DOI: 10.14746/sh.2015.21.4.005

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXI (2015/4)
s. 73-90

Joanna Wałkowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Podmiotowość zwierząt w rytuałach wczesnośredniowiecznych — próba reinterpretacji statusu zwierząt w kulturze przedchrześcijańskich Słowian

W niniejszej pracy zaproponuję reinterpretację dotychczasowego ujęcia statusu zwierząt w światopoglądzie społeczeństw wczesnośredniowiecznych, opierając się głównie na koncepcji kultury synkretycznej, która wypracowana została na gruncie społeczno-regulacyjnej teorii kultury oraz na koncepcjach współczesnej ekofilozofii. Ze względu na charakter źródeł, zakres pracy ogranicza się do okresu od X po ok. poł. XIII w. (z nawiązaniami do okresu późnego średniowiecza), pod względem przestrzennym natomiast dotyczy przede wszystkim terenu ziem polskich, przedstawionych na tle innych obszarów, m.in. Słowiańszczyzny Połabskiej i Wschodniej. Jednakże wzmiankowani w tytule „Słowianie" stanowić mają jedynie przykład reprezentanta pewnego typu kultury, której zasadnicze cechy były podzielane także przez inne społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej w omawianym okresie (przede wszystkim wyznające jeszcze pogaństwo, jak Bałtowie czy Skandynawowie), charakteryzujące się pewnym archaicznym sposobem myślenia, który postaram się tu częściowo zaprezentować.

Dotarcie w badaniach historycznych, a w szczególności archeologicznych, do mentalności przeszłych społeczeństw jest oczywiście zadaniem niezwykle trudnym, można by wręcz stwierdzić, że niemożliwym do osiągnięcia. Jednak za określonymi praktykami i wytworami materialnymi stoi pewna rzeczywistość kulturowa, tworzona przede wszystkim poprzez określony światopogląd. Dlatego tak kuszące są próby wyjaśnienia tej przeszłej rzeczywistości i przełożenia na język naszej kultury, mimo iż taka translacja nie jest do końca możliwa. Można zatem stwierdzić, że konstrukty narracyjne na temat dawnych społeczności, w tym podzielanego przez nich sposobu myślenia i konceptualizacji świata, stanowią tworzenie pewnego fantazmatu, pojmowanego jako wytwór wyobraźni badacza, który jednak odnosi się do

pewnych elementów rzeczywistości[1]. Rzeczywistość tę stanowi nasza własna kultura, w której zawierają się również ukształtowane do tej pory przekonania i wyobrażenia o kulturach przeszłych. Zatem nie jest możliwe dowolne konstruowanie dyskursu o przeszłości, lecz musi on być zakorzeniony w owej dotychczasowej „wiedzy". Konstrukt taki daje nam jednak poczucie wyjaśnialności przeszłości, do której nie mamy już przecież dostępu. „Fantazmat jest więc próbą oswojenia tego, co zakazane, umożliwia przekroczenie pewnego tabu kulturowego..."[2], tak samo narracje o minionej rzeczywistości są próbą jej oswojenia, przełożenia na nasz współczesny język[3].

Problematyka roli zwierząt w rytuałach wczesnośredniowiecznych Słowian poruszana była szeroko przez badaczy, archeologów i historyków, w ramach studiów nad wierzeniami tego ludu. Dyskurs ten jest jednak zakorzeniony w antropocentrycznej wizji świata, w świetle której zwierzęta są bytami podporządkowanymi człowiekowi. Jest to podejście, które zakłada

[1] Por. *Wstęp* w niniejszym tomie.

[2] A. Głowacki, *Choroba — fantazmat w XIX-wiecznej kulturze chłopskiej*, „Czasopismo Naukowe „Kultura i Historia", http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1867, dostęp: 15.09.2014.

[3] Studia nad przeszłą kulturą stanowią zetknięcie się z i n n y m , wprawdzie nie w takim aspekcie, jak ma to miejsce w przypadku badań antropologicznych, ze względu na to, iż w przypadku badań historycznych nie mamy możliwości bezpośredniej konfrontacji z przedstawicielem odmiennej kultury. Jednak, przyjmując założenie o odmienności kulturowej ludzi żyjących w przeszłości od nas jako reprezentantów współczesnej cywilizacji, można uznać, iż dochodzi tu do pewnego zetknięcia się różnych kultur, posługujących się innymi kategoriami. W niniejszej pracy przyjmuję dwa podstawowe założenia: (1) założenie: należy starać się zrozumieć owe kultury przez perspektywę kategorii, odmiennych od naszych, a mogących być udziałem owych kultur; (2) założenie: ponieważ poznanie owych kategorii jest możliwe tylko poprzez naszą interpretację, która opiera się na naszych przekonaniach i wyobrażeniach o przeszłości, nie może ona rościć sobie prawa do bycia uznaną za twierdzenie obiektywne; zatem uznaję za równie uprawnione także inne sposoby interpretacji. Oba te założenia oparte są na podejściu, które można by określić jako bliższe relatywizmowi aniżeli etnocentryzmowi. Z kolei etnocentryzm, w „odświeżonym" wydaniu zaproponowanym przez Richarda Rorty'ego, zakłada, iż mimo nieistnienia żadnych uniwersalnych kryteriów, które pozwoliłyby na wskazanie jakichś wartości czy poglądów lepszych od innych, jako najlepsze rozwiązanie należy przyjąć zachodni światopogląd liberalny, gdyż jest on najbardziej otwarty. Tym samym postuluje on pozostanie przy jednej perspektywie, przy jednoczesnym tolerowaniu innych poglądów, ale także próbie ich przekonania do swoich racji. Uważa on, iż nie jesteśmy w stanie wyjść poza nasze własne kategorie, a wręcz nie powinniśmy tego robić (W. J. Burszta, *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, [w:] Między pragmatyzmem a postmodernizmem: wokół filozofii Richarda Rorty'ego, red. A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 189-205). Na pytanie o możliwość przekładalności kategorii kulturowych Rorty odpowiada, iż „teoretycznie porównywanie opisów rzeczywistości dokonywanych z punktu widzenia różnych kultur jest możliwe, ale porównywanie ich jest »nieopłacalnie kłopotliwe«" (cyt. za: H. Mamzer, *Wielokulturowość — czy wyzwolenie z więzów etnocentryzmu?*, „Przegląd Bydgoski" 2001, t. 12, s. 7).

istnienie wyraźnej dychotomii między kulturą a naturą oraz — co za tym idzie — między ludźmi a zwierzętami, a zarazem dominacji pierwszego członu z tych par pojęciowych w świecie. Światopogląd ten zarazem narzucany jest badanym przez archeologa lub historyka przeszłym społeczeństwom. Zwierzęta, obecne w kulturze ludzkiej w kontekstach — umownie określając — czy to „typowo" konsumpcyjnych (gospodarczych), czy obrzędowych, zawsze ujmowane są w charakterze raczej narzędzi, przedmiotów, aniżeli podmiotów działań. Ich znaczenie w kulturze zredukowane jest jedynie do roli, jaką odgrywały w realizacji ludzkich celów. W polskiej literaturze archeologicznej np. uwidacznia się to poprzez użycie określonego języka: spotykane są wyrażenia takie jak: „używanie", „posługiwanie się", „stosowanie"[4], w odniesieniu do obrzędu składania ofiary natomiast często mowa jest o tzw. zabiegu magicznym[5] — obrzędy te są zatem postrzegane jako czynności, w której człowiek — jako jej podmiot — używa określonych narzędzi, które mają mu posłużyć do realizacji jego celów (w omawianych przypadkach są nimi zwierzęta).

