

## PRÓBA INTERPRETACJI ZJAWISKA RYTUALNEGO SKŁADANIA OFIAR Z LUDZI NA SŁOWIAŃSZCZYŹNIE ZACHODNIEJ

### AN ATTEMPT TO INTERPRET THE ISSUE OF RITUAL SACRIFICIES FROM PEOPLE ON WESTERN SLAVDOM TERRITORY

*Mikołaj Pokorski*

Wydział Archeologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań  
[mikpok@st.amu.edu.pl](mailto:mikpok@st.amu.edu.pl)

**ABSTRACT:** The subject matter of the article concerns on ritual sacrificial practices related to human sacrifices among the Western Slavs, including the Polish lands and the Polabia region. The chronological range covers the early Middle Ages, from the 7th to the 12th centuries. Considerations on this subject include the review of anthropological and philosophical disciplines research including R. Girard studies in this aspect, an analysis of written sources, and above all the analysis of the occurrence of victims and sacrificial sites from an archaeological perspective. The aim of the study was to identify archaeological remains related to sacrificial rituals by presenting the occurrence of victims and sacrificial sites at selected archaeological sites. The study aims to discuss the issues with interpretations of various aspects of the human sacrifices from the early medieval Western Slavdom territory sites. The work is interdisciplinary, as it takes into account and integrates the results of archaeological research, knowledge in the field of history, philosophy and cultural anthropology. The article presents the effectiveness of interdisciplinary methods in expanding analytical and interpretative possibilities of archeology regarding the rituals of sacrifice and sacrificial sites.

**KEY WORDS:** sacrificial rituals, Western Slavs, early medieval, human sacrifices, sacrificial places, graves

Celem niniejszego artykułu jest próba interpretacji ludzkich szczątków, odkrywanych w kontekstach archeologicznych, w kategoriach rytualnej ofiary na obszarze Słowiańszczyzny zachodniej. Interpretacja ta wymaga uważnej i specyficznej analizy archeologicznej, jak również wyjścia poza archeologię i odwołania się do

studiów wielodyscyplinarnych, łączących nauki humanistyczne i społeczne, w tym historię, antropologię kulturową, filozofię i religioznawstwo. Wydaje się, że wobec trudności interpretacyjnych znalezisk archeologicznych sugerujących nienaturalną śmierć jest to konieczne. Na początku należy określić, czym jest śmierć nienaturalna, a następnie zdefiniować, co rozumiemy pod określeniem „ofiara”. W praktyce wyróżnia się dwa rodzaje śmierci: naturalną – wynikającą ze starzenia się lub zużycia organizmu oraz śmierć nienaturalną, gwałtowną, powodowaną przez różnorakie czynniki zewnętrzne. Każdy zgon gwałtowny klasyfikuje się jako efekt jednego z trzech rodzajów zdarzenia: wypadek, zabójstwo lub samobójstwo. Sama tematyka nie jest prosta, o czym zaświadcza choćby wydawnictwo zbiorowe zatytułowane *Wymiary śmierci* (Rosiek, 2002). Ofiarę należy rozumieć jako zrytualizowane zabójstwo, dlatego archeologia ma z diagnozowaniem takich sytuacji spore trudności.

Zasadne jednak wydaje się przypuszczenie, że wśród przypadków nienaturalnej śmierci część mogła być związana ze zjawiskiem rytualnego składania ofiar z ludzi, który to rytuał występował w wielu społecznościach na świecie i w różnym czasie. Miał on zapewne miejsce również u Słowian zachodnich. Zgodnie ze *Słownikiem etnologicznym*, „ofiara z człowieka jest to akt kultowy wyrażający się rytualnym poświęceniem życia ludzkiego istotom duchowym, mocom lub bóstwom w celu pozyskania ich przychylności lub odwrócenia gniewu” (Staszczak, 1987, s. 266). Składanie ofiary z ludzi może być związane z przemocą wojenną i sytuacjami kryzysowymi w społeczności. Wówczas przyjmuje formę ofiary zastępczej, w której pełni rolę substytucji ofiarodawcy i jest z nim związana w istotny sposób. Dlatego składano w niej niewolników lub jeńców wojennych; w takiej sytuacji ów ofiarodawca w rytuale utożsamiał się z darem, uczestnicząc w pełni w akcie ofiarnym.

Zdajemy sobie sprawę z kolejnej trudności, jakie w archeologii napotyka interpretacja nienaturalnej śmierci w kategoriach ofiary. W niniejszej pracy odwołam się do kontekstów archeologicznych, ujmowanych w literaturze przedmiotu jako ofiary z ludzi, a które to interpretacje należy poddać krytyce, zwłaszcza w niektórych przypadkach. Dyskurs archeologiczny dotyczący szczątków ludzkich i przedmiotów funeralnych powstaje przez nakładanie na niestandardowe konteksty archeologiczne określonych metafor. To właśnie metafory związane ze śmiercią umożliwiają przejście do uchwycenia sensów kojarzonych z przemijalnością ludzkiego życia, niekiedy gwałtownie odbieranego przez innych ludzi. Pewnym uzasadnieniem, że zjawisko ofiary miało miejsce, są informacje zawarte w źródłach pisanych, stanowiących w przypadku moich rozważań argument, który pozwala wzmocnić interpretację archeologicznych kontekstów dotyczących śmierci nienaturalnej w kategoriach rytualnego składania ofiar, zwłaszcza ofiar z ludzi. Punktem wyjścia musi być określona teoria, na gruncie której będziemy się poruszali i która będzie mogła stanowić klucz do takich, a nie innych rozstrzygnięć.

Na temat rytuałów, których elementem było składanie ofiar, wypowiadało się wielu badaczy i tworzyli oni określone teorie rytuału, zwłaszcza w ujęciu Edmunda R. Leach'a i Algirdasa J. Greimas'a w pracy pod znanym tytułem *Rytuał*

*i narracja* (1989), także V. W. Turner'a ujmującego rytuał jako bliski teatrowi na zasadzie: *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy* (Turner, 2005) czy pisząc o samym procesie rytualnym (Turner, 2010) i wielu innych badaczy. O powiązaniu religii z rytuałem pisał m.in. Gerardus Van der Leeuw w *Fenomenologii religii* (1997.) W związku z tym, że odwołuję się w niniejszych rozważaniach do rytuału ofiarniczego, którym najwnikliwiej zajmował się René Girard (1993, 1994, 1987), to temu ujęciu poświęcę nieco więcej uwagi jako dającej pewne możliwości w zastosowaniu w rozważaniach archeologicznych. Przyjmuję tezę, że mechanizm składania ofiar realizuje schemat tzw. kozła ofiarnego, choć w przeciwieństwie do Girarda uważam, że jest to niezależne od funkcji rytuału. Opierał on swoje badania na etnografii/etnologii i odwoływał się do metody porównawczej, uwzględniającej dane z tekstów biblijnych, greckich, a także współczesnych. Ujął to jako specyficzne współlistnienie *sacrum* i przemocy. Tezy Girarda dotyczące mechanizmu składania ofiar można odnieść do rytuałów ofiarniczych w bardziej uniwersalnej skali. Mogą być one pomocne w odniesieniu do Słowiańszczyzny oraz do interpretacji kontekstów archeologicznych.

Owa przemoc, jako czynnościowa strona rytuału, dotyczy zarówno ludzi, jak i zwierząt składanych w ofierze. Wprawdzie w koncepcji Girarda ofiara staje się substytutem całej wspólnoty, a jej sens polega na oddaleniu przemocy od wspólnoty, to ten aspekt jest trudny do wykazania w archeologii. Występuje tu kolejny do uchwylenia mechanizm – ambiwalentność „zabójstwa”, jakim jest złożenie ofiary, a które staje się czynem wiodącym do uznania jej po śmierci za „świętą”. Ta dwoistość, wynikająca z zastępczości ofiary, która, mając oddalić przemoc od wspólnoty, sama zostaje jej poddana (Girard, 1993, s. 3–4). Ofiara występuje również jako pośrednik między ofiarodawcą a bóstwem, któremu zostaje poświęcona.

W odniesieniu do współczesnych wielkich religii światowych, np. chrześcijaństwa, gdzie wyobrażenie Boga jest transcendencją, to składanie ofiary byłoby czymś złudnym, fałszywym. Natomiast w odniesieniu do społeczności wczesnośrednio-wiecznych i pradziejowych wiara w bóstwo „wymuszające” składanie ofiar uruchamia mechanizm „kozła ofiarnego”. Uczestnicy rytuału nie muszą wiedzieć, jaką rolę odgrywa przemoc, choć zdają sobie sprawę z końcowego efektu i tylko on ma znaczenie. Ofiara ma za zadanie przywrócić harmonię i więź społeczną w ramach wspólnoty, wyprowadzić poza nią przemoc, mogącą mieć wpływ na ludzkie istnienie, a także dobrobyt materialny (Girard, 1993, s. 12).

Należy zadać pytanie, czy u Słowian działały podobne mechanizmy? Czy składanie ofiar z ludzi miało na celu doprowadzenie do utrzymania porządku i harmonii w ramach wspólnoty? Z jednej strony dysponujemy kulturą materialną, kontekstami archeologicznymi, a z drugiej – źródłami pisаныmi, które są dość ubogie, aby móc jednoznacznie się na nich oprzeć, jednak stanowią cenny materiał wzmacniający argumentację na rzecz interpretacji, że dany kontekst archeologiczny można łączyć z rytuałem ofiarniczym.

