⁸⁹.

Jak więc widać, polska archeologia nie może udzielić konkretnego wsparcia badaczom wierzeń przedchrześcijańskich, może z wyjątkiem praktyk magicznych⁹⁰ i sfery eschatologicznej, co jednak wymaga wyrafinowanych zabiegów interpretacyjnych o niepewnej skuteczności⁹¹. Wciąż jednak nie brakuje optymistów, którzy uważają, że dzięki umiejętnej analizie „artefaktów pozyskiwanych podczas badań archeologicznych... poznanie religii konkretnej społeczności żyjącej w przeszłości wydaje się o wiele bardziej realne”⁹².

3.

W społeczeństwach tradycyjnych interpretacja otoczenia przyrodniczego i rzeczywistości społecznej wymiar sakralny/magiczno-symboliczny. To w tej sferze lokują się uzasadnienia dla norm społecznych i praktyk rytualno-estetycznych. Ludzie szukają tam też odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, które nadają znaczenie życiu poszczególnych osób i integrują większe populacje relacjami wykraczającymi poza mniej lub bardziej realne więzy pokrewieństwa. Ta sfera nadaje też wymiar sakralny aktualnej strukturze władzy, ułatwiając podtrzymywanie ładu polityczno-społecznego. Bóstwa wyróżnione z porządku kosmicznego były bowiem swoiście powiązane z poszczególnymi grupami krewniczymi i populacjami terytorialnymi. Bogowie i boscy przodkowie sąsiadujących ze sobą społeczeństw i grup krewniczych nie różnili się zasadniczo od siebie, nawet jeśli nosili różne imiona. Ich zmienna hierarchia odzwierciedlała zmiany w relacjach międzygrupowych, gdyż sukces jakiegoś rodzaju automatycznie promował status bóstwa powiązanego z tą konkretną grupą krewniczą.

⁸⁸ L. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury*, s. 42 n.

⁸⁹ W. Hensel, [rec.:] *Kleczanów, badania rozpoznawcze 1989–1992*, red. A. Buko, Warszawa 1997, *Slavia Antiqua* 40 (1999), s. 279–281; W. Hensel, *Do problematyki świętych gajów pogańskich – z komparatystyki archeologii słowiańskiej*, *Archeologia Polski* 46 (2001), s. 119–124 1999; 2001; A. Buko, *Pogańskie miejsca święte*, s. 79 n.; tenże, *Czy pogańskie cmentarze słowiańskie były miejscami religijnego kultu?*, s. 77 n.

⁹⁰ Np. J. Kaczmarek, *Wczesnośredniowieczne przedmioty szklone związane z magią z Kruszwicy*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kóčka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 549–560.

⁹¹ Np. K. Kajkowski, *Slavic journeys to the otherworld*.

⁹² P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich*, s. 103.

Brak jakiejś świętej „księgi” z prawdą objawioną ułatwiał ludziom o wysokim statusie społecznym wprowadzanie korzystnych dla nich zmian. Chociaż doświadczenie antropologiczne wskazuje, że tradycja ustna może być bardzo trwała, ale niemożność „obiektywnego” utrwalenia doktryny religijnej, rytuału czy nawet zwyczajów musi skutkować naturalną plastycznością systemów wierzeniowych, co w połączeniu z pragmatycznym podejściem do religii sprawiło, że były to systemy niestabilne i eklektyczne⁹³. Politeistyczne i zdecentralizowane religie pogańskie, ukształtowane w trakcie stopniowej ewolucji społeczeństw złożonych ze względnie autonomicznych społeczności rolniczych, wspierały utrzymywanie równowagi między pojawiającymi się tendencjami centralizacyjnymi a tradycją egalitarną, gdyż względnie egalitarny politeizm ideologicznie utrudniał wykształcenie się niekwestionowanej hierarchii społecznej zdominowanej przez najwyższy autorytet polityczny.

