

III. POLEMIKI I RECENZJE – POLEMICS AND REVIEWS

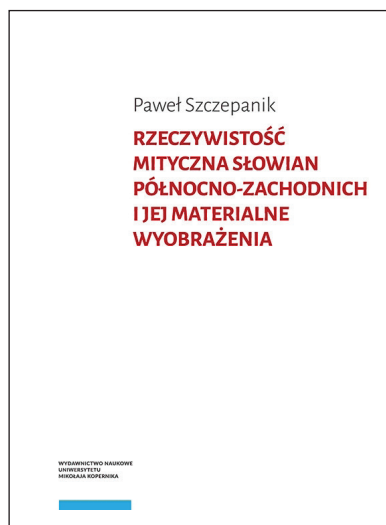
KAMIL KAJKOWSKI*

Jak historia badań nad religią Słowian może stać się historią rozczarowań¹ – o poszukiwaniu rzeczywistości mitycznej i... etyce badacza.

Uwagi na temat książki Pawła Szczepanika *Rzeczywistości mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2020

Widoczny w ostatnich latach wzrost zainteresowania wierzeniami i obrzędowością Słowian doby sprzed przyjęcia chrześcijaństwa spowodował lawinowy przyrost publikacji starających się poruszać w tak zarysowanym zakresie tematycznym. Na ogół są to jednak wydawnictwa, które oscylują w rejonach fantastyki bądź też prezentują wiedzę i/lub warsztat, który trudno nazwać naukowym. Jako archeolog religii zajmujący się życiem duchowym wczesnośredniowiecznych Słowian, z niecierpliwością oczekuję i z wielkim zaciekawieniem sięgam do prac naukowych i popularyzatorskich poświęconych tym zagadnieniom. Podobnie było w przypadku książki Pawła Szczepanika.

Rzeczywistość mityczna Słowian... (dalej RMS) ukazała się w kwietniu 2020 r. nakładem szanowanego w środowisku akademickim Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jak wskazuje sam Autor, jest to „zmodyfikowana wersja rozprawy doktorskiej” (s. 8) obronionej cztery lata wcześniej



* ORCID: 0000-0001-9538-0963; Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, ul. Zamkowa 2, 77-100 Bytów, kamil.kakowski@wp.pl.

¹ Tytuł jest parafrazą słynnych słów Stanisława Urbańczyka: „Historia badań nad religią Słowian jest historią rozczarowań” (Urbańczyk 1968, s. 35).

na Wydziale Nauk Historycznych UMK². Nieco ponad czterystustronicowa książka podzielona została na pięć rozdziałów zakończonych krótkim podsumowaniem, spisem cytowanej literatury oraz wykorzystanych w tekście ilustracji.

Wyłożone wyraźnie cel i problematyka monografii jasno informują czytelnika, o czym i na podstawie jakich źródeł Autor oparł swoje wywody. Natomiast nie do końca rozumiem zaliczenie kronik średniowiecznych do „publikacji w formie monografii, które są skupione na prezentacji różnych kategorii źródeł i ich interpretacji w kontekście poznania religijności słowiańskiej” (s. 8-9). Zakładam, że autor nieprecyzyjnie wyartykułował wartość dzieł annalistycznych do badań nad tytułowym problemem, choć rolę tych źródeł należałoby definiować zupełnie inaczej – nie jako prezentujące, lecz wytykające praktyki, które kronikarze uznali za pogańskie.

Za cenny element analizy stanu badań należy uznać zwrócenie uwagi na dokonania autorów doby romantyzmu, uczonych swoich czasów, którzy ze względu na epokę, w której tworzyli oraz emocjonalne podejście do zagadnień „starożytności słowiańskich” nie zawsze uznawani są za, jeśli można się tak wyrazić, dojrzałych badaczy dawnej religijności³.

Zupełnie niezrozumiałym posunięciem jest dla mnie natomiast pominięcie milczeniem w charakterystyce stanu badań nad dawną religijnością Słowian dokonań młodszego pokolenia archeologów (Leszek Gardela, Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczkowski) oraz jedyne dostępnego w obiegu naukowym opracowania szeroko i szczegółowo omawiającego zagadnienie obrzędowości, a w dużym stopniu także wierzeń wczesnośredniowiecznych Pomorzan (Kajkowski 2019). Tym bardziej, że praca ta dotyczy również obszaru będącego w gestii bezpośredniego zainteresowania Szczepanika. Wytlumaczeniem takiego stanu rzeczy mogłaby być, co prawda, data zakończenia prac przed obroną dysertacji, jednak recenzowana książka – jak zaznacza sam Autor – jest „zmodyfikowaną wersją rozprawy doktorskiej”, a zamieszczona w niej literatura z lat 2017-2019 wskazuje, że Szczepanik mógł uwzględnić wydaną w 2019 r. *Obrzędowość religijną Pomorzan we wczesnym średniowieczu*.