Zasada ofiary zastępczej opiera się na podobieństwie między ofiarami składanymi a potencjalnymi. To od wspólnot ludzkich, w wyniku rytuałów ofiarniczych,

należy odsunąć przemoc od wspólnoty. Społeczeństwo usystematyzowało zabijanie pewnych kategorii istot ludzkich w celu uchronienia innych. Jako jeden z przykładów Girard podaje grecki zwyczaj ofiary *pharmakos*, wybieranej spośród niewolników, ludzi upośledzonych fizycznie i przestępców, głównie w czasach klęsk, niepowodzeń. Na przestrzeni wieków, w różnych kulturach, na ofiary wybierano także jeńców wojennych, dzieci czy młodzież. Są to więc zawsze osoby, które nie należą lub jedynie w niewielkim stopniu do społeczeństwa, ponieważ ich status nie został wyraźnie określony. W społecznościach pierwotnych dzieci i młodzież przed inicjacją nie są zaliczane do danej wspólnoty, dlatego nie mają praw i obowiązków społecznych. Zatem kryterium doboru ofiar ludzkich opiera się na braku ich przynależności czy wręcz obcości. Także odnosi się to do wieku czy roli służebnej, co uniemożliwia im całkowitą integrację ze wspólnotą. Co ciekawe, R. Girard (1993, s. 14–16) z tego zbioru wyklucza kobiety, co jednak stoi w sprzeczności z przytaczanymi w niniejszym artykule przykładami opisów zawartych w źródłach pisanych czy omawianym materiale archeologicznym. Również opisywane przeze mnie w niniejszym artykule przykłady archeologicznie rozpoznanych miejsc ofiarniczych oraz przekazy ze źródeł pisanych zdają się potwierdzać podobne tendencje co do doboru ofiar u „pogańskich” Słowian, którzy na ofiary wybierali np. chrześcijan, niewolników czy dzieci.

Rytuał ofiarniczy pełnił funkcję tłumienia wewnętrznych napięć i niedopuszczenia do wybuchu konfliktów w ramach wspólnoty. Jednak społeczeństwa, które nie praktykują składania ofiar, również wykształciły mechanizmy oddalające od nich przemoc. Z kolei w społecznościach, które odeszły od tych praktyk, nie doprowadziło to do negatywnych konsekwencji. Społeczności te, określane jako cywilizowane, wykształciły mechanizmy polegające na zahamowaniu przemocы wyrażanej pod postacią krwawej zemsty itp. Jako odpowiedź na pytanie, w jaki sposób społeczeństwa te poradziły sobie z tym problemem, Girard uważa, że za pomocą systemu instytucji. Mechanizmem oddalającym przemoc jest w ich ramach system sądowniczy, który ogranicza zemstę do jednego odwetu, którego wykonawcą są wyspecjalizowane w tej dziedzinie instytucje i ich organy wykonawcze. Sądownictwo odpowiada na pokusę zemsty publicznej, w przeciwieństwie do społeczeństw pierwotnych, u których miałyby występować jedynie zemsta prywatna (Girard, 1993, s. 20–21).

Środkiem pośrednim miały być ugody i pojedynki sądowe, które poprzedzają stworzenie państwowego sądownictwa. Środki te mają coraz większą skuteczność, przechodząc od funkcji zapobiegawczej rytuałów do funkcji leczniczej, reprezentowanej przez prawo karne (Girard, 1993, s. 27). W kontekście Słowiańszczyzny możemy uznać, że odejście od rytuałów na rzecz coraz bardziej skutecznych środków regulowanych przez państwo miało miejsce w momencie przyjęcia chrześcijaństwa i towarzyszących temu procesów państwowotwórczych, które zakończyły tzw. okres plemienny. Dotyczy to chociażby państwa Piastów, jak również Połabia, gdzie pogaństwo zostało stłamszone przez działania Świętego Cesarstwa Rzymskiego, które wchłonęło i schryścianizowało tereny zamieszkałe przez Słowian.

W społecznościach pierwotnych jednym z głównych środków tego typu pozostaje religia, która tłumi wybuch przemocy. Sposoby zachowania w ramach religii i przestrzegania zasad moralnych mają na celu zahamowanie brutalności, zarówno bezpośrednio w życiu codziennym, jak i pośrednio w rytuale za pośrednictwem przemocy ukierunkowanej na ofiarę. Ofiara jest przedstawiona ambiwalentnie – jako forma przemocy jednocześnie uprawnionej, jak i nieuprawnionej. Według Girarda

[r]eligia prymitywna oswaja przemoc, reguluje ją, ukierunkowuje, aby w końcu użyć jej przeciwko każdemu przejawowi przemocy nietolerowanej, czyniąc to wszystko w atmosferze nieburzenia społecznego porządku. Określa ona dziwne połączenie przemocy i braku przemocy. Mniej więcej to samo można powiedzieć o systemie sądowniczym. (Girard, 1993, s. 27)

Kiedy system sądowniczy zastępuje rytuały ofiarnicze, nadal zachowuje jedność z religią. Nie istnieje przedmiotowa różnica między zasadą sprawiedliwości a zasadą zemsty. Zemsta wymierzona przez system sądowniczy tym różni się od innych, że eliminuje ryzyko dalszej, niekontrolowanej pomsty. Rytuał oddala zemstę, wyszukując ofiarę zastępczą, sąd zaś kieruje zemstę na właściwą ofiarę, podpierając swoje działanie autorytetem i mocą wykluczającą dalszą ripostę (Girard, 1993, s. 29–30).

Obrzędowi ofiarniczemu, przedstawianemu w mitologii, towarzyszy jedność i musi ona zaistnieć, aby rytuał był skuteczny. I tak np. Odyseusz i jego towarzysze wpychają razem przepalony drąg w oko Cyklopa. Pojawia się też motyw ofiary z boga poświęconej przez innych bogów. Girard przytacza to, że w Indiach teksty Yadjour-Vedy wspominają o ofierze z boga Somy. Mitra początkowo nie chce dołączyć do innych bóstw chcących złożyć Somę w ofierze, ale w końcu zostaje przekonany, ponieważ bez jedności obrzęd straciłby swoją moc. Konstrukcja tego mitu sugeruje, że nieobecność choćby jednego uczestnika czyni rytuał niepotrzebnym, a nawet niebezpiecznym (Girard, 1993, s. 138). Obrzęd ofiarniczy ma charakter mimetyczny w stosunku do pierwotnej przemocy. Rytuał cechuje się gwałtownością, lecz wyrażony jest w możliwie najmniejszej przemocy, która staje się zaporą przed przemocą absolutną, doprowadza do największego spokoju następującego po zabójstwie i jest rezultatem zjednoczenia wspólnoty wokół „kozła ofiarnego”. Niezależnie od tego, czy ład trwa lub zostaje zakłócony, w społecznościach stosujących ten zwyczaj występuje imperatyw powtarzania schematu przewyciężenia kryzysu i nakierowywania przemocy na „kozła ofiarnego” (Girard, 1993, s. 140–141). Źródła pisane potwierdzają kolektywny udział członków społeczności Słowian zachodnich w obrzędach i rytuałach. Zbiorowa przemoc jest jedynym gwarantem podejmowania i skuteczności obrzędu ofiarniczego.

Prawidłowe funkcjonowanie obrzędów ofiarniczych wymaga względnej ciągłości między rzeczywistą ofiarą a istotami, które mają ją zastąpić. Nieprzerwana praktyka rytuałów ofiarniczych, stałego składania ofiar tego samego typu może doprowadzić do rozregulowania systemu ofiarniczego. Dochodzi wtedy do sytuacji, w której nie

ma możliwości wyeliminowania przemocy, narastają konflikty w obrębie wspólnoty, co powoduje ryzyko reakcji łańcuchowej. Rytuał traci wtedy charakter świętej przemocy, krzyżując się z przemocą nieczystą, którą miał za zadanie oddalić (Girard, 1993, s. 55–56). W szczytowym momencie kryzysu przemoc staje się narzędziem, przedmiotem i podmiotem wszelkich pragnień. Dlatego też powrót społecznego porządku wymaga ofiary zastępczej, ponieważ po przekroczeniu pewnego progu przemoc nie znajduje ujścia w ramach porządku kulturowego. Błędne koło destrukcyjnej przemocy zostaje zastąpione przez błędne koło przemocy rytualnej, twórczej i ochraniającej (Girard, 1993, s. 201).

Z kolei „kryzys ofiarniczy” może zostać wywołany przez swoisty zanik różnicy między zmarłymi a żywymi. Kiedy zmarli nawiedzają żywych, mogą okazywać swoje niezadowolenie w różny sposób: wywoływać koszmary, napady szału, choroby zakaźne, wzniecać kłótnie między krewnymi i sąsiadami. Śmierć jest największym aktem przemocy mogącym dotknąć żyjącego, wraz z nią przemoc przenika całą społeczność. Aby się przed nią uchronić, podejmuje się określone rytuały pogrzebowe, mające na celu oczyszczenie i usunięcie przemocy (Girard, 1994, s. 129–130). Przykładem takich praktyk na Słowiańszczyźnie jest pochowanie porońca, dziecka zmarłego przy porodzie pod progiem domu, aby zapewnić sobie jego życzliwość.

Zdaniem Girarda obrzędom ofiarniczym mógł towarzyszyć także kanibalizm. Nie wiemy oczywiście, czy podobne zabiegi mogły być stosowane także u Słowian np. w stosunku do pokonanych. Jedyнным przypadkiem rozpoznany archeologicznie, który można rozważać w kontekście wspomnianych praktyk, byłyby ślady występujące na kościach ludzkich odkrytych w miejscu ofiarniczym w Kałdusie, podobne do tych rejestrowanych na kościach ofiarowanych tam zwierząt. W jakimś stopniu przykład ten mógłby sugerować podejmowanie takich praktyk na Słowiańszczyźnie. Jednak nie potwierdzają tego żadne źródła pisane, które można byłoby skonfrontować z archeologicznymi i wzmocnić prawidłowość interpretacji na gruncie archeologicznym. Sam problem wymaga bardziej szczegółowych analiz specjalistycznych materiałów kostnych, również ze wspomnianego wyżej Kałdusa.

Przedstawiona charakterystyka mechanizmu obrzędów przejścia, w tym rytuału ofiarniczego, wskazuje na charakter ludzkiej kultury, która funkcjonowała, odwołując się do czynności magicznych. Sam rytuał ofiarniczy jest na tyle drastycznym obrzędem, opartym na jednomyślniej przemoc, że rozpoznanie mechanizmu „kozła ofiarnego” jest wystarczające dla większości rozważań, zarówno odnoszonych do społeczeństw o kulturze magicznej, czyli względnie prostych, jak i złożonych. Dlatego nie wyjaśnimy genezy obrzędów ofiarniczych (poza ogólnym odwołaniem się do idei) u danej społeczności, i wręcz należy z tego zrezygnować, a naszym zadaniem jest odpowiedź na pytanie: czy stosowano takie obrzędy, a jeśli tak, to „jak one działały w praktyce”?, a w odniesieniu do archeologii – jak się materializowały i czy znajdujemy argumenty na rzecz przyjętej interpretacji w kategoriach rytualnych ofiar?