Jako że zestaw i hierarchia czczonych bóstw podlegały społecznej negocjacji, to przywódcy, którzy chcieli utrwalić swoją dominację, mogli ją legitymizować przez wprowadzenie stosownej hierarchii do lokalnego panteonu. Wyznaczenie nadrzędnego boga uzasadniało hierarchią sakralną istnienie hierarchii ziemskiej. Wzmocnieniem takiej strategii była sakralizacja genealogii dominującego rodu przez powiązanie jej z jednym z bogów, którego przedstawiano jako praprzodka aktualnego władcy. Taką legitymizację najwyższego statusu spotykamy wśród dynastii germańskich – np. Amalów, Ynglingów i wielu anglosaskich domów królewskich. Taki mechanizm dostarczał rządzącym rodom ideologicznego wsparcia ich przywództwa przez wywodzenie ich władzy ziemskiej z usakralizowanej przeszłości.

Te analogie i doświadczenia antropologii historycznej pozwalają przyjąć, że również wśród wczesnośredniowiecznych Słowian zachodziły podobne procesy postępującego „manipulowania” systemami wierzeniowymi. Nie grzęznąc zbyt w subtelnych rozważaniach religioznawczych, można więc przyjąć, że pierwotnie spontanicznie się rozwijająca **polidoksja** (kult wybranych elementów przyrody, duchów przodków i różnych „demonów”, z pewnymi elementami magii) przekształcała się w **politeizm** (wiara w panteon antropomorficznych bóstw, które miały swoje wydzielone sfery odpowiedzialności), a ten w **henoteizm**, w którym jeden z czczonych bogów zajmował wyraźnie dominującą pozycję, co mogło stanowić uzasadnienie dla hierarchizacji sfery politycznej.

⁹³ Por. P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion in North Central Europe*, [w:] *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, red. M. Carver, York 2003, s. 15–27.

Wczesny epizod słowiańskiego „henoteizmu” mógł dostrzec Prokopiusz, który w połowie VI w. napisał, że *Sklavinowie* wierzyli, iż „jest tylko jeden bóg, stwórca błyskawicy, który jest panem całego świata”⁹⁴. Byłby to odpowiednik ruskiego *Peruna*, którego ksiączę Włodzimierz Światosławowicz ustanowił zwierzchnikiem panteonu kijowskiego przed swoim chrztem w 988 r. Taką tendencję do henoteizowania słowiańskiego panteonu potwierdził Helmold z Bozowa, który w połowie XII w. napisał, że Słowianie północnopołabscy czcili różnych bogów, ale wierzyli, że „jest jeden bóg, który rządzi wszystkimi bogami w niebie i przewyższa swoją mocą wszystkich innych... [którzy] pochodzą z jego krwi a każdy z nich jest tym potężniejszy im bliższy jest owego boga bogów”⁹⁵.

Taka hierarchizacja panteonów zaobserwowana u różnych grup Słowian jest odzwierciedleniem typowej strategii lokalnych elit, które w ten sposób ideologicznie wzmacniały centralizację struktury władzy⁹⁶. Wyznaczenie bowiem boskiego „zwierzchnika” sfery sakralnej pozwalało władcom uzasadnić swoje własne dążenie do ziemskiej dominacji. Można to uznać za „naturalną” reakcję elit pogańskich, które starały się stawić czoła politycznemu wyzwaniu scentralizowanych państw chrześcijańskich. Źródła historyczne potwierdzają, że także różne populacje wschodnich i zachodnich Słowian „nominowały” swoich zwierzchnich bogów, którzy w pewnym sensie konkurowali ze sobą⁹⁷. Konkretnie strategie mogły się różnić, ale generalny mechanizm był taki sam. Widzimy go u Słowian połabskich, dla których mamy informacje o regionalnych kultach: *Redigasta* w Radogoszczy, *Jarovita* w Wołogoszczy, *Swantevita* w Arkonie i *Ru(g)ievita* w Gardźcu. Dla dzisiejszych ziem polskich hagiografowie św. Ottona zanotowali kult *Triglava* w Wolinie i Szczecinie, które zresztą leżały w strefie silnych wpływów połabskich. Niestety, brak podobnych informacji odnośnie do reszty wielkiego obszaru dorzeczy Odry i Wisły nie pozwala zidentyfikować podobnych manipulacji polityczno-religijnych, związanych z postępującymi tam procesami centralizacji władzy.