W dalszej części pracy Autor przechodzi do charakterystyki poddanego analizie materiału źródłowego. Broni tu wiarygodności „źródeł późniejszych, niejednokrotnie ocenianych jako nieistotne, pochodzących z późnego średniowiecza, a nawet początków czasów nowożytnych” (s. 16-17). Już wcześniej zaznaczył (s. 9), że ma w tym miejscu na myśli dokonania Jana Długosza, Łukasza z Wielkiego Koźmina, Macieja z Miechowa i innych. Źródła te „dzięki użyciu metody retrogresywnej mogą służyć jako pomocne w budowaniu narracji na temat okresu wcześniejszego”

² Wedle słów Szczepanika recenzowana monografia w niemal 90% odpowiada treści manuskryptu pracy doktorskiej, pozostałe zaś 10% to zabytki, do których Autor dotarł już po obronie dysertacji (mail z dnia 8 lipca 2020 r.).

³ Dużo miejsca temu problemowi poświęcił ostatnio Paweł Migdałski (2019).

(s. 17). Niestety, nie znajdujemy tutaj wyjaśnienia, do czego owa metoda retrogre-sywna miałyby się odnosić i w jakim zakresie informacje dotyczące ziem polskich miałyby być pomocne w badaniach nad religijnością wczesnośredniowiecznych Słowian nadbałtyckich – bo o nich *de facto* traktuje RMS (do czego za chwilę wrócę). Szkoda też, że Szczepanik ani nie wyjaśnia, kto ocenia te dzieła jako nieistotne (nigdy nie spotkałem się z taką opinią), ani też dlaczego w jego mniemaniu źródła piętnastowieczne i młodsze mają mieć dużą wartość poznawczą. Zupełnie nie podejmuje też wątku ciągle wracającej w literaturze dyskusji na temat ich potencjalnej wartości badawczej (ostatnio np. Słupecki 2017, s. 21, Kalik i Uchitel 2018, s. 83).

Po prezentacji prac historycznych Autor przechodzi do zobrazowania rozpatry-wanych na kartach książki kategorii materiałów archeologicznych, które w jego opinii „stanowią niejako [?] podstawę rozważań” (s. 17). Źródła te mają być uzupełniane ustaleniami językoznawców oraz etnografów. Dane zebrane przez tych ostatnich dodatkowo mają „służyć do tworzenia interpretacji szczegółowych oraz budowania narracji o charakterze ogólnym ukazującym bogactwo interesującej nas rzeczywistości” (s. 19). W jaki sposób? Tego Autor nie wyjaśnia, uspra-wiedliwiając takie postępowania dokonania takich badaczy, jak Aleksander Gieysztor, Andrzej Szyjewski czy Artur Kowalik, którzy w swoich analizach szeroko czerpali z kultury ludowej XIX i początków XX stulecia. Rzeczywiście, postulowana już dawniej przez Janusza Ostoja-Zagórskiego (1989) potrzeba włą-czenia do badań archeologicznych Braudelowskiej koncepcji „długiego trwania” (Braudel 1991) przynosi dziś dość ciekawe rezultaty. Prawdą jest również i to – co podkreśla na ogół krytyczny Dariusz Sikorski – że „dane etnograficzne pozwalają na pewne uogólnienia” (Sikorski 2018, s. 92). Jednak racja leży i w tym, że w przypadku badań nad „rzeczywistością mityczną” takie źródła można przywo-ływać tam, gdzie jest to możliwe i uprawnione, jednocześnie traktując jako uzupełnienie, a nie punkt wyjścia prowadzonych poszukiwań (por. Dulnicz 2001, s. 91). W jaki więc sposób mają one „służyć do tworzenia interpretacji szczegó-łowych” (s. 19) i jakich? Odpowiedzi na te pytania w pracy Szczepanika czytel-nik nie znajdzie.