## KONTEKSTY ARCHEOLOGICZNE ŚMIERCI NIENATURALNEJ, INTERPRETOWANE W KATEGORIACH RYTUALNYCH OFIAR

### Atypowe pochówki dzieci – ślady pogańskich zwyczajów?

Prawdopodobnym przykładem złożenia ofiary ludzkiej jest odkryty w Kałdusie (pow. Chełmno), zachowany niemal w całości, szkielet noworodka, zdeponowany w płytkim obniżeniu, w obrębie warstwy kulturowej zalegającej na niedokończonym fundamencie południowo-zachodniej części bazyliki, odkrytej na Wzgórzu św. Wawrzyńca. Kości współwystępowały z materiałem źródłowym, datowanym na przełom XI i XII w. Pochówek nie wykazywał cech typowych dla obrządku chrześcijańskiego, nie jest też związany z żadną sferą grzebalną na tym obszarze, bowiem miejsca takie znajdowały się po drugiej stronie góry św. Wawrzyńca. Ponadto w obrębie pozostałości bazyliki wczesnoromańskiej dotąd nie odkryto żadnych grobów szkieletowych. Pochówek w tak nietypowej przestrzeni mógł być wyrazem potrzeby zachowania bezpośredniego kontaktu z miejscem stanowiącym strefę sacrum dla lokalnej społeczności. Jednak możliwa jest także inna interpretacja, łącząca pochówek noworodka jako formę ofiary złożonej w ukryciu przez jednostki, a nie w ramach obrzędów lokalnej wspólnoty (Chudziak, 2003, s. 97–98).

Kolejna kategoria śmierci nienaturalnej dzieci to tzw. ofiary zakładzinowe. Zinterpretowano w taki sposób odkryty w Gdańsku pod podłogą domu zrębowego, datowanego na koniec XII w., pochówek dziecka (Filipowiak, 1993, s. 22). Szkielet dziecka znajdował się blisko środkowego legara podłogi i był ułożony na korze oraz przykryty drugim płatem kory. Na wierzchu znajdowało się kilka łupinek orzechów laskowych i grudka bursztynu, a także paciorek z pestki wiśni. Nad pochówkiem natrafiono także na pestki śliwy, rybie ości oraz drobne węgle drzewne. Głowa dziecka, ułożonego na plecach, skierowana była na północny zachód, ręce ułożone wzdłuż tułowia. Na kościach nie zaobserwowano żadnych śladów gwałtownej śmierci, dlatego zinterpretowano ów pochówek dziecka jako ofiarę zakładzinową (Lepówna, 1981, s. 179–181). Źródłem takiej interpretacji jest mitologia słowiańska i tzw. poroniec, jako określenie dziecka zmarłego podczas porodu. Mitologia przypisuje mu posiadanie mocy w postaci skumulowanego potencjału niezrealizowanego życia. Aby zyskać sobie przychylność przez nieprzyjaznego ducha domowego – kłobuka, należało pochować jego ciało pod progiem w postaci ofiary zakładzinowej (Szyjewski, 2003, s. 195). Argumentem na występowanie tego zjawiska wśród Słowian zachodnich mają być pochówki dziecięce w nietypowych miejscach, jako zapewnianie sobie przychylności ich duchów.

### Ofiary z niewolników?

Do interpretacji w kategoriach składania ofiar z niewolników pewną wskazówką może być szkielet ludzki odkryty na cmentarzysku kurhanowym w Świelubiu (pow. Kołobrzeg), w rejonie kurhanu oznaczonego nr 10. Ów pochówek uznano za wyróż-

niający się na tle powszechnie występujących na tym stanowisku pochówków ciałopalnych. Znajdował się na skraju tegoż kurhanu, w którego centralnym miejscu odkryto bogato wyposażony pochówek ciałopalny. Szkielet umieszczony było w jamie, w pozycji skurczonej na prawym boku, z rękoma podkurczonymi złożonymi na głowie, po drugiej stronie nasypu odkryto podobną jamę, jednak bez szczątków ludzkich (Łosiński, 1968, s. 154). Pochówek szkieletowy na tle dominujących ciałopalnych został zinterpretowany jako ofiara ludzka (Kajkowski, 2012, s. 60). Z taką interpretacją należy być bardzo ostrożnym, dlatego że pochówki szkieletowe były rejestrowane wcześniej, podczas przedwojennych badań niemieckich, co poddaje w wątpliwość wyjątkowość tego pochówku i jego interpretację w kategoriach ofiary (Łosiński, 1968, s. 154). Idąc tym tropem, L. Gardęła i K. Kajkowski uznali, że pochówek z kurhanu nr 10 wyróżnia się brakiem wyposażeniu w stosunku do pochówku ciałopalnego, co jednak może sugerować, że są to szczątki osoby złożonej w ofierze, skłaniając się ku uznaniu ofiary za niewolnika, do czego przytaczają analogie ze skandynawskiego kręgu kulturowego (Gardęła, Kajkowski, 2014, s. 111).

Kolejnym domniemanym przykładem rytualnego składania ofiar z ludzi mają być dwa groby podwójne z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Dziekanowicach (pow. Gniezno). Przy jednym z nich zarejestrowane ślady wskazują na długotrwałe ceremonie funeralne, a analiza nawarstwień archeologicznych wykazała, że pierwszym etapem czynności pogrzebowych było wykopanie jamy grobowej, do której złożono w pozycji na wznak szczątki dorosłego mężczyzny, zmarłego w wieku 22–25 lat. Po krótkim czasie jamę rozkopano i powiększono od strony północnej, a przy lewym boku mężczyzny złożono ciało 30-letniej kobiety, ułożonej w pozycji skurczonej z podgiętymi rękami i nogami. Ważnym w kontekście jej szczątków jest znajdująca się na lewej kości czołowej głęboka rana cięta, niezagojona i mogąca być bezpośrednią przyczyną zgonu. Dotąd nie próbowano interpretować tego podwójnego grobu jako świadectwa złożenia ofiary z człowieka, mimo że głęboka rana na czaszce kobiety wskazuje na śmierć nienaturalną, możliwą w wyniku praktyk rytualnych (Gardęła, Kajkowski, 2014, s. 110).

Innym pochówkiem z Dziekanowic, mogącym stanowić podstawę interpretacji w kategoriach ofiary, jest grób podwójny kobiety i mężczyzny (8–8a/00). Zmarli zostali ułożeni obok siebie, przy zachowaniu pewnej odległości. Dodatkowo zwarte ułożenie kośćca obydwu szczątków sugeruje, że mogli zostać pochowani w całunach i prawdopodobnie na drewnianych marach. W jamie grobowej znajdowały się węgle drzewne, co zinterpretowano jako ślady po obrzędach związanych z oczyszczaniem otoczenia, tzw. puryzacją jamy. Do wyposażenia grobowego należał nóż żelazny w skórzanym pochewce znajdujący się przy lewym boku mężczyzny, a także żelazne szydło i żelazny nóż przy kobiecie. Co ważne, na czaszce mężczyzny znajdował się rozległy uraz (ubytek prawej kości ciemieniowej), który najprawdopodobniej powstał w wyniku uderzenia bronią sieczną, być może mieczem lub toporem. Możliwe, że rana była przyczyną śmierci, ponieważ nie zarejestrowano śladów jej gojenia. Fragment odciętej kości czaszki złożony został przy lewym barku zmarłego, co może sugerować albo rytuał uśmiercania, albo egzekucję w pobliżu grobu lub nad nim.



Inną interpretacją rany może być nieudana trepanacja, która doprowadziła do zgonu. Biorąc pod uwagę także wyposażenie pochówku, a zwłaszcza przedmioty złożone w grobie, świadczą one o zakładanych funkcjach w zaświatach, różnych dla obu płci. W najnowszej interpretacji i w świetle posiadanych danych o omawianym pochówku, mężczyzna mógł zostać celowo złożony w ofierze jako prawdopodobnie niewolnik mający służyć kobiecie po śmierci (Gardeła, Kajkowski, 2014, s. 110; Wrzesińska, Wrzesiński, 2002, s. 78).

Zwyczaj składania ofiar z niewolników jest potwierdzony w kręgach kultury skandynawskiej. Jednak otwartą kwestią jest odpowiedź na pytanie, czy mógł mieć zastosowanie na ziemiach polskich. Pewną przesłankę mogą stanowić powyższe odkrycia archeologiczne, jednak należy mieć świadomość, że za nimi mogły stać względy niezwiązane z rytuałem.

### **Ofiary zakładzinowe**

Jako przykład ofiary zakładzinowej może służyć odkrycie fragmentu czaszki kobiety w wieku 35–40 lat na grodzisku w Klenicy (gm. Bojadła), stwierdzone podczas badań prowadzonych w 2007 r. Odkryto czaszkę w dwóch fragmentach („podzieloną” na pół), ułożonych intencjonalnie obok siebie wewnętrzną stroną do góry, w niewielkim zagłębieniu, pod wałem, datowanym na pierwszą fazę funkcjonowania grodu (2 poł. IX w.) Według badaczy mogła to być ofiara zakładzinowa o charakterze apotropaicznym, złożona pod budowę wału. Obecny stan badań grodu w Klenicy niestety nie pozwala zweryfikować tego przypuszczenia. Byłoby ono bardziej wiarygodne, gdyby pod innymi fragmentami wału obronnego złożono również ofiary w funkcji zakładzinowej, jednak takich badań nie prowadzono (Biermann, Kieseler, Nowakowski, 2011, s. 334).

### **Miejsca ofiarne – ślady przemocy wobec obcych/wrogów?**

Miejszem ofiarniczym, mogącym mieć związek ze składaniem ofiar z ludzi, jest miejscowość Czarnogłowy k. Goleniowa. W 1926 r. na wzgórzu w tej wsi natrafiono na dwanaście zagłębień wyłożonych kamieniami. W obiektach tych odkryto nieliczne przepalone kości ludzkie, a także prawdopodobnie jedną ludzką czaszkę. Niestety do czasów współczesnych nie przetrwała żadna dokumentacja dotycząca tego odkrycia (Kajkowski, Kuczkowski, 2010, s. 36).