Kolejnym elementem, który wiąże się z powyższym światopoglądem, jest założenie o odwieczności dychotomii pojęć *sacrum* i *profanum* oraz zachodzeniu relacji symbolizowania we wszystkich ludzkich kulturach. Szczególna rola zwierząt w obrzędowości wczesnośredniowiecznych Słowian ujmowana jest zatem w kontekście wyraźnie wyodrębnionej sfery światopoglądowej, co przejawia się tym, iż np. z określonymi zwierzętami miały się wiązać niezależne od nich pojęcia mityczno-symboliczne, które nadawały im szczególny status[6]. Bardzo często w tego typu rozważaniach, przede wszystkim w pracach archeologów, obecne są odniesienia do fenomenologii religii, najczęściej eliadowskiej szkoły morfologii świętości. Znamienne jest to, iż Mircea Eliade za główne zadanie religioznawcy uważał śledzenie wszelkich przejawów *sacrum* w religiach świata i poszukiwanie tego, co jest wspólne dla wszystkich systemów wierzeniowych. Zakładał więc, że wszelkie formy religii na świecie dają się sprowadzić do pewnych wspólnych mianowników. Niebagatelną rolę w tej koncepcji odgrywa opozycja *sacrum* i *profanum*, uważana za wyróżnik myślenia religijnego. Wspólny dla wszystkich religii ma być zatem podział na rzeczy i zjawiska „święte" oraz „zwykłe", przy czym zasadniczą cechą *sacrum*, w świetle poglądów Eliadego, jest to, że może objawiać się w najróżniejszy sposób i w najróżniejszych formach, w zależności do kultury. „Jakiś przedmiot staje się przedmiotem sakralnym o tyle, o ile wciela (tzn. objawia) c o ś

[4] Np.: M. Brzostowicz, *Gród przedpiastowski w Spławiu-Wodzisku*, SNAP, Poznań — Września 2003, s. 24; W. Chudziak, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, s. 109.

[5] Np.: A. Łukaszyk, *Wierzchowce Bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandynawów*, Triglav, Szczecin 2012, s. 12.

[6] W. Chudziak, *op. cit.*, s. 55-56.

i n n e g o , coś różnego od siebie”[7]. Zachodzi tu zatem wyraźna relacja symbolizowania, opierająca się na oddzieleniu rzeczy i pojęcia.

Jako przykład takiego wyjaśniania podać można interpretację obrzędu składania wedyjskiej ofiary z konia, tzw. *aświamedhy*, praktykowanej przez Indoarjów w III–II tys. p.n.e. Działanie to miało „symbolizować odtworzenie aktu stworzenia Kosmosu, odnowienie sił życiowych i cyklu wegetacyjnego”[8]. Istotnym elementem było tu zatem odwołanie się do określonego systemu pojęciowego i mitologicznego, podzielanego przez daną grupę. Rola konia ma być tu pojmowana czysto symbolicznie. Archeolodzy, korzystając z dorobku fenomenologii religii, bardzo często sięgają też po interpretacje, w których o znaczeniu całego obrzędu wnioskuje się poprzez odniesienie się do pewnej ogólnej symboliki, związanej z określonym zwierzęciem, biorącym udział w obrzędzie. Zwierzę jest tu zaledwie jednym z elementów-symboli, używanych przez człowieka, ponadto stosuje się tu nieuzasadnione założenie o powszechnie podzielanym przez wszystkie kultury znaczeniu symbolicznym, przypisywanym danym gatunkom zwierząt[9].

Aby zaproponować odmienną perspektywę, przedstawione zostaną na początku ogólne twierdzenia teoretyczne, odnoszące się do typów waloryzacji światopoglądowej, które wyróżnione zostały przez Annę Pałubicką. Pierwszym jest typ charakterystyczny dla kultury nowożytno-europejskiej: w tym typie waloryzacji wyodrębnione są wyraźnie trzy sfery kultury, które określić można jako: praktyczną, komunikacyjną i światopoglądową, przy czym dwie ostatnie tworzą dziedzinę symboliczną. Z kolei w myśleniu religijnym mamy do czynienia z „przemieszaniem” dwóch sfer — z nowożytnego punktu widzenia — praktycznej oraz komunikacyjnej. Wyodrębniona sfera światopoglądowa reguluje czynności praktyczno-komunikacyjne; komunikacja językowa istnieje, ale jest regulowana przez ten sam system społecznie akceptowanych przekonań, co dziedzina techniczno-użytkowa. Czynności komunikacyjne są zarazem czynnościami technicznymi — oznacza to, że sensy komunikacyjne nie ukonstytuowały się jeszcze jako odrębne wartości.

Innym typem waloryzacji światopoglądowej jest kultura magiczna. Charakteryzuje ją jednosferowość, w tym przypadku więc nie wyróżnia się żadnych dziedzin kultury — można innymi słowy powiedzieć, posługując się perspektywą naszej waloryzacji światopoglądowej, iż sfery kultury są przemieszane. Mamy zatem do czynienia z kulturą synkretyczną. Najwłaściwsze byłoby zasadniczo sformułowanie, iż nie wyodrębnia on żadnej relacji waloryzowania. Nie występuje tutaj rozdzielenie normatywno-dyrektywalne,

[7] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Opus, Łódź 1993, s. 19.

[8] A. Łukaszyk, *op. cit*., s. 24-25.

[9] W. Szafrański, *Pradzieje religii w Polsce*, Iskry, Warszawa 1979, s. 369-370.

a więc w magii myśl jest sprzęgnięta z działaniem[10]. Magia, w ten sposób postrzegana, może stanowić zarówno jednolity typ kultury bądź też występować w różnych układach społecznych i kulturowych[11]. W waloryzacji religijnej, np. nie zanika ona, lecz jest usytuowana w pozycji zdegradowanej w stosunku do doktryny religijnej[12].