Jeśli ramy chronologiczne pracy są wyłożone w sposób niewzbudzający moich wątpliwości, to już przesłanki, na podstawie których Autor RMS wydzielił zakres terytorialny, pozostają trudne do zrozumienia. Teren, który Szczepanik określa jako Słowiańszczyzna Północno-Zachodnia (swoją drogą, pisana raz małą, to znowuż wielką literą), czyli Pomorze, Meklemburgia-Vorpommern oraz północna część Brandenburgii (s. 22), to obszar w literaturze określany bardziej precyzyjnie jako Słowiańszczyzna nadbałtycka. Jednak szerzej zarysowany zasięg tego terminu za-proponowany np. przez Marka Dulnicza (2001, s. 8) Autor odrzuca, ponieważ – jak twierdzi – jest to pojęcie „zasadne dla starszych faz wczesnego średniowiecza”, a „wraz z tworzeniem się monarchii wczesnopiastowskiej odmienną między Wielkopolską a północą oddzieloną [...] Notecią jest widoczna między innymi na

poziomie gospodarczym. Zróżnicowanie to odnosiło się również do innych dziedzin kultury, w tym religii” (s. 22). Co ciekawe, za chwilę dowiadujemy się jednak, że charakteryzowane przez Pawła Szczepanika zabytki „niejednokrotnie są analizowane w szerokim ujęciu porównawczym wykorzystującym przede wszystkim materiały [...] szczególnie z Wielkopolski” (s. 22). Trudno więc odgadnąć, co konkretnie Autor ma na myśli, pisząc o różnicach religijnych, a jednocześnie wskazując podobieństwa w tym zakresie. W tym kontekście można zadać pytanie, dlaczego Autor, zauważając różnice gospodarcze czy społeczno-religijne między Pomorzem i północnym Połabiem, nie widzi ich już między pasem nadmorskim a interiolem Słowiańszczyzny nadbałtyckiej? Są one wyraźnie widoczne w przypadku chociażby organizacji centrów wymiany handlowej czy obszarów sakralnych (szeroko na ten temat Kajkowski 2019).

Niestety, nie precyzuje również i tego, jakie różnice religijne dostrzega między Wielkopolską i wydzieloną przez siebie Słowiańszczyzną Północno-Zachodnią. W moim przekonaniu, na polu źródeł archeologicznych nie są to różnice na tyle duże, aby mówić o wyraźnej odrębności – przynajmniej w kontekście reliktyw działań obrzędowych (ofiary zakładzinowe, depozyty zwierzęce, tzw. skarby i inne), ale zapewne i tych związanych z wierzeniami (np. ornamentyka symboliczna niektórych kategorii przedmiotów, obecność miniaturowych koników, depozyty jaj/pisanek) (por. Kara 2009). Wszystko to zdradza raczej pewne podobieństwa niż zasadnicze różnice, przynajmniej w kontekście życia duchowego Słowian Zachodnich.

W drugim rozdziale RMS Autor dokonuje próby zarysowania teoretycznych ram i ukazuje podstawy prowadzonych rozważań. Znaczną część wykładni tworzą tu liczne i nad wyraz obszernie cytaty z prac religioznawców, antropologów kulturowych i innych badaczy, których celem jest naświetlenie pojęć definiujących najważniejsze pojęcia, jakie pojawiają się w książce (kultura, kultura typu tradycyjnego, religia itd.).

W podobnym tonie prezentuje się pierwszy podrozdział kolejnej, trzeciej już części, recenzowanej pracy, gdzie Szczepanik przywołuje różne ujęcia i sposoby rozumienia takich pojęć, jak mit, mitologia, religia czy symbol. Natomiast warto poświęcić nieco uwagi rozważaniom podjętym w kolejnym podrozdziale „Mitologia słowiańska jako mitologia indoeuropejska – koncepcja Georges’a Dumézila i jej krytyka” (s. 44-59), szczególnie w kontekście krytyki Dariusza Sikorskiego (ostatnio 2018) podważającego, zresztą w wielu punktach słusznie, zasadność aplikacji systemu trójfunkcyjnego do badań nad religią Słowian. Dorobek mitologii porównawczej wraz z teorią trójfunkcyjności jest dziś, z mniejszym lub większym powodzeniem, stosowany w studiach nad dawnymi systemami wierzeniowymi, w tym w badaniach nad religią wczesnośredniowiecznych społeczności słowiańskich (por. Antosik i Łuczyński 2019). Nie jest to jednak – o czym wielokrotnie pisał zresztą sam Dumézil – metoda uniwersalna i pozbawiona wad. Stąd też posiada ona tyłuż zwolenników co przeciwników. Paweł Szczepanik należy do tej pierwszej grupy, stojąc jednocześnie na stanowisku, iż teoria francuskiego badacza