Kolejnym domniemanym miejscem ofiarniczym jest Kąsinowo (pow. Szamotuły), gdzie podczas kopania torfu w 1935 r. natrafiono najprawdopodobniej na pozostałości wielofazowego, bagienno-akwaticznego miejsca ofiarnego z bliżej nieokreślonymi urządzeniami stałymi w postaci belek poukładanych w różnych kierunkach, powbijanych pali i obstawionych kamieniami zgniecionych naczyń. Szczególną uwagę należy zwrócić na wydobyte z torfu trzy fragmenty czaszek ludzkich. Według an-

tropolog A. Wrześnińskiej, która dokonała współcześnie ich ekspertyzy, dwie czaszki należały do osobników dorosłych nieokreślonej płci, natomiast jedna była czaszką dorosłej kobiety. Datowanie radiowęglowe wykazało, że czas zdeponowania czaszek w trzęsawisku to najprawdopodobniej VII w., być może druga jego połowa (Kara, 2009, s. 357–358).

Kolejnym stanowiskiem z obszaru Wielkopolski są Zbęchy (gm. Krzywiń), gdzie odkryciu nadano charakter domniemanego miejsca obrzędowo-kultowego, położonego na rozległym półwyspie zwanym „Kowalowa Góra”. Za miejsce wyjątkowe uznaje się zlokalizowany na środku półwyspu okop stożkowaty, obecnie zniwelowany, w obrębie którego zidentyfikowano ślady palenisk. Dawniej traktowany był jako grodzisko, obecnie interpretowany jako osada. Podczas badań archeologicznych prowadzonych na tym stanowisku (ostatnie przeprowadzono w 1978 r.) pozyskano m.in. kości ludzkie oraz liczne rozłupane kamienie i kości zwierzęce. Około 1935 r. w północnej części „Kowalowej Góry” wydobyto fragment złotego drutu oraz pierścienia ramienny wykonany ze skróconego złotego drutu. Bazując na analogicznych znaleziskach z terenów zachodniobałtyjskich, przyjmuje się, że pierścień mógł być depozytem symbolicznym, a sam zabytek datuje się na przełom starożytności i średniowiecza. Według archeologa Michała Kary stanowisko w Zbęczach było wielofazowe, analizując znaleziska archeologiczne z tego obszaru przyjmuje, że było użytkowane już w czasach kultury łużyckiej, następnie w schyłku starożytności i we wczesnym średniowieczu (Kara, 2009, s. 173–175).

Kolejne znalezisko ludzkiej czaszki, poza kontekstem cmentarzyska, to Chróścín (pow. Opole), w którym przy przeprawie promowej na Odrze podczas prac budowlanych w 1939 r. natrafiono na ludzka czaszkę. W części potylicznej znajdował się sztucznie wybity, trójkątny otwór mogący być śladem po nabiciu głowy na włócznię (Kajkowski, 2014, s. 142). Przy czaszce odkryto obtaczane naczynie ceramiczne, zdobione rzędem ukośnych nakłuc wykonanych wielozębnym grzebykiem, a także wyrytym na nim schematycznym przedstawieniem konia, przykrytym dookólnymi żłobkami. Tego typu przedstawienia na naczyniach są bardzo rzadkie i wiąże się je z przedmiotami o charakterze kultowym (Limisiewicz, 2002, s. 358).

Z nieodległego czasu, bo z 2016 r., pochodzą również odkrycia interpretowane jako miejsca praktykowania krwawych rytuałów. Należy do nich stanowisko 2 w Dąbrówce (pow. Poznań), obejmujące obszar wczesnośredniowiecznego grodu, funkcjonującego w IX–X w. Z badań, które objęły północną-zachodnią część grodziska, pochodzi zbiór 21 kości ludzkich (w tym 2 przypadki zidentyfikowano jako prawdopodobne kości ludzkie), wydzielonych w trakcie analizy szczątków zwierzęcych. Może to świadczyć o obecności nierozpoznanych przez nas praktyk religijnych, w których ważną rolę odgrywały szczątki ludzkie już w początkach osadnictwa, a nie o intencjonalnym depozycie mającym funkcję magiczną. Nie zaobserwowano zależności między występowaniem szczątków przynależnych do poszczególnych grup wiekowych a ich lokalizacją. Analiza rozmieszczenia kości ludzkich ujawniła ich szczególną koncentrację w północno-wschodniej części majdanu. Według stanowiska badaczy niektóre obiekty, w których zarejestrowano ludzkie kości, mogły pełnić spe-

cyjną funkcję związaną z obrzędowością albo były miejscem okazjonalnych spotkań wybranej grupy członków lokalnej wspólnoty. Wobec występowania kości ludzkich pojedynczo i pochodzących od różnych osobników odrzucono możliwość funkcjonowania ich w obrębie domostw jako tzw. ofiar zakładzinowych. Dodatkowo przeciw tej funkcji świadczy brak występowania kości poniżej poziomu użytkowego, a wręcz przeciwnie, ich współwystępowanie z przedmiotami użytkowymi.

Zagadnienie występowania pojedynczych kości ludzkich na stanowiskach wczesnośredniowiecznych przejawia się w kontekście cmentarzysk ciepłopalnych typu Alt Käbelich, charakterystycznych dla Słowiańszczyzny zachodniej, gdzie oprócz skremowanych kości składano także kości niespalone, pochodzące od innych osobników. Jak podają badacze grodziska w Dąbrówce, zaobserwowana obecność depozytów pojedynczych kości w grobach i obiektach mieszkalnych mogło mieć podobne znaczenie, jednak znalezienie odpowiedzi na to pytanie jest dalekie od rozwiązania (E. Pawlak, P. Pawlak, s. 163–171). Dlatego przypuszczenie o miejscu krwawego rytuału dotyczącego ludzi jest tylko jedną z możliwych przesłanek.

Najbardziej wiarygodnego odkrycia, w ramach którego znajdujemy najwięcej argumentów na rzecz rytualnych ofiar z ludzi, dostarczyły badania w Kałdusie (pow. Chełmno). Na tym stanowisku, w południowej części majdanu grodu, bezpośrednio u podnóża góry św. Wawrzyńca, odkryto dosyć duże obniżenie terenowe wypełnione złożoną strukturą nawarstwień kulturowych, określoną jako obiekt nr 4/98 (Chudziak, 2003, s. 47–49). Szczególnie ważnym znaleziskiem w jego ramach, w zachodniej części, jest konstrukcja kamienna interpretowana jako domniemany ołtarz ofiarny, datowany na okres IX–X w. (Chudziak 2003, s. 58–59). Na podstawie analizy nawarstwień tego obiektu przyjąć można tezę o jego długotrwałym użytkowaniu i tradycji palenia ognia na kamieniach lub w ich najbliższym sąsiedztwie. W materiale odkrytym w ramach obiektu wyróżnia się głównie różnorodna materia organiczna, która przypuszczalnie mogła powstać jako efekt składania ofiar w ramach odprawianych tu rytuałów. W kontekście omawianej problematyki szczególnie ważne są zidentyfikowane w ramach omawianej konstrukcji szczątki ludzkie, czyli 10 fragmentów czaszki mężczyzny w wieku *maturus* (40–50 lat) oraz pojedyncze kości noszące ślady, przypominające uszkodzenia charakterystyczne dla zwierzęcych szczątków pokonsumpcyjnych. Jako pozostałości ofiar można interpretować również szczątki zwierząt oraz ziarna zbóż, a także nasiona czarnego bzu, który miał w średniowieczu znaczenie magiczne, przypisywano mu właściwości apotropeiczne, lecznicze, służył też jako afrodyzjak. Konstrukcja kamienna z Kałdusa wykazuje podobieństwa do kamiennych ołtarzy ofiarnych, znanych z terenów skandynawskich, a także niektórych znalezisk z obszarów Słowiańszczyzny (Chudziak, 2003, s. 60–66). W związku z istnieniem pewnej struktury związanej z rytuałami zyskujemy większe uzasadnienie takiej interpretacji.

Ze składaniem krwawych ofiar może być powiązana również tzw. warstwa z kośćmi, czyli zasadniczo warstwy kulturowe zidentyfikowane w Kałdusie, w rejonie południowo-zachodniego narożnika bazyliki wczesnoromańskiej, powstałe po zaprzestaniu prac budowlanych związanych z budową świątyni i mające ostatecznie

uformować się około 1 poł. XII w. (Chudziak, 2003, s. 98–100). Zakładana funkcja kultowa omawianego miejsca przejawia się przede wszystkim w zidentyfikowanym materiale źródłowym, a przede wszystkim w dużej ilości kości zwierzęcych współwystępujących ze szczątkami ludzkimi, na których zaobserwowano charakterystyczne ślady łupania, podobne do tych, jakie pozostały na kościach z obiektu 4/98. Znaleźisko to można interpretować jako przejaw praktyk rytualnych, związanych być może z reakcją pogańską. Jednym z rodzajów takich praktyk mogły być obrzędowe uczty połączone z ostentacyjną konsumpcją. Wniosek taki wydaje się być poparty lokalizacją placu ofiarnego, w miejscu, gdzie wystąpiły ślady praktyk pogańskich z okresu przedchrześcijańskiego, zatarte później przez struktury związane z architekturą chrześcijańską. W kwestii interpretacji kontekstu znaleziska kości ludzkich badacze stanowiska w Kałdusie zachowują ostrożność w ich ocenie, ze względu na ich niewielką liczebność. Zwrócić należy uwagę także na występowanie w obrębie domniemanego placu ofiarnego wielu cennych przedmiotów, w większości łączonych z chrześcijaństwem, jak monety krzyżówki, zapinka tarczowata z wytrawionym symbolem krzyża czy mosiężne okucie w kształcie kobiety-orantki. Także krążek z poroża z napisem runicznym wskazuje raczej na chrześcijańskie imię jego właściciela – Jon. Przedmioty te mogły mieć dodatkowe, wtórne znaczenie, pełniąc funkcję darów wotywnych przekazywanych przez lokalną wspólnotę swoim bóstwom, być może w akcie odrzucenia religii chrześcijańskiej w okresie reakcji pogańskiej. Mogło to również nastąpić w wyniku zdobycia ich na chrześcijanach przez pogan w trakcie walk wewnętrznych w państwie piastowskim (Chudziak, 2003, s. 104–106).