Najstarszym typem regulacji kultury pierwotnej jest natomiast magia synkretyczna. Jej cechą było jeszcze-nie-„odwiązanie"-wartości od jej rzeczowego korelatu (z każdym działaniem i przedmiotem związana była wartość, którą człowiek uczestniczący w tej kulturze widział inherentnie do tego materialnego korelatu). Ma to być tzw. przedautonomiczny symbol, który funkcjonował w kulturze, zanim wyodrębniły się dziedziny *sacrum* i *profanum*, ducha i materii — są to bowiem podziały religijne lub filozoficzne, nie zaś magiczne. Początku symbolu można więc doszukiwać się dopiero w procesie kształtowania się świata wartości (waloryzacji religijnej). Zdaniem Andrzeja Piotra Kowalskiego:

> [...] relacja symbolizowania zachodzi wtedy, gdy związek rzeczy i jej przedstawienia można ustalić dedukcyjnie poprzez odwołanie się do reguł ogólnych. [...] Symbol zawsze urzeczywistnia intersubiektywnie dekretowany zakres sensu; nie ustanawia go magicznie w ramach jednostkowego zdarzenia.[13]

Istotne dla niniejszych rozważań są także tezy współczesnych ekofilozofów, odnoszące się do konstytuowanego kulturowo pojmowania przez człowieka relacji między nim a światem przyrody, w tym zwierzętami. W świetle tych koncepcji właściwe naszej kulturze postrzeganie relacji człowiek-zwierzę kształtowało się w toku długotrwałej ewolucji. Wyróżnianych jest kilka etapów tego procesu, które wiążą się z określonymi uwarunkowaniami społeczno-ekologicznymi, np. stopniem zależności człowieka od środowiska, jak również intensywnością wykorzystywania i przekształcania tegoż środowiska przez człowieka w danym momencie historycznym. Według Jacka Lejmana, pierwsze stadium, gdy gatunek ludzki wyłania się z pnia naczelnych, określane przez niego jako „przedmitologiczne", charakteryzowało panujące wówczas pragmatyczne podejście do zwierząt. Były one zatem traktowane jako wrogowie (bądź jako rywale człowieka, bądź drapieżniki, stanowiące dla niego zagrożenie) lub pożywienie, ewentualnie mogły być po prostu obojętne dla człowieka. Generalnie nie wyróżniał on siebie spośród innych istot żywych.

[10] A. Pałubicka, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne" 1985, t. 24, s. 51-75.

[11] M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 23-26.

[12] *Ibidem*, s. 55-56.

[13] A. P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014, s. 170-182.

„Jego r o z u m i e n i e statusu zwierząt ograniczało się do praktycznego nakazu przeżycia”[14].

W następnym stadium, określanym jako mitologiczne, człowiek nadal nie widzi bariery jakościowej między światem zwierząt a nim samym. Nie pojawia się więc jeszcze idea panowania nad światem przyrody, zwierzęta natomiast odgrywają znaczącą rolę w kulturze: według J. Lejmana, ich szczególny status przejawia się m.in. w ceremoniach ofiarnych, ponieważ ofiara musiała być wartościowa. Jako przykład mitologicznego statusu zwierząt podaje on totemizm, w którym grupa ludzka wywodzona jest od zwierzęcego przodka. Zwierzęta traktowane są zatem jako równe człowiekowi, ich status ujmowany jest więc w sposób podmiotowy, nie zaś przedmiotowy. Stopniowo, wraz z rozwojem technologicznym, zaczyna następować oddzielenie się w umyśle człowieka świata ludzkiego i zwierzęcego[15].

Momentem przełomowym w kształtowaniu się nowożytnego sposobu rozumienia relacji człowiek-zwierzę był etap przechodzenia do gospodarki rolniczej, a więc opartej na wykorzystywaniu udomowionych już zwierząt. Wówczas formuje się tzw. religijny status zwierząt. Może on znacznie różnić się w zależności od religii (w religiach ideacyjnych, takich jak np. chrześcijaństwo, zwierzęta traktowane są jako byty podporządkowane człowiekowi, podczas gdy w wierzeniach typu sensualistycznego, takich jak buddyzm, stawiane są one na pozycji bliższej równorzędności z człowiekiem), jednak ich wspólną cechą jest bardziej wyraźne niż w okresach poprzednich, oddzielenie człowieka od przyrody i tzw. zwrot antropocentryczny, powodujący, iż to człowiek i jego potrzeby są w doktrynie religijnej główną kategorią. Według Jacka Lejmana, istnieje także etap przejściowy między dwoma powyższymi. Jest to okres, w którym człowiek przechodzi od idei jedności ze zwierzętami do idei panowania nad nimi. To tzw. stadium mitologiczno-religijne, w którym również występuje kult niektórych, określonych w danej kulturze zwierząt, jednak człowiek zaczyna już odróżniać siebie od innych istot żywych i stopniowo pojawia się idea panowania nad światem przyrody[16].

Charakterystyczne dla czasów nowożytnych myślenie o zwierzętach ukształtowało się pod wpływem filozofii okresu odrodzenia. W tym światopoglądzie uznaje się, iż miejsce zajmowane przez zwierzęta w hierarchii bytów jest niższe od tego, które zajmuje człowiek. Kartezjusz jeszcze silniej ugruntował ten sposób myślenia, tworząc z niego koherentny system filozoficzny poprzez wyznaczenie wyraźnej linii demarkacyjnej między ludźmi a zwierzętami.

[14] J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek — zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 23-24.

[15] *Ibidem*, s. 26-33.

[16] *Ibidem*, s. 27-34.

Uznawał bowiem, iż człowiek jest bytem jakościowo różnym od pozostałych istot żywych. Zwierzęta postrzegał jako bezrozumne byty, „cielesne mechanizmy", a zatem z gruntu gorsze od ludzi. Niektórzy filozofowie nowożytni proponowali wprawdzie zmianę tego spojrzenia: uznawali np., że zwierzęta są zdolne odczuwać cierpienie, czy przyjemność, jednak nie zmienia to w żaden sposób ich statusu[17].

Powyższy podział należy traktować oczywiście jako czysto umowny. Liczne przykłady z etnografii wskazują bowiem, iż w okresie, który w świetle powyższej koncepcji — należałoby umiejscowić już dawno po „zwrocie antropocentrycznym", w czasach bowiem późnonowożytnych (XIX–XX w.), w stosunkowo zamkniętej na wpływy zewnętrzne kulturze, jaką jest zazwyczaj kultura ludowa, występuje bardzo często postrzeganie zwierząt w sposób, który można odnieść do etapu mitologicznego. Warto wspomnieć np. o klasyfikacji istot żywych, występującej w folklorze środkowoeuropejskim, w tym słowiańskim, wzmiankowaną przez Kazimierza Moszyńskiego:

> [...] szereg ludów włącza, jak część Słowian, zwierzęta do jednej grupy z człowiekiem, a nawet z duchami, jednym słowem ze wszystkim, co żyje czy oddycha.[18]

W wierzeniach wielu kultur ludowych z obszarów Słowiańszczyzny wywodzono często pewne gatunki zwierząt od ludzkich przodków — taki rodowód miały mieć m.in. kukułka lub niedźwiedź[19]. Poza tym jeszcze w XX w. spotykano w wielu rejonach Polski podania mówiące o przemianie człowieka w zwierzę, a także transformacji duszy ludzkiej w postać zwierzęcą[20]. Pod postacią niektórych zwierząt występować mógł z kolei diabeł lub demon, a więc istota, przed którą odczuwano strach i respekt[21]. Zwierzęta same w sobie mogły być obdarzone niebezpiecznymi dla człowieka mocami[22]. W wierzeniach tych można dostrzec dwa sposoby traktowania zwierząt: pierwszy, jak można przypuszczać, bardziej archaiczny, sugeruje ich równorzędność z ludźmi, brak bariery między tymi istotami (przejawiające się m.in. w możliwościach transformacji jednego bytu w inny), drugi natomiast — to przypisywanie im nieczystych mocy, budzących respekt wśród ludzi, co sytuuje

[17] *Ibidem*, s. 58-62.