„stała się kanonicznym sposobem uprawiania badań nad religią wczesnośrednio-wiecznych Słowian” (s. 58), i przyjmując koncepcję Gieysztora, który twierdził, że „podstawowe myśli Dumézila należą do znanej w humanistyce kategorii zjawisk naukowych, które należy przyjmować nie dlatego, że przeprowadzono ich pozytywny dowód, ale dlatego, że lepiej tłumaczą rzeczywistość niż hipotezy poprzednie i dotąd będą lepiej ją tłumaczyć, póki same nie ulegną obaleniu na rzecz następnych (Gieysztor 2006, s. 61). W podejściu Szczepanika zastanawiające jest jednak bardzo ogólne tylko odniesienie się do wyników debaty nad teorią trój-funkcyjności (por. Allen 1993; Lincoln 1998), a nade wszystko pominięcie zupełnym milczeniem dyskusji nad jej rolą (a właściwie jej braku) w badaniach nad systemami kosmologicznymi (np. Shaw 2012, s. 58; por. Kaliff 2005, s. 91). Tym bardziej, że jest to zasadniczy element interpretacji zjawisk analizowanych w RMS.

Inną sprawą jest sam proces obrony stanowiska Dumézila, jaki przebija na kartach opisywanej książki. Mimo że Szczepanik przy nazwisku francuskiego socjologa wskazuje fundamentalne dla jego teorii dzieło (Dumézil 1958), to w dalszej części wywodu w ogóle się do niego nie odnosi, odsyłając przede wszystkim do opublikowanego wywiadu, jaki z Dumézilem przeprowadził Didier Eribon (1996). Równie zaskakującą praktyką jest dumézilowska charakterystyka panteonu indyjskiego (s. 45-46) opisana na podstawie opracowania *Historii wierzeń i idei religijnych* Mircei Eliadego. Narzucający się w tym miejscu wniosek każe zadać pytanie, na jakiej podstawie Autor recenzowanej monografii zbudował swoje stanowisko? Warto też przypomnieć, że w pracach naukowych formatu rozprawy doktorskiej (zresztą jak i każdej innej) bariera językowa nie powinna stanowić problemu.

Rozdział czwarty RMS to właściwie teoretyczny fundament pod późniejsze analizy zabytków archeologicznych. Podstawą – w opinii Autora – jest tutaj „właściwe rozpoznanie i interpretacje płynące z refleksji kolejnych nurtów metodologicznych kulturotwórczego opisu konkretnych artefaktów” (s. 60). Jest to wywód nie tyle ważny i interesujący, ile niezwykle pomocny w zrozumieniu toku myślenia Autora (choć nie nowy w literaturze zajmującej się zagadnieniem religii przedchrześcijańskiej Słowian Zachodnich; Kajkowski 2019, s. 18, 54 i n.).

W podrozdziale 4.2.2, jeśli dobrze rozumiem intencje twórcy recenzowanej pracy, pada pytanie o to, czym w dyskursie archeologicznym różnią się przedmioty kultu od tych, które definiuje się jako święte. Niestety, mimo że problem jest niezwykle ciekawy i – co odnotowuje sam Autor – skomplikowany, nie znajdujemy na niego satysfakcjonującej odpowiedzi. Chyba że za taką potraktować stwierdzenie, iż „«przedmiot kultowy» staje się w istocie swego rodzaju «przedmiotem świętym», który nie będąc symbolem ani znakiem danej siły nadprzyrodzonej, zastępuje je jako materialna manifestacja sakralnej mocy” (s. 95). Problem jednak w tym, że Szczepanik nie jest w stanie powiedzieć, jaki artefakt uważa za „kultowy”, sam uznając pojęcie „przedmiotu kultowego” za „niejasne” czy wręcz „quasi pojęcie” (s. 95). Ostatecznie cały poruszony w tej części książki problem sprowadzony

został do, skądinąd oczywistego stwierdzenia, że zabytki „uznawane przez archeologów za przykłady «przedmiotów kultowych», powinny być rozpatrywane w kontekście przedmiotów/obiektów kultu, przedmiotów świętych, fetyszy religijnych czy atrybutów/rekwizytów rytualno-obrzędowych” (s. 96). Jakkolwiek, upierając się przy takim rozumieniu, „przedmioty kultowe” są jednocześnie „związane ze sferą *sacrum*”, co stawia pod znakiem zapytania sens wydzielenia przez Autora obu grup zabytków jako osobnych jednostek taksonomicznych.