Prawdopodobieństwo składania ofiar z ludzi dają badania archeologiczne prowadzone w latach 1969–1971 na sztandarowym stanowisku archeologicznym, a mianowicie w Arkonie. Analiza szczątków kostnych wykazała, że w pobliżu znajdującej się tam świątyni mogło mieć miejsce zjawisko składania ofiar z ludzi (Kajkowski, 2012, s. 66). Jak podaje A. L. Miś, na tym stanowisku procentowy udział kości ludzkich w stosunku do całości materiału osteologicznego stanowi 15,3% (28 kości) dla XI–XII w. i 0,9% (101 kości) dla IX–X w. Liczba indywidualnych osobników to 6 osób (2,1%) dla IX–X w. i 11 osób (9,5%) dla XI–XII w. (Miś, 1997, s. 139). Podczas badań prowadzonych w latach 1969–1971 przez J. Herrmanna i H. Berlekampa w jednej z jam w południowej części stanowiska odkryto pozostałości czaszek ludzkich, które znajdowały się między oraz pod kamieniami wypełniającymi jamę. Dwie z czaszek nosiły ślady cięć toporem, dodatkowo w jamie odkryto również groty strzał, koraliki, ceramikę oraz kilka kości zwierzęcych. Jama datowana jest na X–XI w. (Tummuscheit, 2006, s. 235). Odkrycie to zinterpretowano jako element krwawych rytuałów dokonywanych na ludziach.

Podczas badań wykopaliskowych w Ralswiek na Połabiu na domniemanym otwartym miejscu kultowym, tzw. plaży kultowej, natrafiono na liczne szczątki zwierzęce, zwłaszcza koni, bydła i psów, a także kości ludzkie, noszące ślady gwałtownej śmierci. Zarejestrowane ślady cięć (np. obcinanie na wysokości stawów), które były analogiczne do znajdujących się na kościach koni. Szczątki miały być złożone wo-

kół reliktyw drewnianego słupa. Co ciekawe, 20% całości materiału osteologicznego stanowiły szczątki koni, podczas gdy na osadzie kości tego zwierzęcia nie przekraczały 5% całego materiału (Filipowiak, 1993, s. 22). Przykład ten może potwierdzać znaczenie rytualne tych szczątków, biorąc pod uwagę ważną funkcję konia w religii Słowian zachodnich poświadczoną źródłami pisanymi. Funkcjonowanie „plaży kultowej” datowane jest od 2 poł. VIII w. W kolejnych fazach, obejmujących także IX w., na sztucznie usypanej plaży wybudowano świątynię, w pobliżu reliktyw odkryto pozostałości ofiar ze zwierząt i ludzi na obszarze położonym na południe od świątyni (Herrmann, 1998, s. 467). Leszek P. Słupecki, zwolennik interpretacji miejsca jako „plaży kultowej” w Ralswiek, sugeruje się analogiami skandynawskimi, powołując się także na przekaz Thietmara (I, 17), wspominający o składaniu w Lejrze (Dania) ofiar z psów, koni i ludzi (Słupecki, 1994, s. 56).

Kolejnym stanowiskiem mogącym świadczyć o składaniu ofiar z ludzi na obszarze Słowiańszczyzny zachodniej jest grodzisko w Gostyniu (gm. Gaworzyce). Coraz to nowe wyniki badań mogą pozwalać na wysunięcie hipotezy o niestandardowej funkcji stanowiska, które mogło być miejscem kultowym o charakterze obronnym, analogicznym do stanowisk z obszaru Rusi i Połabia (Moździoch, 2000, s. 158–163). W obrębie grodziska zidentyfikowano łącznie 4 obiekty, w których natrafiono na ludzkie szczątki w postaci częściowo nadpalonych szkieletów oraz pojedynczych kości, a część z pochówków nosiła również ślady tzw. zabiegów antywampirycznych. W obiekcie nr I czaszka była oddzielona od tułowia, a kości kończyn były nienaturalnie porozrzucane, z kolei w jamie nr V czaszka szkieletu została prawdopodobnie intencjonalnie zmiażdżona. W obiekcie 1/96 znajdowała się czaszka ludzka oraz przepalone i rozdrobnione pojedyncze kości, odkryto również szczątki zwierzęce. Przepalone, drobne kości znajdowały się również w obiekcie 2/96 (Moździoch, 2000, s. 163–164). Chronologia stanowiska, oparta na analizie odkrytej ceramiki, miałyby obejmować okres 2 poł. IX – 1 poł. X w., co potwierdzają także zabytki ruchome o proveniencji południowej (Moździoch, 2000, s. 169–171). Interpretacja funkcji stanowiska w Gostyniu jest trudna, nawet jeżeli przyjmiemy, że mogło to być w części miejsce kultowe. Analogie do pochówków odnalezionych na grodzisku nawiązują do form grobów typu Alt Käbelich, składających się z dużych jam przypominających domostwa typu półziemiankowego, do których składano szczątki zmarłych. Natomiast to, co je różni od dotychczas przytoczonych przykładów, to fakt, że pochówki gostyńskie wykazują ślady zabiegów antywampirycznych, co sugeruje, że osoby tu pochowane mogły być w jakiś sposób obce dla wspólnoty lokalnej. W takiej sytuacji nie mielibyśmy do czynienia ze składaniem ofiar. Należy jednak zaznaczyć, że stanowisko z Gostynia jest nadal dyskutowane w gronie archeologów prowadzących na nim badania, jednak istnieją alternatywne próby interpretacji wykluczające kultową funkcję grodziska (Nowakowski, 2015), co nie wyjaśnia w pełni skomplikowanej na nim sytuacji.

Kolejnym stanowiskiem zasługującym na uwagę w kontekście rozważanej problematyki stanowi Wolin (pow. Kamień Pomorski) oraz wyniki badań z 1964 r. na szczycie Srebrnego Wzgórza, gdzie odkryto kilka jam i palenisk. W palenisku nr 5

znaleziono duży fragment ludzkiej czaszki, natomiast w pobliskiej jamie nr 11 natrafiono na dwie czaszki ludzkie, a także domniemane kości ludzkie. Według badaczy obszar szczytu wzgórza nie był zamieszkały we wczesnym średniowieczu, a jedynie jego podnóże przylegające do cieśniny rzeki Dziwny. Czaszki z obiektu nr 11 poddano analizie antropologicznej. Obie pozbawione były żuchwy i złożone zostały z niekompletnych fragmentów. Jedna z nich została celowo zdeformowana, z widocznymi śladami po opaskach na kości czołowej i potylicznej, które miały za zadanie nadać jej cylindryczny kształt. Zdeformowana czaszka należała do kobiety zmarłej w wieku *adultus* (20–25 lat), natomiast druga – do mężczyzny w wieku *adultus* (25–30 lat). Kształt głowy kobiety miał sugerować jej pochodzenie z obszarów Europy Zachodniej (Rożnowski, Gładykowska-Rzeczycka, 1979, s. 85–91). Praktyki te występowały przede wszystkim u Słowian wschodnich i południowych, a także na wschodnich terenach ziem polskich, jednak polegał on na próbach zaokrąglenia głowy, a nie na jej wydłużeniu. Zwyczaj wydłużania głów miał być znany m.in. na terenie Francji (Moczyński, 1939, s. 761–763). Kształt głowy, a także nietypowe miejsce zdeponowania czaszek może świadczyć, że były to osoby obce etnicznie i kulturowo, być może złożone jako ofiary rytualne.

Podsumowując omówione przypadki, interpretowane przez archeologów jako ofiary z ludzi, można dostrzec zróżnicowanie kontekstów tych odkryć. Często nietypowość występowania kości ludzkich skłoniła archeologów do wysnucia takich przypuszczeń, rzadko występował szczególny kontekst, jak np. ołtarz w Kałdusie, czyli towarzysząca takim miejscom określona struktura, zabudowa itp., która taką interpretację czyniłaby bardziej wiarygodną. Nie można oprzeć się wrażeniu, że jeśli nie potrafiono przypisać funkcji użytkowej danemu miejscu, to przyjmowano jego funkcje kultową. Nie oznacza to, że nie zabijano ludzi w rytuałach religijnych, jednak należy podchodzić do takich interpretacji w archeologii z dużym stopniem krytyki i ostrożności. Pewnym uwiarygodnieniem są źródła pisane i w nich poszukują dodatkowego argumentu na rzecz powyższej interpretacji. To one uwiarygadniają powyższe rozumowanie prowadzące do akceptacji, choćby częściowej pewnych kontekstów jako zaświadczających, że nienaturalna śmierć ludzi, defragmentacja ich ciał, czaszek, mogła być wynikiem rytuału.

## ŚMIERĆ NIENATURALNA W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ PISANYCH

Śmierć nienaturalna i ofiary z ludzi potwierdzone są dla wielu ludów indoeuropejskich, chociażby dla Etrusków i Rzymian (Eliade, 1994, s. 92). Zwyczaj składania ofiar ludzkich panował również u starożytnych Germanów, Getów i Celtów (Eliade, 1994, s. 103; 2002, s. 50). W kontekście Słowian już najstarsze źródła pisane dotyczące tych ludów wspominają o okrutnym traktowaniu przez nich jeńców, co poświadcza relacja Prokopiusza z Cezarei dotycząca najazdów słowiańskich w 549/550 r. na tereny Ilirii i Tracji. Podczas jednego z ataków Słowianie mieli stoczyć bitwę z elitarnym bizantyjskim oddziałem jazdy. Bizantyjczycy ponieśli klęskę, a ich dowódca

Asbados po wzięciu go do niewoli miał zostać obdarty ze skóry i spalony żywcem ((Prokopiusz, VII, 38, s. 4–7). Sklawinowie po tym zwycięstwie, zgodnie z przekazem, zaczęli bezkarnie łupić obszary Bizancjum, a bizantyjski kronikarz odnotował, że pojmanych ludzi nie zabijano bronią, ale nabijano ich na pal lub przywiązywano do wbitych w ziemię kołków, a następnie bito pałkami po głowie, aż do ich śmierci (Prokopiusz, VII, 38, s. 20–23).

W kontekście ziem polskich dysponujemy co najmniej dwoma źródłami, które mogą być świadectwami rytualnych praktyk związanych z uśmiercaniem ludzi. Pierwsza z nich, autorstwa Anonima tzw. Galla, dotyczy wydarzeń określanych jako reakcja pogańska. Były to wystąpienia niższych warstw społecznych, których apogeum nastąpiło w latach 1037–1038, a podczas których doszło do zabijania duchownych. Autor *Kroniki polskiej* zapisał, że księża zabijano nie tylko z użyciem broni (mieczy), lecz także przez ukamienowanie (Gall, I, s. 18). Można zadać sobie pytanie, czy wobec mającego wtedy miejsce porzucania przez buntowników wiary chrześcijańskiej, ten sposób zabijania księży mógł być formą uśmiercania rytualnego? Czy tylko był odwetem?