[18] K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 539.

[19] *Ibidem*, s. 543-544.

[20] W. Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Wydawnictwo „Eco", Międzychód 1993, s. 54-56, 126.

[21] W. Łysiak, *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzecza*, Wydawnictwo „Eco", Międzychód 1992, s. 27.

[22] A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. 1. *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Wydawnictwa Spółdzielcze, Warszawa 1985, s. 29.

je niekiedy na pozycji wyższej w stosunku do człowieka, ale jednocześnie zaznacza różnicę między nimi a ludźmi. Pierwszy typ można uznać za reminiscencję myślenia mitologicznego, natomiast drugi charakterystyczny jest już dla światopoglądu religijnego.

Jacek Lejman nie rozważa w swojej koncepcji problematyki magii oraz ujmowania statusu zwierząt z perspektywy myślenia magicznego. Można jednak odnaleźć pewne cechy takiego postrzegania świata w formułowanym przez niego etapie mitologicznym: cechą myślenia mitologicznego ma być bowiem brak wydzielonej sfery praktycznej i teoretycznej;

> [...] oba porządki są ze sobą ściśle splecione w jeden system zależności. Innymi słowy, w opisywanym okresie, jak chyba nigdy wcześniej ani później, to, jak traktuje się zwierzęta i to, co się o nich sądzi, wzajemnie z siebie wynika.[23]

Powołuje się na interpretacje sztuki naskalnej, w której następować miało utożsamienie obrazu z żywą postacią. Zatem tę formę światopoglądu uznać można za charakterystyczną dla typu kultury, w której nie uformowała się jeszcze relacja symbolizowana i oddzielenie *sacrum* od *profanum*. Posługując się więc klasyfikacją stworzoną na gruncie socjoregulacyjnej koncepcji kultury, można stwierdzić, iż ten sposób ujmowania rzeczywistości mógł występować w kulturze typu magicznego.

Myślenie takie charakteryzowało ujmowanie pewnych zjawisk w kategoriach metamorfozy. Zagadnienie to omawia szeroko Andrzej P. Kowalski. Aby wyjaśnić pojęcie metamorfozy, należy wyjść do myślenia symbolicznego, którego istotną cechą jest operowanie metaforą. Według A.P. Kowalskiego natomiast owo metaforyczne użycie wyrażeń językowych mogło być poprzedzone użyciem wyrażeń z nastawieniem na tworzenie porównań, a to z kolei — użyciem wyrażeń z nastawieniem na metamorfozę. Opisywane rozróżnienia widoczne mogą być na gruncie językowym w używanych formach komparatywów: np. sformułowanie „A jest jak B" zakłada wyższy stopień wzajemnej identyfikacji porównywanych obiektów, aniżeli np. „A jest niczym B", „A jest niemal B". Im tendencja do wzajemnej identyfikacji jest słabsza, tym bardziej porównanie nabiera charakteru metafory. Z kolei określenia narzędnikowe wskazywać mają na bardziej fundamentalną identyfikację — identyfikacja taka nie jest już wówczas porównaniem, lecz metamorfozą[24]. Cechą charakterystyczną dla myślenia w kategoriach metamorfozy jest odwołanie do niezapośredniczonego przeświadczenia identyfikacji. Nie jest ona więc, zdaniem Kowalskiego, wyrazem świadomości podmiotu pozwalającej uprzytom-

[23] J. Lejman, *op. cit*., s. 26.

[24] A. P. Kowalski, *op. cit*., s. 174-178.

nić mu fakt, że podlega on transformacji. Według poglądów wspomnianego badacza:

> Metamorfoza sprawia, że człowiek pierwotny zawsze j e s t kimś, w każdej chwili j e s t tym, z kim lub z czym akurat się utożsamia. [...] Jakkolwiek dane „stadium" metamorficzne, doraźne utożsamienie, np. ze zwierzęciem, z rzeczą, może być identyfikacją z naszego punktu widzenia przebiegającą płynnie, czasowo limitowaną, to jednak jej sens nie musi być uzależniony od tego, czy mieści się ono w przewidzianym [...] czasie rytualnym.

Bardzo ważną kwestią jest fakt, iż „nasza kultura operuje stabilnymi kryteriami tożsamości, np. osoby [a także człowieka], a zmianę ujmuje w kategoriach procesu przeobrażania się"[25]. Wskazuje to jednocześnie na brak ukonstytuowanej granicy między bytami ludzkimi a nie-ludzkimi, przynajmniej takiej, w jakim sensie jest ona pojmowana we współczesnej kulturze zachodniej (euroamerykańskiej).

Na podstawie powyższych koncepcji można postawić hipotezę, iż w kulturze wczesnośredniowiecznej, w której dużą rolę odgrywało jeszcze myślenie magiczne, możemy mieć do czynienia z takimi metamorfozami i z tej perspektywy analizować można obrzędy z udziałem bytów nie-ludzkich. Skupię się tu na zwierzętach, ponieważ w odniesieniu do nich mamy najwięcej informacji, które pozwalają nam na podjęcie takiej interpretacji. Dokonam tu analizy kilku przykładów dotyczących wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej oraz Wschodniej, na podstawie których można wnioskować o funkcjonowaniu myślenia magicznego i ujmowania relacji człowiek — zwierzę.

W kulturze Słowian okresu wczesnego średniowiecza zwierzęta odgrywały szczególną rolę w obrzędach religijnych i magicznych. Najbardziej klasycznym przykładem są oczywiście święte konie, czczone w świątyniach Słowian połabskich (X–XII w.) jako zwierzęta poświęcone naczelnym bogom plemiennym. Koń miał być własnością bóstwa, jednocześnie w relacji do przeciętnego człowieka sytuowany był na wyższej od niego pozycji. Świadczą o tym opisy kronikarzy wczesnośredniowiecznych, Thietmara, Saksona Grammatyka czy autorów żywotów św. Ottona bamberskiego, relacjonujących obrzędy w świątyniach w Radogoszczy, Arkonie oraz w Szczecinie. Według Thietmara, podczas odprawiania obrzędu wróżby z chodu konia w Radogoszczy, kapłani:

> [...] wbiwszy w ziemię na krzyż dwa groty od włóczni, przeprowadzają przez nie z gestami pokory konia, którego uważają za coś największego i czczą

[25] *Ibidem*, s. 186.