Zupełnie nie przemawia do mnie również następną część książki dotycząca fetyszy religijnych. Autor już kilkakrotnie wcześniej próbował wprowadzić do literatury taki sposób interpretacji zabytków archeologicznych, jednak bezskutecznie. Próby te nie zostały podjęte w badaniach nad wierzeniami wczesnośredniowiecznych Słowian, a stwierdzenie, że „współcześnie badania nad fetyszyzmem [jak można zrozumieć z kontekstu wypowiedzi – społeczności słowiańskich interesującego nas okresu] przeżywają swoisty renesans” (s. 96), nie ma uzasadnienia. Poświadczają to zresztą przywołana przez Szczepanika literatura sprowadzająca się wyłącznie do dwóch jego wcześniejszych prac.

Kolejny z podrozdziałów wprowadza czytelnika w problem dla archeologii religii podstawowy. Są nim kryteria pozwalające na wskazanie przedmiotów wykorzystywanych w działaniach obrzędowych⁴ i charakterystyka rozbieżności, jakie mają odróżniać między nimi a korelatami kultury materialnej wykorzystywanymi w codziennych zajęciach badanych społeczności. Opierając się na – znowuż – licznie przywołanych cytatach wskazujących poglądy rozmaitych badaczy, analizie źródeł etnograficznych/folklorystycznych i teoretycznych (opartych niemal wyłącznie na dorobku antropologii kulturowej), Szczepanik dochodzi do wniosku, że właściwie każdy przedmiot był lub mógł być „przedmiotem świętym, przedmiotem kultu, fetyszem religijnym czy w końcu rekwizytem rytualno-obrzędowym” (s. 103). Ustalenia te wpisują się w dynamicznie przebiegającą dyskusję nad miejscem przedmiotu/rzeczy w kulturze, a w szczególności w „relacji pomiędzy ludźmi i przedmiotami, w których przyznaje się tym ostatnim zdolność do działania” (np. Gell 1998; Dant 2005; Klekot 2008, s. 186; Domańska 2012). Ogólną konkluzją tych dociekań może być stwierdzenie, że interesujące nas w tym miejscu artefakty są nie tylko, czy może nie tyle, przedmiotami stworzonymi/przeobrażonymi przez człowieka, ile także – by użyć stwierdzenia Juliana Richardsa (1992, s. 133) – narzędziami używanymi do myślenia o świecie. Jest to – szczególnie dla archeologa religii – niezwykle nośny i atrakcyjny nurt badawczy. Nurt pozwalający na „obejście” zasadniczego problemu identyfikacji reliktyw życia duchowego niepiśmiennych grup ludzkich/kultur. Szczepanik traci jednak z oczu, podejmowany szczegółowo przez Jerzego Topolskiego, problem różnicy między reliktem a źródłem archeologicznym. Jeśli pierwszy z nich rozumieć jako ślad obecności

⁴ Tutaj rytualno-obrzędowych, co niesie kolejne – niestety niepodjęte przez Autora – implikacje interpretacyjne odwołujące się do sfery mitycznej (np. Niżnik 1985, s. 99; Burszta 1998, s. 113).

uczestników dawnych społeczności, to właśnie ten drugi, „włączony w strukturę narracyjną”, przybiera charakter informacyjny, mówiąc o jego roli w kulturze. Jest to już jednak wynik percepcji źródła przez pryzmat współczesnej wiedzy i wyobrażeń (Mamzer 2004, s. 37). Wszystko to powoduje także pojawiające się niemal od półwiecza sceptyczne głosy w ogóle podważające możliwość wyróżnienia kryteriów pozwalających wydzielić w materiale archeologicznym źródła, które można wiązać z wierzeniami (Horbach i Lechowicz 1981, s. 183, 177-186).