Także w *Kronice* Jana Długosza znajdujemy wzmiankę o składaniu przez Polaków ofiar z ludzi wziętych do niewoli (Jan Długosz, *Roczniki..., Księga Pierwsza*, s. 164). Jednak relacja Długosza budzi wątpliwości badaczy; sceptycznie do relacji odnosił się już Karol Potkański, tak pisząc o całości ustępu z *Kroniki* dotyczącej pogańskich wierzeń i bóstw na ziemiach polskich:

tak jak nam się przedstawił cały ów ustęp, niewielkie budzi zaufanie. Ta pusta dosyć frazeologia, ta chęć znalezienia dla owych bóstw polskich klasycznych pierwowzorów, ostrzegają badacza, że ma on tutaj przed sobą w każdym razie mętne i niepewne źródło. (za: Gieysztor, 2006, s. 196)

Jest prawdopodobne, że Długosz, mając dostęp do wcześniejszych źródeł, np. niemieckich dotyczących ofiar z ludzi na Połabiu, mógł przenieść zawarte tam wzmianki do swojej *Kroniki* i przypisać je ziemiom polskim.

Najwięcej źródeł pisanych dotyczących składania ofiar z ludzi na Słowiańszczyźnie zachodniej dostarczają przekazy niemieckich kronikarzy. Pierwszym z tych źródeł jest kronika Thietmara, biskupa merseburskiego, spisana w latach 1012–1018 (Thietmar, XXVIII/28). Według kronikarza w najważniejszej świątyni w kraju Luciców, Radogoszczy (Retrze), gdzie czczono boga Swarozycza-Redigasta (Radogosta), składano ofiary ze zwierząt i ludzi (Thietmar, VI, s. 25). Thietmar wspomina także o złożeniu w ofierze przez Luciców dowódcy grodu zdobytego podczas wojny polsko-czeskiej w 990 r. Członkowie tego związku plemiennego byli sprzymierzeńcami księcia czeskiego Bolesława Pobożnego:

W drodze powrotnej oblegał gród zwany [...] i nienapotkawszy na opór ze strony załogi, dostał go w swoje ręce wraz z jego dowódcą, którego wydał na śmierć Lucicom. Ci złożyli bezzwłocznie ofiarę z niego swoim bogom opiekuńczym pod miastem, po czym uchwalili powrócić do domu. (Thietmar, IV, s. 13)

W kontekście ziem polskich kronikarz opisuje również obrządek pogrzebu, odnoszący się do czasów panowania ojca Mieszka I, podczas którego po spaleniu na stosie szczątków męża miano składać w ofierze żonę zmarłego przez obcięcie jej głowy (Thietmar, VIII, s. 3). Jednak biorąc pod uwagę, że powyższa wzmianka odnosi się do czasów na długo przed narodzinami Thietmara (975 r.), należy podchodzić do niej z dużą dozą sceptycyzmu, co do jej prawdziwości. Mimo tego zastrzeżenia, można znaleźć do niej pewną analogię w postaci relacji arabskiego autora Ahmada Ibn Fadlana opisującego pogrzeb wodza Rusów, podczas którego w ofierze złożona miała być młoda niewolnica. Szczegółowy opis obrzędu, a także brutalnego rytuału ofiarniczego powiązanego z gwałtem znajduje się w dziele arabskiego pisarza *Kitāb (Księga)*. Według relacji niewolnica po szeregu czynności rytualnych, mających przygotować ją do złożenia się w ofierze swemu panu, zostaje zabita przez „staruchę zwaną Aniołem Śmierci” przez wielokrotne dźgnięcie nożem i duszenie (Ibn Fadlan, 211a–212a, za: Lewicki, 1985, s. 111–113).

Kolejnym niemieckim kronikarzem opisującym omawiane zjawisko ofiar ludzkich jest Adam z Bremy, autor *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Opisuje on powstanie Słowian Połabskich w 1066 r., zapoczątkowane 7 czerwca przez zabicie księcia obodryckiego Gotszalka. Towarzyszący mu ksiądz Eppon miał zostać złożony w ofierze na ołtarzu:

Poniósł zaś ten drugi Machabeusz męczeńską śmierć w mieście Leontium [Łączyn] 7 czerwca, i to wraz z księdzem Epponem, który został złożony w ofierze na ołtarzu, jak też i wraz z wielu innymi, tak świeckimi, jak i duchownymi, którzy dla Chrystusa ponieśli rozmaite męczarnie. (Adam z Bremy, III, s. 49; za: Babij, 2010, s. 327)

Dalej kronikarz pisze o ukamienowaniu kapłanów podczas powstania, a pojmany przez Słowian w Mechlinie biskup Jan miał być obwożony po grodach, bity kijami, a następnie obcięto mu ręce i nogi, jego głowa natomiast miała zostać ofiarowana bogowi Redogostowi w Retrze i tam nabita na włócznię:

Biskup Jan, starzec złapany z innymi chrześcijanami w mieście Mechlinie, został zachowany do triumfu [pogan]. Owego więc za wyznawanie Chrystusa bito kijami, potem prowadzono na pośmiewisko przez pojedyncze miasta Słowian, [a] gdy od imienia Chrystusa oderwać się nie mógł, po obcięciu rąk i nóg jego ciało rzucono na ulicę, głowę zaś jego odciętą, którą poganie na znak zwycięstwa na włócznię zatknęli, [i] bogu swemu Radagastowi poświęcili. Rzeczy te działy się w mieście Słowian Retrze 11 XI. (Adam z Bremy, III, s. 50, za: Babij 2010, s. 331)

Z kolei Helmold, autor XII-wiecznego dzieła *Chronica Sclavorum*, wspomina o składaniu w ofierze chrześcijan przez kapłanów z Arkony, jednego z ważniejszych ośrodków kultu słowiańskiego na Połabiu:

[...] zabijają na ofiarę swoim bogom woły i owce, niektórzy nawet chrześcijan, głosząc, że bogowie ich lubują się w chrześcijańskiej krwi. [...] Trudno jest nawet zdać sobie sprawę



z tego, jak okrutną śmierć zadawali chrześcijanom: jednym wypuszczają wnętrzności, pędząc ich wokół pala, innych przybijali do krzyża, szycząc ze znaku naszego odkupienia. Według ich zdania największych zbrodniarzy należy krzyżować. (Helmold, I, s. 52)

Kronikarz w ciągu dalszym przytacza historię księdza o imieniu Gotszalk, prowadzącego działalność chrystianizacyjną na Rugii, który został skazany przez kapłana pogańskiego na ofiarę bogu Świętowitowi, co spotkało się z dezaprobatą ze strony słuchających go ludzi. Poza tym pisze, że przelewanie krwi chrześcijan nie było częstym zjawiskiem, a miało na celu sprawienie bogom szczególnej radości (Helmold, II, s. 108).

Relacja opisująca śmierć św. Wojciecha z rąk Prusów, zawarta w *Vita sancti Adalberti episcopi Pragensis* autorstwa Jana Kanapariusza, potwierdza bezpośredni udział kapłana pogańskiego w zabiciu świętego, co może sugerować rytualny charakter zabójstwa (Babij, 2010, s. 322):

Z rozwścieżonej zgrai wyskoczył zapalczywy Sicco i z całych sił wywijając ogromnym oszczepem, przebił na wskroś jego serce. Będąc bowiem ofiarnikiem bożków i przywódcą bandy, z obowiązku niejako pierwszą zadał ranę. Następnie zbiegli się wszyscy i wielokrotnie [go] raniąc, nasycali [...]. Zbiegli się zewsząd z bronią okrutni barbarzyńcy, z nienasyconą jeszcze wściekłością oderwali od ciała szlachetną głowę i odcięli bezkrwiste członki. Ciało pozostawili na miejscu, głowę wbili na pal i wychwalając swą zbrodnię wrócili z wesołą wrzawą do swoich siedzib. (Św. Wojciecha Żywot Pierwszy, XXX)

Łączy się to z przedstawieniem na Drzwiach Gnieźnieńskich, w kwaterze XV, na którym głowa św. Wojciecha jest nabita na pal obok jego szczątków (Kuczkowski, 2009, s. 14). Interesująca jest hipoteza wysuwana przez niektórych badaczy, która sugeruje, że wydarzenia związane ze śmiercią misjonarza miały miejsce na pograniczu Pomorza i Prus, co nie wyklucza udziału Słowian w zamordowaniu św. Wojciecha i nadaniu temu aktowi charakteru rytualnego (Kajkowski, 2014, s. 137).

W *Liście św. Brunona* z 1008 r. pojawia się ogólna wzmianka o ofiarowaniu przez pogan głowy chrześcijanina „zastępom demonów”. Również w *Liście Adalgota* wspomniane jest wprost o składaniu w ofierze głów demonom przez Słowian połabskich. Drugi z listów pochodzi z ok. 1108 r. i może być nawiązaniem do relacji Adama z Bremy (za: Rosik, 2000, s. 216):

gdy obchodzą swoje święta, powiadają ich czarownicy w trakcie uczty „głów pragnie nasz Pripegala! Trzeba mu dostarczyć takich ofiar”. Pripegala to, jak utrzymują Priaps i bezwstydnym Belfegor. Potem ściąwszy chrześcijanom głowy przed ołtarzami swej profanacji, biorą w ręce puchary pełne krwi ludzkiej i wyjąc strasznym głosem wołają: „Świętym dzień radości! Zwyciężony jest Chrystus! Zwyciężył niezwytyczony Pripegala! (Kajkowski, 2014, s. 137, za: Labuda, 2002, s. 805)

Najstarszy ruski latopis, czyli *Powieść minionych lat*, spisana w końcu XI w. i przeredagowana na pocz. XII w., opisuje działania Włodzimierza Wielkiego skierowane na uporządkowanie kultu bóstw na Rusi. Znajduje się w niej także fragment

o poświęcaniu synów i córek na ofiarę „biesom” (Gieysztor, 2006, s. 92; *Powieść minionych lat*, s. 31). Na wzgórzu kijowskim, wśród wszystkich posągów bóstw, jedynie posąg poświęcony Perunowi został wyposażony w srebro i złoto, jak również został wymieniony w latopisie przed wszystkimi innymi bogami, co może być potwierdzeniem jego prymatu na Rusi. Zapis kroniki wspomina również o ofiarach z ludzi składanych na kijowskim wzgórzu. Wątpliwość budzi jednak podejrzenie braku autentyczności tego zapisu, uważanego za prawdopodobną parafrazę tekstu biblijnego (Gieysztor, 2006, s. 96). Inne źródło ruskie, wspominające zjawisko składania ofiar z ludzi, to kazanie biskupa turowskiego Cyryła wygłoszone na Niedzielę Palmową, w którym wyrażał radość, że nie oddaje się już czci boskiej żywiołom: słońcu i ognio- wi ani też źródłom i drzewom, ojcowie zaś nie zabijają swoich dzieci w ofierze bogom (Łowmiański, 1979, s. 137).