> jako świętość. Rzuciwszy następnie losy, [...] podejmują na nowo wróżbę przez to niejako boskie zwierzę.[26]

Jeśli z obu wróżb wypadł jednakowy znak, podejmowano wyprawę zbrojną na obce ziemie, w przeciwnym wypadku — rezygnowano. Z takim samym respektem traktowali świętego konia w świątyni Trzygłowa Szczecinianie:

> [...] mieli konia nadzwyczajnej wielkości, tłustego, czarnej maści i bardzo dzikiego; przez cały rok był on wolny od zajęć, a w takiej był świętości, że żaden nie był godny na nim jeździć.[27]

Powyższe przykłady wskazują na kult, jakim otaczano określone zwierzęta (w tym wypadku konie), były one jednak podporządkowane antropomorficznym bóstwom, a obrzędy z ich udziałem miały na celu przede wszystkim realizację zamierzeń ludzkich. Można więc, posługując się klasyfikacją J. Lejmana, uznać, że mamy tu do czynienia z religijnym, bądź jeszcze mitologiczno-religijnym statusem zwierząt.

Nieco inny obraz wyłania się z analizy niewiele późniejszych źródeł pisanych dotyczących wczesnośredniowiecznej kultury ludowej na ziemiach polskich. Można odwołać się tu do literatury antysuperstycyjnej. Przykładem takiego dzieła jest „Katalog magii" Rudolfa z Rud Raciborskich, pochodzący z XIII w. Autor był mnichem w klasztorze cysterskim w Rudach Raciborskich na Śląsku. „Katalog magii" jest fragmentem penitencjału *Podręcznik spowiedzi świętej*. Opiera się on na wcześniejszych traktatach spowiedniczych, w szczególności na „Dekrecie" Burcharda z Wormacji, pod względem wizji sakramentu pokuty oraz stosowania tych samych określeń bóstw i demonów. Zawiera też wiele elementów kanonicznych dla literatury antysuperstycyjnej (np. wróżby, ofiary dla demonów i kult księżyca). Jednakże występują tu także opisy idiograficzne, których nie da się odnieść do żadnych wcześniejszych źródeł. Skłania to do wniosku, iż Rudolf odwołuje się do rzeczywistości śląskiej kultury ludowej, z którą sam się zetknął[28]. Częstym elementem tych praktyk jest przyroda nieożywiona, a także rośliny czy zwierzęta. Interesujące dla niniejszych rozważań są opisy obrzędów, związanych z narodzeniem dziecka — jednym z nich jest obchodzenie z noworodkiem dookoła ogniska, połączone ze wypowiadaniem słów, które wyrażają utożsamianie dziecka z określonymi zwierzętami:

---

[26] Thietmar, *Kronika Thietmara biskupa merseburskiego*, przeł. i wyd. M. Z. Jedlicki, Instytut Zachodni, Poznań 1953, ks. VI, rozdz. 24,

[27] Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, ks. II, rozdz. 33 (cyt. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 226).

[28] M. Olszewski, Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach" Stanisława ze Skarbimierza, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 47-48.

> Chodzą z dzieckiem dookoła ogniska, podczas gdy inna idzie z tyłu i pyta: co niesiesz? A odpowiada głupia: rysia, wilka i śpiącego zająca. (rozdz. VIII, p. 2)[29]

Okrążanie ogniska łączyć można z jego funkcją oczyszczającą, bowiem dziecko tuż po porodzie, podobnie jak i matka, wymaga tego typu rytuałów. W słowiańskiej kulturze ludowej z XIX i początków XX w. często pojawia się motyw ognia w kontekście obrzędów związanych z nowo narodzonym dzieckiem. Na przykład w dawnym powiecie zwiahelskim (na Wołyniu) kobieta, która szła z niemowlęciem do chrztu musiała przejść przez ogień i nóż, „żeby dziecka zły duch nie urzekł"[30]. Poprzez kontakt z ogniskiem domowym dziecko zostawało również przyjmowane obrzędowo do wspólnoty rodzinnej[31]. Wyłaniają się zatem trzy możliwości interpretacji wspomnianego obrzędu: oczyszczenie, włączenie do wspólnoty lub ochrona przed złymi mocami. Jeśli chodzi o rolę zwierząt w tym rytuale, możliwa jest interpretacja jej jako świadomego utożsamienia dziecka z tymi zwierzętami, które miało na celu przeniesienie ich przymiotów na noworodka. Podobne w swej wymowie są zwyczaje znane z dziewiętnastowiecznej etnografii: np. w Serbii, gdzie po narodzinach chłopca, najstarsza kobieta w rodzinie wołała: „Całemu światu do wiadomości, a dziecku na zdrowie: Wilczyca porodziła wilka!"[32].

Z kolei fragment z rozdz. X, p. 46 „Katalogu magii", również odnoszący się do zwyczajów związanych z narodzeniem dziecka, mówi o tym, iż:

> W niedzielę po urodzeniu sadzają dziecko na krowę, naśladując przy tym głos kukułki.[33]

Według Edwarda Karwota obyczaj ten był zwykłą „rodzinną zabawą"[34]. Zapewne jednak miał on głębsze znaczenie, prawdopodobnie związane z włączeniem dziecka do wspólnoty bądź też z odciągnięciem od niego sił nieczystych. Kukułka w słowiańskiej kulturze ludowej jest jednym z ptaków, w które wciela się dusza ludzka po śmierci. Jej związek ze śmiercią uwidacznia się także w przekonaniu, iż kukułka wywodzi się od człowieka, który kiedyś opłakiwał bliską osobę. Wierzenie to występowało w XIX w. na ziemiach polskich, u Serbów, Chorwatów, na Bałkanach i na Rusi, a zatem związane jest ze Sło-

[29] Za: E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa: źródło etnograficzne XIII wieku*, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 20.

[30] J. S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1916, s. 72.

[31] *Ibidem*, s. 98-99; E. Karwot, *op. cit*., s. 90.

[32] L. P. Słupecki, *Wilkołactwo*, Iskry, Warszawa 1987, s. 34.

[33] Za: E. Karwot, *op. cit*., s. 28.

[34] *Ibidem*, s. 87, 147.

wiańszczyzną[35]. Można więc przypuszczać, że wywodzi się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich. W związku z tym nasuwa się tu możliwość interpretacji wyżej wspomnianego obrzędu jako aktu mającego na celu zmylenie wrogich demonów, zagrażających dzieciom. Być może celem było oszukanie ich co do śmierci dziecka, aby odwrócić od niego ich uwagę. Jednakże rola krowy w tym obrzędzie pozostaje trudna do wyjaśnienia. Interpretacja taka umożliwia rozpatrywanie aktu naśladowania głosu kukułki jako chwilowej, magicznej identyfikacji naśladowcy z tym zwierzęciem.