Ostatecznie wszystkie takie próby zaadaptowania pogaństwa do ideologicznych potrzeb wyłaniających się państw wczesnośredniowiecznych okazały się nieskutecz-

⁹⁴ Prokopiusz, *De bello Gothico*, III,14,1.

⁹⁵ Helmold, I. 51.

⁹⁶ M. Hardt, *Structures of Power and Religion according to Written Sources*, [w:] *Trade and Communication Networks of the 1st Millenium AD in the Northern Part of Central Europe: Central Places, Beach Markets, Landing Places and Trading Centres*, ed. B. Ludowici, H. Jöns, S. Kleingärtner, J. Scheschkewitz, M. Hardt (=Neue Studien zur Sachsenforschung 1), Hannover 2010, s. 345–355.

⁹⁷ S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian*, s. 52 n.

ne, gdyż tradycyjny system wierzeń, ściśle powiązany z patriarchalną organizacją rodową, nie zapewniał wystarczającej legitymizacji ambicjom tych ludzi (i ich rodów), którzy starali się poszerzać swoją władzę, podporządkowując sobie wszystkie sfery rzeczywistości społecznej. Takim próbom bowiem przeciwstawiła się silna tradycja zbiorowej kontroli nad zwierzchnictwem politycznym. Sukces władców, którzy próbowali przelamać tę barierę i wynieść siebie ponad ustanawiane kolektywnie „prawo”, w dużym stopniu zależał od ich zdolności do ideologicznego/religijnego uzasadnienia takiego zamachu na „demokrację wiecową”.

Najsukuteczniejszej legitymizacji dla zmonopolizowania kontroli nad jakimś terytorium mogła dostarczyć religia, która była uniwersalistycznie monoteistyczna i hierarchicznie zinstytucjonalizowana. We wczesnym średniowieczu takie zalety oferowało chrześcijaństwo. Toteż pod koniec I tysiąclecia wielu władców pogańskich skłoniło się ku chrześcijaństwu. Jego atrakcyjność ideologiczna i polityczna, jak też widoczne bogactwo i potęgę powiązanej z nim cywilizacji, były ważnym wzmocnieniem szybkiej ekspansji *Christianitas*. W ten trend włączył się również Mieszko I, który musiał dysponować obszerną wiedzą o pogańskich wierzeniach i praktykach rytualnych mieszkańców swojego państwa. Niestety, nikt tej wiedzy nie zarejestrował, co dzisiaj uniemożliwia nam zrekonstruowanie systemu religijnego wyznawanego przez jego niechrześcijańskich poddanych.

4.

Metodologicznie wątpliwe jest częste kompensowanie braku faktycznych źródeł nadzieją, że stosowne informacje przetrwały w folklorze. Trudno więc podzielać optymizm poznawczy badaczy, którzy uważają, że

na poziomie kultury ludowej wiara przedchrześcijańska zachowała się do czasów współczesnych – do takiego stopnia i w takich szczegółach, że możliwe jest dokonywanie wystarczająco wiarygodnej rekonstrukcji wspólnej słowiańskiej tradycji rytualnej⁹⁸.

Na ziemiach polskich brakuje nawet toponimów teoforycznych, które przechowałyby pamięć o pogańskiej przeszłości niektórych miejsc. Podobne wątpliwości wzbudza też często niefrasobliwe odwoływanie się do „kultowych” znalezisk archeologicznych. Pewien wgląd w sferę wierzeniową oferują groby i pochówki oraz ślady obrzędów pogrzebowych. Również amulety i „znaleziska archeologiczne ofiar

⁹⁸ A. Pleterski, *The Invisible Slavs. Župa Bled in the „Prehistoric” Early Middle Ages*, Ljubljana 2013, s. 9, 151.

zakładzinowych odzwierciedlają przekazy źródeł pisanych i etnograficznych⁹⁹, ale to dotyczy specyficznej sfery zabiegów magicznych.