Podsumowując przytoczone powyżej relacje, ze źródeł pisanych dotyczące rytualnego składania ofiar z ludzi wśród Słowian zachodnich, należy stwierdzić, że zdecydowana większość tych przekazów dotyczy przemocy i śmierci rytualnej stosowanej wobec chrześcijan, zarówno wobec kapłanów, jak i osób świeckich. Może to świadczyć o tym, że praktyki ofiarnicze mogły mieć związek z rosnącymi w tym okresie konfliktami między chrześcijanami a pogańskimi Słowianami. W jednym przypadku, w opisie Thietmara dotyczącym złożenia w ofierze przez Luciców polskiego dowódcy załogi grodu, możemy poddać w wątpliwość, czy był on chrześcijaninem, biorąc pod uwagę dość długie przeżywanie się tradycji pogańskiej we wczesnośredniowiecznym państwie Piastów. Dwie z przytoczonych wyżej relacji dotyczą składania ofiar z ludzi w kontekście obrzędów pogrzebowych, jedna z kroniki Thietmara, druga będąca dość obszerną wzmianką autorstwa arabskiego pisarza Ahmada Ibn Fadlana. Obie z nich dotyczą składania w ofierze kobiet podczas pogrzebów mężczyzn, w przypadku źródła niemieckiego kronikarza była to żona zmarłego, natomiast relacja arabska dotyczy złożenia w ofierze niewolnicy. Może to świadczyć o pewnych zwyczajach rytualnych obejmujących obrzędy pogrzebowe na Słowiańszczyźnie, polegających na złożeniu w ofierze żony, niewolników, aby towarzyszyli zmarłemu w zaświatach. Jednak nie można wykluczyć nałożenia się na ten zwyczaj społecznego sankcjonowania swego przymusu ekonomicznego – zabijając taką osobę, pozbywano się problemu zapewnienia jej warunków bytowych.

W przypadku przekazów pisanych mamy do czynienia z narracją, która jest świadectwem swoich czasów, opowieścią na miarę czasów. Sam sposób budowania narracji, którą interpretujemy oczywiście z naszej perspektywy, a prezentowany w wymienionych wyżej zapisach, jest świadectwem „ducha” ówczesnej epoki, w tym także przedstawiania kwestii uśmiercania ludzi w kontekście konfliktów religijnych, ściśle podyktowanych względami politycznymi i toczącymi się rozgrywkami między odchodzącym światem „pogańskim” a wkraczającym chrześcijańskim. Wówczas sprzeczność między „my” a „oni”, „swoj” a „obcy” stawała się podstawą radykalizacji poglądów i zachowań, a wobec okrucieństwa niektórych bogów łatwo przemieniała się w żądanie krwawych ofiar składanych z ludzi. Rytualność takich ofiar

poświadczają źródła pisane i to one stanowią ważną przesłankę wzmacniającą interpretację niektórych miejsc badanych przez archeologów jako mogących świadczyć o składaniu na nich w sposób rytualny ludzi.

## PODSUMOWANIE

Zjawisko składania ofiar z ludzi dyskutowane było w środowisku naukowym od wielu lat, nie wykluczała realności takich faktów m.in. Stanisław Urbańczyk (Urbańczyk, 1991, s. 82–83). Rytualna przemoc występowała od czasów najdawniejszych, także wśród ludów indoeuropejskich, a przytoczone w artykule przykłady źródeł pisanych oraz archeologicznych sugerują możliwość występowania takich praktyk także u wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich.

Zagadnienie praktyk rytualnych w odniesieniu do składania ofiar z ludzi, tak jak ogół rzeczy związanych ze sferą kultową dawnych społeczeństw, w tym wczesnośredniowiecznych, jest problematyką trudną do poprawnej interpretacji w archeologii, szczególnie z wykorzystaniem tylko metod tej dyscypliny. Posiadając jedynie świadectwa kultury materialnej, nie jesteśmy w stanie odczytać i określić dokładnej funkcji odkrywanych przez archeologów miejsc ujmowanych jako ofiarnicze czy pochówków, szczątków ludzkich mogących być pozostałością praktyk rytualnych. W próbach zrozumienia, jakie praktyki mogły mieć miejsce na badanych stanowiskach archeologicznych, pomocne są inne dyscypliny mogące otworzyć nowe możliwości wyjaśniania i interpretacji archeologicznych kontekstów sugerujących rytuały ofiarnicze. Takimi dziedzinami są: antropologia fizyczna, kulturowa, religioznawstwo czy inne nauki społeczne. Innymi słowy konieczna jest płaszczyzna interdyscyplinarnych badań.

Szczególnie ważne w kwestii interpretacji miejsc ofiarniczych i pochówków powiązanych z praktykami rytualnymi są również analizy biologiczne. Powinny być przeprowadzane kompleksowo, zwłaszcza pod kątem paleopatologii oraz występowania na kościach śladów po cięciach i uderzeniach, a także innych urazach mogących mieć związek z potencjalnym rytuałem ofiarniczym. Jak pokazują przykłady materiałów kostnych z omawianych w pracy stanowisk archeologicznych, odpowiednia analiza antropologa pozwala odkryć przesłanki, które mogą być wykorzystane w późniejszej interpretacji archeologicznej.

Informacji dotyczących składania ofiar z ludzi na Słowiańszczyźnie dostarczają źródła pisane. Niestety wobec braku oryginalnych słowiańskich przekazów odnoszących się do praktyk magicznych, rytualnych jedynymi źródłami pisanymi, jakie posiadamy, są teksty obcych autorów, głównie chrześcijańskich, których spojrzenie na słowiańskie pogaństwo było w większości negatywne. Mimo tego krytyczna ich analiza, poparta rezultatami badań archeologicznych, może przybliżyć nas do poznania strefy wierzeniowej dawnych Słowian i towarzyszących jej czynności, w tym polegających na uśmiercaniu ludzi. Metoda przyjęta w pracy polega nie tylko na dopełnianiu się źródeł pisanych i archeologicznych, lecz bardziej na ich wzajemnej weryfikacji czy wzmacnianiu argumentacji. Należy zwracać na to szczególną uwagę, dlatego że

archeologom trudno jest określić jednoznaczne kryteria, które by pozwoliły odróżnić złożenie ofiary, czyli rytualne zabójstwo od morderstwa lub śmierci zadanej w wyniku kary wymierzonej przez daną społeczność. Pomocna jest analiza kontekstu (jak np. w Kałdusie występowanie obiektu – ołtarza rytualnego), jednak nie zawsze został on prawidłowo zdiagnozowany i opisany na etapie badań terenowych.

Niezbędne jest odwołanie się do założeń teoretycznych. Poglądy nauk społecznych okazują się niezwykle przydatne w badaniach nad praktykami, w tym rytualnymi. W tym aspekcie przydatne okazują się rozważania oparte na analizie przekazów etnologicznych oraz wyniki badań porównawczych, religioznawczych oraz tekstów dawnych kultur. Pozwalają one na zastosowanie nowych metod interpretacji pozostałości praktyk rytualnych w archeologii. Do najważniejszych zjawisk omawianych w niniejszym artykule należy pojęcie upowszechnione i opisane przez R. Girarda, a mianowicie „kozła ofiarnego” i „kryzysu ofiarniczego”, które posłużyły mi jako „klucze” do wiedzy na temat praktyk ofiarniczych na terenie Słowiańszczyzny, szczególnie w kontekście Słowian Połabskich. Posiłkowałem się nie tylko pozostałościami materialnymi, ale także źródłami pisаныmi. Wskazują one na występowanie mechanizmu kryzysu ofiarniczego na styku światów: pogańskiego i chrześcijańskiego w czasie tzw. reakcji pogańskiej, o której pisał Gall Anonim, zażęganego przez składanie ofiar z chrześcijan. Samo wywołanie tego kryzysu tłumaczy mechanizm wyjścia z określonej, nieutralnej roli oraz ostra rywalizacja między poganami i chrześcijanami na tych terenach.

## PODSUMOWANIE

Interpretacja poszczególnych odkryć archeologicznych jest oparta na określonych mniej lub bardziej pewnych przesłankach, na posiadanych źródłach oraz na analizie porównawczej czy wręcz studiach interdyscyplinarnych. Archeologia poszukuje odzwierciedlenia tego zjawiska w sferze materialnej, ponieważ z taką mamy do czynienia ze względu na charakter źródeł archeologicznych. W związku jednak z tym, że w przypadku problematyki, którą za Emilem Durkheimem można określić jako „elementarne formy życia religijnego” (Durkheim, 2010), a których częstym przejawem jest składanie ofiar, powstaje podstawowa trudność dla archeologii w wypracowaniu adekwatnych narzędzi opisowych i analitycznych czy metod wnioskowania. Jeśli śledzimy zjawiska kulturowe związane ze sferą religijną, ich zmienność w czasie, to stosowanie narzędzi analitycznych dostosowanych do kategorii materialnych nie prowadzi do odkrycia ich sensu, a to on jest najistotniejszy w ich zrozumieniu.