Warto wspomnieć, iż w późnośredniowiecznej literaturze antysuperstycyjnej również występują liczne wzmianki dotyczące zwyczajów związanych ze zwierzętami. Są to jednak najczęściej motywy, pojawiające się w całej Europie — takie jak np. przekonanie o wieszczym charakterze niektórych zwierząt, czy zakaz wymawiania nazw mogących zwierząt dzikich, stanowić zagrożenie dla człowieka i jego gospodarstwa (zwłaszcza wilków)[36]. Uwidacznia się tu nieco inne podejście do zwierząt, które są traktowane bardziej przedmiotowo, wyraźniejsze jest oddzielenie sfer natury (do której należą zwierzęta dzikie) i kultury (zwierzęta gospodarskie). Istotne jednak jest to, iż średniowieczni autorzy kazań mieli największą styczność z kulturą miejską i ludnością zamieszkującą w pobliżu ośrodków miejskich, gdzie szybciej przenikały wpływy z zachodniej kultury, tym samym prawdopodobnie mentalność ulegała przemianom w sposób nieco bardziej dynamiczny, aniżeli na terenach oddalonych od centralnych ośrodków miejskich.

Interesujące z perspektywy niniejszych rozważań informacje mogą także wnieść źródła ruskie z okresu wczesnego średniowiecza. Utworem, któremu warto poświęcić w tym miejscu nieco uwagi jest staroruski poemat z końca XII w., znany jako *Słowo o wyprawie Igora*. Opisuje on wyprawę księcia Igora Światosławowicza na Połowców, która miała miejsce w 1185 r.[37] W kontekście tych wydarzeń wielokrotnie przywoływane są zwierzęta. Warto zwrócić uwagę na fragment, który bardzo często odczytywany jest przez badaczy w oderwaniu od kontekstu całego utworu, co prowadzi do nieuzasadnionych wniosków:

> Sądy sądził, rządy rządził Wsiesław książę.
> A po nocy szarym wilkiem ganiał.
> Nocą biegł od Kijowa i dążył
> Przed kurami do Tmutorokania
> I wielkiemu Chorsowi

[35] K. Moszyński, *op. cit*., s. 543-552.

[36] M. Olszewski, *op. cit*., s. 158-187.

[37] A. Obrębska-Jabłońska, *Słowo o wyprawie Igora*, PIW, Warszawa 1954, s. 14.

Drogę wilkiem przesłania (*рыскаше*)[38]

We fragmencie tym sformułowanie „szarym wilkiem ganiał" wraz ze wzmianką o Chorsie stworzyło klimat do interpretacji tej sytuacji jako przemiany Wsiesława w wilkołaka, co miało by wiązać się z działaniem księżyca[39]. Jednak takie same wyrażenia narzędnikowe, utożsamiające najróżniejszych ludzkich bohaterów poematu ze zwierzętami, występują niemal na każdym kroku w *Słowie o wyprawie Igora*, nie wyróżniając sytuacji jakiejś niezwykłej przemiany. Można tu podać przykład określenia poety Bojana: „po ziemi ganiał wilkiem szarym, szybował orłem siwym w niebie"[40]. Jest to wyrażenie narzędnikowe, niekomparatywne (nie używa partykuły „jak"); innym przykładem jest wyrażenie „kukułką frunę ku Donowi"[41] (błąd w tłum. — w oryginale występuje Dunaj)[42]. Znajdujemy jednak również komparatywy, np. w zwrocie: „wysoko wzlatujecie, jak sokół rozjątrzony"[43], są one jednak nieco rzadsze. W dziele tym przeważają zatem wyrażenia, które — idąc tropem A. P. Kowalskiego — można określić jako metamorfozy, funkcjonujące wprawdzie równolegle z porównaniami, które charakteryzują się jednakże dość bliskim stopniem identyfikacji porównywanych podmiotów.

Na podstawie tej analizy możemy wnioskować, iż w okresie wczesnego średniowiecza (a być może też późniejszym) istniał jeszcze — obok głównego nurtu myślenia religijnego, jaki wnosiło chrześcijaństwo, a który wcześniej już prawdopodobnie zaistniał w wierzeniach pogańskich — magiczny typ waloryzacji światopoglądowej. Przykłady powyższe pozwalają wnioskować, iż obecne było myślenie w kategoriach metamorfozy, w którym szczególnie częstym jej podmiotem były zwierzęta. Nie jest to jednak taka transformacja, której doszukują się badacze, chcący widzieć w księciu Wsiesławie wilkołaka — metamorfoza bowiem nie polegała na wyjściu z jakiejś zwykłej rzeczywistości/bytu i przejściu do rzeczywistości/bytu odmiennego, a zatem wkroczeniu do jakiejś sfery niezwykłej, po zmianie tożsamości — ma to być raczej

> [...] takie z d a r z e n i e w doświadczeniu człowieka [...], które nie wymaga od niego wyraźnego określenia tożsamości obecnej dla nas postaci [czło-

[38] Przeł. J. Tuwim (cyt. za: A. Obrębska-Jabłońska, *op. cit*., s. 167-168).

[39] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 138-139.

[40] Przeł. J. Tuwim (cyt. za: A. Obrębska-Jabłońska, *op. cit*., s. 157).

[41] Przeł. J. Tuwim (cyt. za: A. Obrębska-Jabłońska, *op. cit*., s. 168).

[42] A. Obrębska-Jabłońska, *op. cit*., s. 37-38 aneksu.

[43] Przeł. J. Tuwim (cyt. za: A. Obrębska-Jabłońska, *op. cit*., s. 166).

> wieka] [...], tak aby dzięki określeniu tej tożsamości odróżnić byt ukazujący się nam w postaci [zwierzęcia].[44]

Metamorfoza dokonywała się więc niejako „przy okazji" i jako czynność magiczna była działaniem *de facto* zwykłym, codziennym. Można zatem wnioskować na tej podstawie, iż w kulturze wczesnośredniowiecznej myślenie magiczne istniało i odgrywało niemałą rolę, mimo że symbol był również już ukonstytuowany. Byłyby to więc równolegle obok siebie egzystujące typy waloryzacji światopoglądowej.

Powyższe wnioski stwarzają pewne możliwości interpretacyjne także w stosunku do materiału archeologicznego: próba takiej interpretacji przedstawiona zostanie poniżej. Obiektem jej będą tzw. ofiary zakładzinowe z terenu ziem polskich okresu wczesnego średniowiecza. Jest to pojęcie, które w archeologii używane jest na określenie wszelkich szczątków organicznych (ludzkich, zwierzęcych czy roślinnych) oraz przedmiotów, które znalezione zostały pod jakąkolwiek konstrukcją (domu mieszkalnego, fortyfikacji grodów, obiektów o domniemanym przeznaczeniu kultowym, czy innych konstrukcji)[45].