Skrajnie skromny materiał historyczny i brak w Polsce znalezisk, które można by jednoznacznie powiązać ze sferą religijną, sprawiają, że domysły odnośnie do wierzeń naszych wczesnośredniowiecznych przodków nie mają solidnego wsparcia źródłowego. Nie zmienia tego widoczna u wielu badaczy nadzieja, że „w dorobku religioznawczym znaleźć będzie można gotowe recepty i schematy interpretacji, które wystarczy jedynie bez większych zmian i krytycznych refleksji przenieść na grunt archeologii”¹⁰⁰.

Skazuje nas to na nieweryfikowalne spekulacje i dyskusje, w których archeolodzy powinni uczestniczyć z wielką ostrożnością. W przypadku świadectw archeologicznych „ich związki z przedchrześcijańską sferą sakralną są bowiem na ogół trudne do zdefiniowania”¹⁰¹. Nawet wyrafinowane rozważania teoretyczne i uniwersalizująca komparatystyka kulturowo-religioznawcza, wspierane obserwacjami etnograficznymi¹⁰² nie dostarczają kryteriów pozwalających jednoznacznie zidentyfikować artefakty, obiekty i miejsca powiązane z pogańską sferą kulturową, a fenomenologiczne próby „rozumienia pierwotnych sensów ukrytych w materialnych wytworach kultury”¹⁰³ przez „wczuwanie się” w postrzeganie dawnej rzeczywistości nie gwarantują pewności ich interpretacji w kategoriach oryginalnych wierzeń¹⁰⁴. Sprawia to, że trudno dzisiaj o optymizm badawczy na polu badań nad przedchrześcijańskimi wierzeniami mieszkańców dorzeczy Odry i Wisły.

⁹⁹ K. Rabięga, *Znaczenie ofiar zakładzinowych*, s. 150 n.

¹⁰⁰ A. Posern-Zieliński, *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze*, *Przegląd Archeologiczny* 30 (1982), s. 190.

¹⁰¹ P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 161.

¹⁰² Np. K. Kajkowski, *Slavic journeys to the otherworld*; P. Szczepanik, *Badanie materialnych wytworów kultury I*; K. Kajkowski, A. Kuczkowski, *Możliwości poznawcze archeologii w odniesieniu do identyfikacji wczesnośredniowiecznych ośrodków kultu pogańskiego*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 125–148.

¹⁰³ P. Szczepanik, *Rzeczywistość mityczna Słowian*, s. 36 i 349.

¹⁰⁴ Por. krytykę A. Posern-Zielińskiego w: *Inspiracja fenomenologiczna*, s. 191–192.

Résumé

As a result of extreme scarcity of historical material and the lack of finds in Poland that could be unambiguously linked to the religious sphere, conjectures about the pre-Christian beliefs of our early medieval ancestors lack solid source support. This is not altered by the hope, cherished by many researchers, that generalizing religious studies offer ready-made prescriptions and interpretative schemes which only need to be transferred to archaeology without much alteration or critical reflection. This leaves us with unverifiable speculation and discussion, in which archaeologists should get involved with great caution. For in the case of archaeological evidence, its links with the pre-Christian sacred sphere are generally difficult to define. Even sophisticated theoretical considerations and the universalising cultural-religious comparative studies, supported by ethnographic observations, do not provide criteria for unambiguously identified artefacts, objects and places associated with the pagan cult. Phenomenological attempts to understand the original meanings hidden in material cultural artefacts by „sensing” the perception of past reality do not guarantee correct interpretation in terms of original beliefs. This does not bode well for research into the pre-Christian beliefs of the inhabitants of the Oder and Vistula river basins.