Podrozdział 4.3. to część poświęcona „rzeźbiarskim przedstawieniom figuratywnym”. Pozostawiając na marginesie użycie w tym kontekście obu przymiotników, warto zwrócić uwagę, że poza bardziej rozpoznawalnymi zabytkami interpretowanymi jako idole (Altfriesack, Fischerinsel), Autor przywołuje także te mniej znane, jak np. trzeci, niedawno wprowadzony do literatury, domniemany posąg z Fischerinsel (s. 120). Poświęca też dość sporo uwagi rzeźbionym elementom konstrukcyjnym w postaci dranic, uznając je, „jak wiemy ze źródeł pisanych”, za przedstawienia „bóstw o «niższej randze» lub innych istot mitycznych” (s. 130). Niestety, nie podaje, jakie to źródła opisują w taki sposób wizerunki na „parkanach” otaczających świątynie. I nic w tym dziwnego, żaden bowiem z kronikarzy zwracających uwagę na tego typu konstrukcje takich informacji nie podaje. Domyślają się ich natomiast współcześni badacze mierzący się z zagadnieniem zachodniosłowiańskich budynków świątynnych (Słupecki 1993, s. 28; Rosik 2000, s. 101; Kajkowski 2019, s. 319).

Kolejna grupa zabytków, której Szczepanik poświęcił uwagę, to wizerunki kamienne, które podzielił na dwie zasadnicze kategorie: rzeźby pełnoplastyczne i płyty kamienne/kamienie ozdobione płaskorzeźbami (s. 130). Pojawiają się tutaj dobrze znane i wielokrotnie przywoływane w piśmiennictwie zabytki z Altenkirchen, Bergen, Leźna, Rakowa, Słupska, Stolpe i Wolgast. W większości przypadków Autor powołuje się na funkcjonujące w literaturze opisy zabytków oraz interpretacje ich domniemanego przeznaczenia. W tym kontekście warto poświęcić nieco miejsca płycie ze słupskiego kościoła św. Piotra. Analizując ten zabytek, po przywołaniu miejsca jego znalezienia i parametrów rzeźby, Autor przechodzi do wyłuszczenia konkluzji. Na pewno ciekawym, choć dość słabo udokumentowanym pomysłem jest hipoteza, wedle której płyta mogła pochodzić ze znajdującego się w miejscu dzisiejszego kościoła sanktuarium pogańskiego. Zwróćmy jednak baczniejszą uwagę na wywody dotyczące wyrytych na zabytku znakach równoramiennego krzyża, które część badaczy uważa za wynik działań chrystianizacyjnych. Według Szczepanika, „Takie umieszczenie znaku krzyża prawdopodobnie podważa jego chrześcijański wymiar symboliczny, ponieważ przez wmurowanie płyty w ścianę kościoła byłby on niewidoczny” (s. 135-136). Brak odniesień bibliograficznych sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z autorską koncepcją interpretacyjną, tymczasem identyczny pogląd został wyrażony przez mnie na konferencji naukowej „Zjawiska magiczno-demoniczne na terenie ziem pruskich na tle porównawczym” (14-15 kwietnia 2016). Pojawia się on również w artykule złożonym

do druku do materiałów pokonferencyjnych⁵, w których *nomen omen* wydrukowano także artykuł Pawła Szczepanika.

Dla badacza religijności przedchrześcijańskich Słowian, przede wszystkim zaś jej materialnych śladów, nie ulega wątpliwości, że ważnym jej elementem były miniaturowe wyobrażenia antro- i zoomorficzne. Ważną rolę odgrywa tutaj nie tylko forma przedmiotu, gatunek ukazanego zwierzęcia czy pojawiające się na nich detale, ale także sama idea miniaturyzacji. Wie o tym i Paweł Szczepanik, poświęcając im ponad 60 stron swojej książki. Po kilku uwagach dotyczących ostatniego z wywołanych zagadnień (s. 140-142) Autor przystępuje do prezentacji kanonu źródeł leżących u podstaw podjętych w niej interpretacji. Zaczyna od antropomorficznych wyobrażeń policefalnych. Korpus zabytków stanowią tutaj doskonale znane badaczom słowiańskich wierzeń dwie figurki z Wolina, na ogół przywoływane do nich jako analogie, egzemplarze skandynawskie (Svendborg, Tunby i Väsby) oraz bałtyjskie (Ryga). Rozważając dyspersję oraz chronologię zabytków, Autor nie wychodzi poza opublikowane wcześniej konkluzje (Szczepanik 2013; Kajkowski i Szczepanik 2013), wskazując, iż są one „śladem religijności słowiańskiej”, będąc „raczej rekwizytami rytualnymi lub fetyszami religijnymi odwołującymi się do konkretnej siły sakralnej lub wprost do konkretnego bóstwa” (s. 155). W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje jeden z kluczowych elementów, jakie legły u podstaw tak sformułowanego wniosku, a mianowicie materiał, z którego wykonano podobne wizerunki, ale znane ze źródeł pisanych. Jak się bowiem okazuje, wszystkie podane w tym miejscu informacje pojawiły się już w piśmiennictwie przedmiotu (Kajkowski i Szczepanik 2013; Kajkowski 2014⁶) i (bez mojej wiedzy i zgody) zostały powtórzone (w kilku miejscach ‘słowo w słowo’) przez Szczepanika bez odwołania do rzeczony literatury. Przywołajmy tutaj odpowiednie fragmenty interesujących nas w tym miejscu publikacji:

Szczepanik, s. 153-154:

„Użycie metalu do stworzenia konkretnego przedstawienia figuralnego jest rezultatem określonych działań transformacyjnych odbywających się w wyniku kontaktu materiału z mocą ognia waloryzowaną w tych samych kategoriach (Aldhouse-Green 2005, s. 24). Poza tym metale kolorowe były materiałem kosztownym przez co nie

Kajkowski, Szczepanik 2013, s. 212:

„użycie metali do wykonania wyobrażeń o charakterze sakralnym jest wynikiem działań transformacyjnych odbywających się w wyniku kontaktu materiału z mocą ognia waloryzowanego w tym samych kategoriach (Aldhouse-Green 2005, s. 24). Poza tym metale kolorowe były materiałem kosztownym, przez co nie dla każdego

⁵ Odpowiedni fragment wygląda następująco: „W moim przekonaniu także fakt wyrycia wizerunku krzyża na rewersie płyty (pozostawał on niewidoczny dla potencjalnego obserwatora) nie jest wystarczającą przesłanką, pozwalającą na jednoznaczną interpretację łączącą ją z chrześcijańskimi wyobrażeniami eschatologicznymi, ani – tym bardziej – z działaniami związanymi z akcją ewangelizacyjną” (Kajkowski 2019, s. 243).

⁶ Praca została złożona do druku w 2012 r. i była podstawą omawianych punktów problemowych powtórzonych we wspólnym artykule opublikowanym w następnym roku.

dla każdego dostępnym. Można zakładać, że stanowiły one część wyposażenia osób czy instytucji, które nie tylko były predestynowane do zarządzania tego rodzaju wizerunkami, lecz także mogły sobie pozwolić na ich pozyskanie. Oba warunki spełniały świątynie pogańskie, będące miejscami teofanii posiadającymi zasobne skarbcze (por. Słupecki 2013). Ze źródeł pisanych wiemy, że znajdowały się w nich pełnowymiarowe posągi bóstw, które to – bądź ich atrybuty – były bogato zdobione, przede wszystkim właśnie elementami wykonanymi z metali szlachetnych. Być może więc na wyposażeniu kącin znajdowały się również idole mniejszych rozmiarów (?)”.

dostępnym. Można zakładać, że stanowiły część wyposażenia osób czy instytucji, które nie tylko były predestynowane do zarządzania tego rodzaju wizerunkami, lecz także mogły sobie pozwolić na ich pozyskanie. Oba warunki spełniały świątynie pogańskie, będące miejscami teofanii i dysponujące zasobnymi skarbcami. Ze źródeł pisanych wiemy, że znajdowały się w nich pełnowymiarowe posągi bóstw (bądź ich atrybuty), które były bogato zdobione także elementami wykonanymi z metali szlachetnych. Być może więc na wyposażeniu przybytków sakralnych znajdowały się idole mniejszych rozmiarów”.

Nieco później autor RMS przedstawia interpretację analogicznych przedmiotów, tyle że wykonanych z drewna:

Szczepanik, s. 154:
 „Wydaje się, że w odmienny sposób należałoby interpretować przedmioty wykonane z surowców organicznych, a inaczej te wykonane z metali. Figury wykonane z drewna można łatwo przeobrazić – być może śladem takich działań są nacięcia widoczne na zabytku z Wolina – przez co wyjątkowo dobrze nadawały się do czynności związanych z działalnością rytualno-magiczną. Poza tym specjalnego znaczenia tym wyobrażeniom nadawało to, że zostały wyprodukowane z „żywych” elementów przyrody, których zmienność była bezpośrednio związana ze zmiennością pór roku i cyklicznością życia i śmierci, przez co przedmioty te mogły być poddawane przeobrażeniom lub zniszczeniu (Aldhouse-Green 2005, s. 96)”.