Stąd przyjęta w niniejszej pracy metoda polega nie tylko na dopełnianiu się historycznych źródeł pisanych i materialnych archeologicznych, ale bardziej na ich wzajemnej weryfikacji. Ta weryfikacja uwiarygodnia samo wyróżnienie poszczególnych kategorii, jak miejsca ofiarne, groby szczególne (podwójne, pochówki dzieci) czy ofiary zakładzinowe. Bardzo cienka jest granica między złożeniem ofiary, czyli zabójstwem rytualnym, a „zwykłym” morderstwem czy uśmierceniem jako karą. W niniejszym artykule starano się przeprowadzić krytyczną dyskusję niektórych poglądów,

wręcz nadinterpretacji co do charakteru danych odkryć archeologicznych. Podkreślić należy raz jeszcze, że tylko płaszczyzna interdyscyplinarnych badań i studiów może dać dobre rezultaty w tym zakresie i otworzyć archeologii na nowe możliwości.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła pisane

- Adam z Bremy  
1917 *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, oprac. B. Schmeidler, Hannover-Leipzig: Hannsche Buchhandlung.
- Ebo  
1872 *Ebonis vita Ottonis episcopi babenbergensis*. W: *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 2, oprac. A. Bielowski (s. 32–70). Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gall Anonim  
2003 *Kronika polska*, oprac. M. Plezia. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich
- Helmold  
1974 *Helmolda Kronika Słowian*, oprac. J. Strzelczyk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ibn Fadlan  
1985 *Kitāb (Księga)*. W: *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 3, oprac. T. Lewicki, Wrocław.
- Ibn Rosteh  
1977 *Kitāb al-A'lāq an-Nafisa (Księga drogocennych klejnotów)*. W: *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2., cz. 2., oprac. T. Lewicki. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Długosz, J.  
2009 *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga Pierwsza. Księga Druga. Do 1038*, oprac. J. Dąbrowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Kanapariusz, J.  
2009 *Świętego Wojciecha żywot pierwszy.*, oprac. J. Karwasińska. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz. terytoria.
- Nestor  
1999 *Powieść minionych lat.*, oprac. F. Sielicki. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich
- Prokopiusz  
1947 *Prokopiusz*. W: *Najstarsze świadectwa o Słowianach*, oprac. M. Plezia. Poznań: Księgarnia Akademicka.
- Thietmar  
2012 *Kronika Thietmara*, oprac. M. Jedlicki. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

### Literatura

- Babij, P.  
2010 *Sposoby zabijania chrześcijan przez pogańskich Słowian zachodnich w świetle wydarzeń 1066 roku*. W: M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk (red.), *Religia ludów Morza Bałtyc-*

- kiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego* (s. 318–341). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Biermann, F., Kieseler, A., Nowakowski, D.  
2011 Od ogniska do zniszczenia pożarem. Grodzisko w Klenicy, gm. Bojadła. W: A. Jaszewska, A. Michalak (red.), *Ogień. VI Polsko-Niemieckie Spotkania Archeologiczne* (s. 329–348). Zielona Góra: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich Oddział Lubuski.
- Chudziak, W.  
2003 *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim. Mons Sancti Laurentii*, t. 1. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Durkheim, E.  
2010 *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- Eliade, M.  
1994 *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Eliade, M.  
2002 *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Filipowiak W.  
1993 Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry. W: M. Kwapiński, H. Paner (red.) *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich* (s. 19–46). Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Gardela, L., Kajkowski, K.  
2014 Groby podwójne w Polsce wczesnośredniowiecznej. Próba rewaluacji. *Acta Archaeologica Lodziensia*, 60, 103–120.
- Gieysztor, A.  
2006 *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Girard, R.  
1993 *Sacrum i przemoc. Część pierwsza*. Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych.  
1994 *Sacrum i przemoc. Część druga*. Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych.  
1987 *Kozioł ofiarny*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Herrmann, J.  
1998 Some remarks on Western Slavonic cult sites, their tradition and roots. The archaeological evidence. W: H. Kóčka-Krenz (red.) *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum* (s. 467–472). Poznań: Wydawnictwo PTPN.
- Kajkowski, K.  
2012 Czy bogowie Pomorzan łaknęli krwi obcych?. *Funeralia Lednickie*, 14, 55–77.  
2014 Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich. *Studia Mythologica Slavica*, 27, 135–153.
- Kajkowski, K., Kuczkowski, A.  
2010 *Religia Pomorzan we wczesnym średniowieczu*. Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.
- Kajkowski, K., Szczepanik, P.  
2013 Drobną plastyką figuralną wczesnośredniowiecznych Pomorzan. *Materiały Zachodniopomorskie* (Nowa Seria, 9(1)), *Archeologia*, 207–247.
- Kara, M.  
2009 *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przelomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*. Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kuczkowski, A.  
2009 Magiczno-religijne elementy sztuki wojennej u Słowian Zachodnich wczesnego średniowiecza. *Acta Militaria Mediaevalia*, 5, 7–19.
- Labuda G.  
2002 *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. 1–3. Poznań: Wydawnictwo PTPN.

- Leach, E., Greimas, A.  
1989 *Rytuał i narracja*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lepówna, B.  
1981 Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII w. *Pomorania Antiqua*, 10, 169–199.
- Lewicki, T.  
1967 Pisarze arabscy IX–XIII w. o wierzeniach religijnych wczesnośredniowiecznych Słowian. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 9, 333–343.  
1977 *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Tom drugi. Część druga*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.  
1985 *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Tom trzeci*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN
- Limisiewicz, A.  
2002 Kulturowe aspekty inhumacji na Śląsku w dobie przedpiastowskiej. Popiół i kość. *Funeralia Lednickie*, 4, 353–360.
- Łosiński, W.  
1968 Badania archeologiczne w Bardach i Świelubiu w 1965 roku. *Sprawozdania Archeologiczne*, 19, 143–157.
- Łowmiański, H.  
1979 *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Miś, A. L.  
1997 Przedchrześcijańska religia Rugian. *Slavia Antiqua*, 38, 105–149.
- Moszyński, K.  
1939 *Kultura ludowa Słowian, cz. 2: Kultura duchowa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Moździoch, S.  
2000 Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym. W: S. Moździoch (red.), *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*. (Spotkania Bytomskie, t. 4) (s. 155–193). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Nowakowski, D.  
2015 Alternatywna próba interpretacji funkcji zespołu osadniczego z Gostynia pod Głogowem w świetle danych archeologicznych i toponomastycznych. W: B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski (red.), *Miejsca pamięci. Pradzieje, średniowiecze i współczesność* (s. 499–524). Biskupin: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Pawlak, E., Pawlak, P.  
2019 Przejawy życia duchowego mieszkańców grodu na stanowisku 2 w Dąbrówce. W: P. Pawlak, M. Szmyt (red.), *Dwa grody nad Wirynką. Dąbrówka, stanowiska 1 i 2, woj. wielkopolskie* (Bibliotheca Fontes Archaeologici Posnanienses, t. 25) (s. 163–172). Poznań: Muzeum Archeologiczne w Poznaniu.
- Rosik, S.  
2000, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rosiek, S. (red.)  
2002 *Wymiary śmierci*, Gdańsk: Słowo/Obraz. Terytoria.
- Rożnowski, F., Gładkowska-Rzeczycka, J.  
1979 Dwie czaszki z XI wieku odkryte w jamie nr 11 na Srebrnym Wzgórzu w Wolinie. *Materiały Zachodniopomorskie*, 25, 85–92.
- Słupecki L. P.  
1994 Problem słowiańskich świątyń. *Slavia Antiqua*, 35, 47–67.

- Staszczak, Z. (red.)  
1987 *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szyjewski, A.  
2003 *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tummuscheit, A.  
2006 Pre-Christian cult at Arkona. A short summary of the archaeological evidence. W: A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere (red.), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions* (s. 234–237). Ryga: Nordic Academic Press.
- Turner, V.  
2005 *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen & Złota Gałąź.  
2010 *Proces rytualny*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Urbańczyk, S.  
1991 *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Van der Leeuw, G.  
1997 *Fenomenologia religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Wrzesińska A., Wrzesiński J.  
2002 Wspólny grób kobiety i mężczyzny. *Studia Lednickie*, 7, 77–88.

#### AN ATTEMPT TO INTERPRET THE ISSUE OF RITUAL SACRIFICIES FROM PEOPLE ON WESTERN SLAVDOM TERRITORY

##### S u m m a r y

The aim of the article is to try to interpret the phenomenon of human sacrifices in the Western Slavic region, taking into account archaeological sources, historical source materials and human sacrifices in the view of the French researcher Rene Girard. The research includes the area of Poland and the Polabia region. The historical and archaeological materials used in the article, date back to the 7<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries. The article focuses on the need to undertake the interdisciplinary research including various humanities and social studies. Only such complex perspective gives an opportunity to interpret the rituals of human sacrifices.

The first part of the article relies on historical sources. It discusses reports from early medieval historical source materials, mainly German and also Polish chroniclers, which mention human sacrifices to Western Slavs. The analysis is also completed with Arab and Byzantine relations regarding ritual violence among the Eastern Slavs and the Sclaveni. The next part discusses the research of R. Girard, who, based on ethnological and mythological materials of various cultures, tried to investigate the issue of violence in the sacred zone. Some of his ideas can be used in an attempt to interpret the early medieval practices of human sacrifices.

The main part of the article focuses on the discussion of archaeological sources, i.e., sites where materials interpreted as residue of ritual practices related to human sacrifice have been identified. They consist of atypical burials, including the burials of newborns placed outside the burial sphere and combined with the figure of the poroniec/klobuk from Slavic mythology, double burials that can be an evidence to sacrifice slaves to accompany their owners in the afterlife. Apart from that, the foundation sacrifice of a human skull under the embankments of the stronghold is also highlighted, as well as the sacrificial sites in which the finds from various archaeological sites in Poland and Ger-



many were discussed. Human remains, such as individual bones, including skulls, or whole bones were found on this sites likewise skeletons deposited in places interpreted as related to the sphere of the sacred and being evidence of ritual sacrificial practices. A separate example is the alleged sacrifice in Plock, which turned out to be manipulated by its researcher.

The very phenomenon of human sacrifice is difficult to interpret, despite the fact that written sources testify such practices since ancient times. The method adopted in the work consists not only of complementing written and archaeological sources, but more of their mutual verification. This should be given a special attention as it is often difficult to distinguish between sacrifice, ritual murder and murder or a punishment imposed by law. The interdisciplinary research is the only possibility to achieve the results in the attempts to interpret such phenomena, using the achievements of the humanities, social and natural sciences.