Bibliografia/Bibliography

Źródła

- Ebo, *Vita s. Ottonis*, wyd. A. Bielowski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, Lwów 1872
- Helmold, *Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i koment. J. Strzelczyk, Warszawa 1974
- Helmoldi presbyteri Bozoviensis chronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, Hannoverae 1909
- Herbordi dialogus de vita et operibus s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Li-man, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VII, cz. 3, Warszawa 1974
- Prokopiusz, *Historia wojen*, tłum. i oprac. D. Brodka, Kraków 2013
- S. Adalberti Pragensis Episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Kar-wasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. IV, cz. 2, Warszawa 1969
- S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. IV, cz. 1, Warszawa 1962
- Saxonis Grammatici gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Reader, København 1931
- Thietmari Merseburgensis episcopi, *Chronicon*, wyd. R. Holtzmann, Berlin 1935
- Widukindi res gestae Saxonicae*, wyd. A. Bauer, R. Rau, *Quellen zur Geschichte der Keiserzeit*, Darmstadt 1975, s. 16–183

Opracowania

- Andrén A., Jennbert K., Raudvere C., *Old Norse religion. Some problems and prospects*, [w:] *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 11–14
- Antoniewicz W., *Religia dawnych Słowian*, [w:] *Religie świata*, Warszawa, 1957, s. 319–402 [wydane też jako oddzielna broszura]
- Bąk J., Zdeb K., *Nietypowe pochówki skazańców w świetle źródeł archeologicznych i etnograficznych*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniak, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 182–192
- Brückner A., *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918
- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985
- Brzostowicz M., *Bruszczewo i Splawie – dwa przykłady grodów plemiennych z południowej Wielkopolski*, *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 6 (2003), s. 15–31
- Buko A., *Czy pogańskie cmentarze słowiańskie były miejscami religijnego kultu?*, [w:] *Hereditatem cognoscere. Studia i szkice dedykowane Profesor Marii Miśkiewiczowej*, red. Z. Kobyliński, Warszawa 2004, s. 67–78
- Buko A., *Pogańskie miejsca święte w krajobrazie osadnictwa Wyżyny Sandomierskiej*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 61–83
- Cehak-HoHubowiczowa H., *Drewniane maski z grodu-miasta na Ostrówku w Opolu*, *Archeologia Polski* 10 (1965), 1, s. 305–317
- Chudziak W., *Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Słowian pomorskich*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, Warszawa 2010, s. 289–317
- Chudziak W., *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, [w:] *Mons Sancti Laurenti*, t. I, red. W. Chudziak, Toruń. 2003
- Danek A., *Przestrzeń jako ciało – archetyp geografii sakralnej*, [w:] *Przestrzeń i polityka. Czynniki geograficzne w badaniach politologicznych*, red. L. Sykulski, Częstochowa 2013, s. 33–44
- Derwich M., *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa–Wrocław 1992
- Derwich M., *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu*. *Archeolog a źródła pisane*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, red. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, s. 97–104
- Dołęga Chodakowski Z. [A. Czarnocki], *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, *Ćwiczenia Naukowe*, nr 5 (1818)
- Domański G., *Rola góry Ślęży w życiu plemiennego i wczesnopiastowskiego Śląska*, [w:] *Śląsk około roku 1000*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, E. Małachowicz, Wrocław 2000, s. 101–113
- Dulinicz M., *Miejsca, które rodzą władzę (najstarsze grody słowiańskie na wschód od Wisły)*,