„Zakładzina" — w świetle interpretacji badaczy — jest rodzajem ofiary, składanej pod powstającym budynkiem, która

> [...] miała na celu zapewnienie pomyślności użytkownikom i mieszkańcom oraz trwałości nowej budowli przez magiczne przekazanie jej życia jakiejś żywej istoty.[46]

Często również uważa się te znaleziska za pozostałości po obrzędach składania ofiary dla duchów opiekuńczych domostw[47].

Aby zdefiniować pojęcie ofiary „zakładzinowej", warto odwołać się do etnologii, z której termin ten został zaczerpnięty. Zjawisko składania ofiary pod dopiero co budowanym domostwem znane jest z kultury ludowej z różnych kultur europejskich, w tym oczywiście na terenie Słowiańszczyzny. Można odnieść je do czasów przedchrześcijańskich, ze względu na ciągłość kulturową, która może wpływać na przetrwanie niektórych tradycji kulturowych w podobnej formie, oraz fakt, iż ślady praktyk składania takiej ofiary znajdu-

[44] A. P. Kowalski, *op. cit*., s. 191-192.

[45] Z. Hilczer-Kurnatowska, *Zakładzina*, [w:] Słownik starożytności słowiańskich, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, t. 7, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 52-54; W. Chudziak, *Wyspa w Żółtym na Jeziorze Zarańskim — na pograniczu rzeczywistości i transcendencji*, „Studia nad dawną Polską", 2009, t. 2, s. 47-70.

[46] Z. Hilczer-Kurnatowska, *op. cit*., s. 52.

[47] W. Hołubowicz, *Opole w wiekach X–XII*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1956, s. 294-300; B. Lepówna, *Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII w.*, „Pomorania Antiqua", 1981, t. 10, s. 169-199.

jemy w odniesieniu do okresu wczesnego średniowiecza, jak i czasów jeszcze późniejszych (przypuszczalne ofiary zakładzinowe pochodzą nawet z wieku XVI w.)[48]. Istotną kwestią jest porównanie całościowego kontekstu, który występuje zarówno w odniesieniu do zwyczajów znanych z kultury ludowej, jak i z materiału archeologicznego.

Najbardziej powszechnym miejscem składania ofiary zakładzinowej, w świetle źródeł etnograficznych, był nowo powstający dom mieszkalny: motyw ten występuje w podaniach z rejonu niemal całej Słowiańszczyzny, opisywanych przez Jana Stanisława Bystronia[49]. Istnieją również legendy z obszaru całej Europy, zebrane pod koniec XIX w. przez niemieckiego etnografa, Paula Sartoriego, traktujące o składaniu ofiar zakładzinowych w wielu różnego typu budowlach, niekiedy opisujące zdarzenia dość nieprawdopodobne (jak np. ofiary z dzieci, rzekomo składane jeszcze w okresie nowożytnym pod budynkami użyteczności publicznej, a nawet kościołami)[50]. Nie należy zatem traktować ich jako wiarygodnego źródła o wydarzeniach, które faktycznie mogły mieć miejsce; jednakże świadczą one o przechowaniu — w formie zapewne już mocno przekształconej — pamięci o zwyczajach składania ofiar zakładzinowych pod budowlami, wywodzących się być może jeszcze z przedchrześcijańskiej przeszłości. Podążając więc raczej za informacjami przekazanymi przez J. S. Bystronia, można przypuszczać, iż ofiary zakładzinowe pierwotnie raczej mogły być związane z domostwami mieszkalnymi. W różnych częściach ziem polskich, na Rusi i Białorusi jeszcze w początkach XX w., panowało przekonanie, że podczas budowy domu ktoś musi ponieść śmierć. Najbardziej zagrożone było życie samego gospodarza, dlatego aby odwrócić od niego nieszczęście, zabijano i zakopywano w fundamentach jakieś zwierzę — często był to kot, pies, kogut (najlepiej czarnej maści) czy kura (a więc zwierzę gospodarskie). Miejscem najbardziej predestynowanym do złożenia takiej ofiary była belka przyciesiowa, inaczej zwana zakładzinową (stąd też pojęcie „ofiary zakładzinowej"). Odbywało się to zatem na początkowym etapie budowy domu. Jak pisał Jan S. Bystroń: „sumienni majstrowie zakładają [chatę] na głowę psa czy kota, ale muszą na coś założyć, gdyż inaczej czeka ich samych śmierć"[51].

W materiale archeologicznym również natrafiamy na liczne znaleziska ofiar zakładzinowych. Skoncentruję się tu na omówieniu znalezisk ofiar zwie-

[48] T. A. Kastek, A. Limisiewicz, R. Kruczek, *Domniemane ofiary zakładzinowe z terenu folwarku w Sobótce*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne", 2001, t. 43, s. 461-472.

[49] J. S. Bystroń, *Studya nad zwyczajami ludowymi*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozfoiczny, 1917, t. 35, s. 1-39.

[50] P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, „Zeitschrift für Ethnologie", 1898, t. 30, s. 1-54.

[51] J. S. Bystroń, *op. cit*., s. 8-11.

rzęcych, złożonych pod domostwami mieszkalnymi. Przykładem są odkrycia z grodziska w Gdańsku (stan. 1): tam w kilku domostwach znaleziono szczątki zwierzęce. W domu nr 54, znajdującym się na poziomie osadniczy nr 5, datowanym na 1 poł. XIII w., na belce przyciesiowej znaleziona została czaszka konia. Z kolei w domu nr 6 (poziom osadniczy nr 1, datowany na przełom XIII i XIV w.) — również na belce przyciesiowej północno-wschodniej ściany leżał, usytuowany wzdłuż ściany, szkielet niedużego zwierzęcia (prawdopodobnie psa), bez głowy. Kolejnym znaleziskiem z tego stanowiska, z poziomu datowanego na koniec XII w. i pierwszą połowę XIII w., jest czaszka konia, spoczywająca na bierwionie przyciesi w budynku, którego funkcja nie została dokładnie określona, jednak można przypuszczać, iż również było to domostwo mieszkalne[52].

Z kolei na grodzisku wczesnośredniowiecznym w Nakle (stan. 1), pod narożnikami chaty zrębowej z XII w. wystąpiły dwie czaszki turów[53]. Z podobnymi znaleziskami mamy do czynienia na grodzisku w Opolu: na poziomie C, z 4 ćwierci XI w. i pocz. XII w. pod belką zakładzinową domu wystąpiła czaszka końska, pod legarami podkładowymi domu nr 69 z tego samego poziomu osadniczego z kolei odkryto szkielet konia pozbawiony czaszki, a w pewnym oddaleniu czaszkę dzika[54]. W Szczecinie natomiast, na stan. „Podzamcze", na XX poziomie osadniczym (datowanym na ok. 1100 r.), pod progiem domu odkryto dolną część żuchwy dzika[55].