- [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Możdziej, Wrocław 2000, s. 85–98
- Duma P., *Śmierć nieczysta na Śląsku. Studia nad obrzędkiem pogrzebowym społeczeństwa przedindustrialnego*, Wrocław 2015
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, Warszawa 1983/1995
- Filipowiak W., *Der Götzentempel von Wolin. Kult und Magie*, [w:] *Beiträge zur Ur – und Frühgeschichte*, red. H. Kaufmann, t. II, 1982, s. 109–124
- Gardela L., *Jak ugryźć wampira? Kontrowersje w archeologicznych interpretacjach dawnych wierzeń oraz praktyk rytualnych*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 115–123
- Gardela L., Kajkowski K., *Vampires, Criminals or Slaves? Rethinking 'Deviant Burials' in Early Medieval Poland*, *World Archaeology* 45 (2013), 4, s. 789–796
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984
- Gąssowski J., *Archeologia o schyłkowym pogaństwie*, *Archeologia Polski* 37 (1992), s. 135–157
- Gąssowski J., *Problematyka wczesnej państwowości w świetle danych archeologicznych*, [w:] *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, red. M. Tymowski, M. Ziółkowski, Warszawa 1992, s. 9–24
- Gediga B., *Chryścianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie*, t. 1, red. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, 159–167
- Gediga B., *Frühmittelalterliche Holzmasken aus Opole-Ostrówek*, [w:] *Masken der Vorzeit in Europa. Internationale Tagung vom 19. bis 21. November 2012 in Halle*, red. H. Meller, R. Maraszek, Halle 2012, s. 121–127
- Gięsztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982 oraz 2006
- Hardt M., *Structures of Power and Religion according to Written Sources*, [w:] *Trade and Communication Networks of the 1st Millenium AD in the Northern Part of Central Europe: Central Places, Beach Markets, Landing Places and Trading Centres*, ed. B. Ludowici, H. Jöns, S. Kleingärtner, J. Scheschkewitz, M. Hardt, (=Neue Studien zur Sachsenforschung 1), Hannover 2010, s. 345–355
- Hensel W., *Do problematyki świętych gajów pogańskich – z komparatystyki archeologii słowiańskiej*, *Archeologia Polski* 46 (2001), s. 119–124
- Hensel W., [rec.:] *Kleczanów, badania rozpoznawcze 1989–1992*, red. A. Buko, Warszawa 1997, *Slavia Antiqua* 40 (1999), s. 279–281
- Kaczmarek J., *Wczesnośredniowieczne przedmioty szklnione związane z magią z Kruszwicy*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kóčka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 549–560
- Kajkowski K., *Maski z Opola w kontekście obrzędowości średniowiecznych Słowian*, *Archeologia Polski* 45 (2021), s. 245–284
- Kajkowski K., *Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians*, *Studia Methologica Slavica* 18 (2015), s. 15–34

- Kajkowski K., Kuczkowski A., *Możliwości poznawcze archeologii w odniesieniu do identyfikacji wczesnośredniowiecznych ośrodków kultu pogańskiego*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 125–148
- Kajkowski K., Kuczkowski A., *Religia Pomorzan we wczesnym średniowieczu*, Pruszcz Gdański 2010
- Kamieniew historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010
- Kara M., *Archeologia o początkach państwa Piastów (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, red. W. Falkowski, Warszawa 2004, s. 292–295
- Kara M., *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu, czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań 2009
- Klimek R., *Przestrzeń sakralna wokół wybranych „świętych wzgórz” na ziemiach pruskich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 166–180
- Kobyliński Z., *Early Medieval Hillforts in Polish lands in the 6th to the 8th Centuries: Problems of Origins, Function, and Spatial Organization*, [w:] *From the Baltic to the Black Sea*, ed. D. Austin, L. Alcock, Boston 1990, s. 147–156
- Komar O., Chamajko N., *Idol ze Zbrucza – zabytek epoki romantyzmu?*, Rzeszów 2013
- Kowalczyk E., *Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 27–37
- Kowalewski J., *Rola rowów we wczesnośredniowiecznych osadach z rejonu Pojezierza Chełmińskiego-Dobrzyńskiego*, *Archaeologia Historica Polona* 6 (1997), s. 101–121
- Labuda G., *Słowiańszczyzna pierwotna*, Warszawa 1954
- Leciejewicz L., *Zur politischen Funktion der heidnischen Kultstätten bei den Westslawen*, [w:] *Studien zur Archäologie des Ostseeraumes von der Eisenzeit zum Mittelalter. Festschrift für Michael Müller-Wille*, red. A. Wesse, Neumünster 1998, s. 315–320
- Lelewel J., *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań 1857
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979
- Makiewicz T., Prinke A., *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, *Przegląd Archeologiczny* 28 (1980), s. 57–83
- Mierzwiński A., *Ślęzańska układanka. Strukturalno-semiotyczne poszukiwania kontekstu historycznego*, Wrocław 2007
- Minta-Tworzowska D., *Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych*, [w:] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga, D. Piotrowska, Warszawa 2000, s. 45–54
- Moszyński L., *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Köln 1992
- Moszyński L., *Przedchrześcijańskie Pomorze*, [w:] *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X–XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2001, s. 15–30