Wszystkie omawiane znaleziska mają szereg charakterystycznych cech wspólnych. Odkryte zostały one pod domostwami mieszkalnymi, w wyraźnym kontekście ich elementów konstrukcyjnych (a zatem zdeponowane najprawdopodobniej podczas budowy domów), przeważnie były to belki przyciesiowe. Ponadto zdeponowanymi „ofiarami" były szczątki zwierzęce: są to szczątki zwierząt udomowionych, ale także dzikich. Mamy tu do czynienia aż z trzema czaszkami końskimi, szkieletem konia bez głowy, szkieletem psa (?) bez głowy, ale także jedną czaszką dzika, częścią żuchwy dzika oraz dwiema czaszkami turów. Jako istotny element jawi się zatem czaszka zwierzęcia. Warto wspomnieć, iż to na głowę jakiejś żywej istoty „założyć" musiał budowniczy chatę. Szczególne wartościowanie głowy wynikać może z tego,

[52] B. Lepówna, *op. cit*., s. 169-199.

[53] S. Urbańczyk, *Wierzenia plemion prapolskich*, [w:] Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia, t. 2. Społeczeństwo i kultura, red. K. Tymieniecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1962, s. 137-153.

[54] B. Gediga, *Chrystianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku*, [w:] Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej, t. 1. Plemiona i wczesne państwa, red. Z. Kurnatowska, Werk, Wrocław 1996, s. 159-167.

[55] M. Sybal, *Ofiary zakładzinowe w okresie średniowiecza na terenie Polski*, praca magisterska pod kier. prof. dr hab. H. Kočki-Krenz, Poznań 2005, s. 95.

iż była ona często w kulturze ludowej uznawana za siedzibę duszy[56]. Zatem punktami wspólnymi przytoczonych wyżej kontekstów archeologicznych oraz etnologicznych byłyby:

(1) Miejsce złożenia ofiary (dom mieszkalny).

(2) Czas jej złożenia (podczas budowy — kontekst belki przyciesiowej).

(3) Charakter składanej ofiary (szczątki zwierzęce).

Rodzaj preferowanych do złożenia ofiary zwierząt nieco się różni. W opisach znanych z etnografii ofiarę stanowią najczęściej drobne zwierzęta gospodarskie, takie jak psy, koty, czy drób, podczas gdy w okresie wczesnego średniowiecza były to bardzo często konie, a także zwierzęta dzikie. Ogólny kontekst omawianego zjawiska jest jednak analogiczny.

W podaniach ludowych pojawia się motyw konieczności zastąpienia ofiary ludzkiej ofiarą zwierzęcą podczas wznoszenia budowli mieszkalnej[57]. Dysponujemy również odkryciem szczątków ludzkich, które wystąpiły w podobnym do tzw. ofiar zakładzinowych kontekście: była to czaszka znaleziona w podwalinach domu w Santoku, datowanego na VIII wieku[58]. Usytuowanie jej w kontekście analogicznym do pozostałych wymienionych tu ofiar zakładzinowych, pozwala przypuszczać, że mogła pełnić zatem podobną funkcję.

Według francuskiego antropologa, Réne Girarda, ofiara zwierzęca stanowić ma zastępstwo dla ofiary ludzkiej. Dlatego spośród zwierząt najczęściej wybierane były te najbardziej związane z człowiekiem, aby miały one w sobie coś ludzkiego. Zasada ofiary zastępczej opiera się na podobieństwie do ofiary potencjalnej, de facto więc w społecznościach praktykujących tego typu rytuały „nie ma żadnej zasadniczej różnicy między ofiarą ludzką a zwierzęcą"[59].

Nasuwa się zatem możliwość interpretacji ofiar zakładzinowych jako obrzędów, polegających na substytucji człowieka przez zwierzę. Czynność składania ofiary podczas budowy domu była działaniem magicznym, zatem nie potrzebowała ona przejścia ze sfery profanum do sacrum — nie stanowiłaby więc obrzędu przejścia, czy też innej transformacji, zakładającej oddzielenie rzeczywistości sakralnej od zwykłej, codziennej. W takich warunkach nastąpić mogła „chwilowa substytucja", oparta na kategoriach metamorfozy. Zwierzę ofiarne dlatego może stać się ofiarą, gdyż transformuje w tożsamość ludzką — a więc j e s t człowiekiem, czy też na odwrót — człowiek j e s t zwierzęciem na potrzeby określonego działania. Metamorfoza taka może

[56] K. Moszyński, *op. cit*., s. 594.

[57] J. S. Bystroń, *op. cit*., s. 8.

[58] M. Sybal, *op. cit*., s. 90.

[59] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo Brama — Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań 1993, s. 5-14.

zaistnieć ze względu na to, że porównywane podmioty funkcjonują na „równych prawach", a więc są usytuowane na tym samym poziomie ontycznym.

W świetle powyższej próby interpretacji statusu zwierząt w kulturze wczesnego średniowiecza, sprawczość bytów nie-ludzkich opierała się na tym, iż nie były one odseparowane w myśleniu magicznym od ludzi. Nie dostrzegano między nimi bariery jakościowej, która uniemożliwiałaby substytucję w obrzędzie ofiarnym czy bliskie utożsamienie się ze zwierzęciem. Zwierzęta mogły być zatem traktowane jako byty równoprawne w stosunku do człowieka, co pozwala na określenie ich jako podmiotów sprawczych w świetle myślenia magicznego w omawianym okresie.

Niniejsze rozważania i wyprowadzone z nich wnioski stanowią, jak już była mowa na początku, jedną z możliwych konstrukcji narracji o przeszłości, opartą na określonych przesłankach. Jest to jedynie pewien zarys koncepcji, który potraktować można jako wstęp do dalszej dyskusji i rozwinięcia poruszanej tu problematyki. Moim głównym celem było wskazanie, iż poprzez zmianę perspektywy patrzenia na dany problem, możemy dostrzec nowe obszary badań w temacie, który pozornie został już gruntownie przeanalizowany.

Joanna Wałkowska

The Animals Conceived Subjectively in the Early Medieval Rituals. An Attempt to Reinterpret the Animals' Status in the Culture of the Pre-Christian Slavs

Abstract

The role of animals in the early medieval Slavic culture is formulated in the scientific literature from the perspective of the modern, anthropocentric worldview, which draws neatly the boundary between human and non-human beings. However, in the light of the concepts related to eco-philosophy and the social-regulatory theory of culture, our kind of worldview is reasonably different from the thinking of the man of the pre-modern era. The latter concepts allow for the interpretation of early medieval rituals from the perspective of the equal status of the human and non-human beings. This status was reflected, inter alia, in magical identification of a man with an animal.

Keywords: animals, rituals, early medieval Slavs, non-humans conceived subjectively.