- Moździoch S., *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 155–193
- Mühle E., *Słowianie. Rzeczywistość i fikcja wspólnoty – VI–XV*, Warszawa 2020
- Pleterski A., *The Invisible Slavs. Župa Bled in the „Prehistoric” Early Middle Ages*, Ljubljana 2013
- Popowska-Taborska H., *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Warszawa 1991
- Posern-Zieliński A., *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze*, *Przegląd Archeologiczny* 30 (1982), s. 187–200
- Price N., *Children of Ash and Elm. A History of the Vikings*, New York 2020
- Rabiega K., *Znaczenie ofiar zakładzinowych u wczesnośredniowiecznych Słowian. Analiza wybranych znalezisk archeologicznych z terenów dzisiejszych ziem polskich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzyniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 150–164
- Rosik S., *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, *Acta Universitatis Wratislaviensis: Historia*, t. 144, Wrocław 2000
- Sawicki T., *Z badań nad przemianami topografii i funkcji grodu książęcego na Górze Lecha w Gnieźnie*, *Slavia Antiqua* 40 (1999), s. 9–29
- Simek, R., *The Use and Abuse of Old Norse religion. Its beginnings in High Medieval Iceland*, [w:] *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives – Origins, Changes and Interactions*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2006, s. 377–380
- Słupecki L., *Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten*, *Tor* 25 (1993), s. 247–298
- Słupecki L., *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 2006, s. 63–82
- Słupecki L., *Powieść rzeczy istey jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa 1991, s. 377–386
- Słupecki L., *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39–46
- Słupecki L., *Slavonic pagan sanctuaries*, Warszawa 1994
- Stanisławski B., *Budownictwo wczesnośredniowiecznego Wolina – próba reinterpretacji*, *Materiały Zachodniopomorskie. Nowa Seria* 6/7 (2010), s. 223–268
- Stanisławski B., *Wstęp do archeologii wczesnośredniowiecznego Wolina*, [w:] *Wolin wczesnośredniowieczny*, t. 1, red. B. Stanisławski, W. Filipowiak, Warszawa 2013, s. 13–44
- Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998 i 2007

- Szafrński W., *Prahistoria religii Słowian na ziemiach polskich*, Wrocław 1987
- Szczepanik P., *Badanie materialnych wytworów kultury a poznanie religii wczesnośredniowiecznych Słowian Zachodnich*, [w:] *Interpretacje kultury symbolicznej w badaniach archeologicznych*, red. J. Wawrzeniuk, J. Woźny, Warszawa 2022, s. 103–113
- Szczepanik P., *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia. Studium z zakresu etnoarcheologii religii*, Toruń 2020
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003
- Szymański W., *Beiträge zum Problem der Entstehung von Burgen bei den Slawen*, *Archaeologia Polona* 21–22 (1983), s. 89–104
- Tabaczyński S., *Kultura i jej rzeczowe korelaty*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41 (1993), z. 1, s. 5–21
- The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early Medieval Gateway into West Pomerania*, red. W. Chudziak, R. Kaźmierczak, Toruń 2014
- Urbańczyk P., *Bliskie spotkania wikingów*, Wodzisław Śląski 2014
- Urbańczyk P., *The Politics of Conversion in North Central Europe*, [w:] *The Cross goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, red. M. Carver, York 2003, s. 15–27
- Urbańczyk P., *Trudna historia zwłok*, t. 1, Toruń 2020
- Urbańczyk P., *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000
- Urbańczyk S., *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Wrocław 1991
- Urbańczyk S., *Religia dawnych Słowian*, Kraków 1947
- Wawrzeniuk J., *Magia ochronna pogańskich Słowian (na przykładzie ofiar zakładzinowych)*, [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005, s. 445–453
- Wawrzeniuk J., *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa 2016
- Witczak K., *Ze studiów nad religią Prastłowian. Część 2: Prapolska „Nyja” a grecka „Enyo”*, *Slavia Occidentalis* 51 (1994), s. 123–132