Kajkowski, Szczepanik 2013, s. 212:
 „Figury wykonane z drewna można było łatwo przeobrazić w dowolny sposób, przez co wyjątkowo dobrze nadawały się one do czynności związanych z magią. Można je było spalić, połamać czy wrzucić do wody. Poza tym, idąc tutaj za wywodami Mirandy Aldhouse Green, specjalnego znaczenia przedstawieniom drewnianym nadaje fakt, że wykonano je z żywych drzew”

Z dokonanego porównania jasno wynika, że wskazany w tym miejscu RMS (raz jeszcze powtórzony na s. 172) sposób interpretacji nie jest autorskim pomysłem Pawła Szczepanika.

Dalszą część recenzowanej monografii poświęcono miniaturowym wyobrażeniom antropomorficznym zaopatrzone w jedną twarz. Wydzielenie obu kategorii źródłowych (figurek wielo- i jednotwarzowych) uznać należy za ciekawy pomysł

typologizacji pozwalający na sprawniejsze poruszanie się po zebranych materiale. Jest to jednak zabieg wyłącznie porządkujący, z czego zresztą Autor doskonale zdaje sobie sprawę, pisząc, że „pod względem formalnym oraz funkcjonalnym [egzemplarze jednotwarzowe] mogą stanowić analogie do omówionych wyżej wizerunków wielotwarzowych” (s. 155).

Wspomniany korpus zabytków obejmuje grupę znanych i często przywoływanych artefaktów. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, od dłuższego bowiem czasu jest on niezmienny, a omawiane przedmioty są ważnym elementem dyskusji nad życiem duchowym wczesnośredniowiecznych społeczności zachodniosłowiańskich. Warto jednak zwrócić uwagę na zagadnienie, które od stosunkowo niedawna zwraca uwagę badaczy. Mianowicie na ślady odcięcia i/lub nadpalenia dolnych partii zachowanych na przynajmniej trzech figurkach. Problem ten, w ujęciu holistycznym, pierwszy wyeksponował Leszek Gardela (2014, s. 88-89), podejrzewając, iż mogą to być pozostałości intencjonalnych działań symbolicznych lub/i obrzędowych. Podjęli go także inni badacze (np. Kajkowski 2019, s. 180), w tym Paweł Szczepanik, który znowu pominął dokonania swoich poprzedników. Ze swojej strony dołożył także kolejną cechę drewnianych wyobrażeń antropomorficznych, która miałaby być świadectwem myślenia w kategoriach abstrakcyjnych, mianowicie płytkie nacięcia widoczne na ich powierzchni. Niestety, w dalszej części rozważań nie podejmuje tego wątku, nie wyjaśniając, dlaczego nie mogły to być np. wyobrażenia jakichś elementów garderoby (co sugerował już Eugeniusz Wilgocki 1995, s. 189, i o czym wspomina sam Szczepanik – s. 164), zdobienia lub znaki o innym przeznaczeniu.

Podobnie fragmentaryczna wydaje się krytyka funkcjonującego w literaturze poglądu, że zwieńczenia głów niektórych z analizowanych zabytków mogą być wyobrazeniami stożkowatych hełmów z zaznaczonym nosalem (np. Stanisławski 2013, s. 206; Filipowiak 2019, s. 125). Według Pawła Szczepanika taki sposób wnioskowania „jest nadinterpretacją, ponieważ stożkowate nakrycia głowy są znane z wielu innych kategorii zabytków i mogą ukazywać formę charakterystycznego męskiego nakrycia głowy”. Jako przykład podaje wykonaną ze stopu miedzi figurkę ze Schwedt (s. 163). Niestety, Autor w ogóle nie podejmuje tutaj problemu obecności nosala, w żaden sposób nie odnosi się także do, skądinąd podkreślanych w swojej pracy (i dość istotnych w tym miejscu), różnic w interpretacji antropomorficznych miniatur wykonanych z metali kolorowych i z drewna.

Sam problem metalowych figurek antropomorficznych znajduje kontynuację na następnych stronach RMS gdzie Szczepanik, po przywołaniu wszystkich znanych sobie analogii stwierdza, że są one poświadczeniem „swego rodzaju uniwersalizmu w tworzeniu i funkcjonowaniu tych przedmiotów” (s. 171). Jakże to były uniwersalia (które miały dotyczyć rozległych obszarów północno-środkowej Europy i okresu ponad trzech stuleci), Autor nie wyjaśnia, wskazując jedynie – sugerując się analizą okuć pochewek noży (o czym niżej) – że postaci wyobrażone na tych zabytkach miały być wizerunkami bóstwa o kompetencjach gromowładnych oraz

że pierwotnie stanowiły element większej całości, stanowiąc wieńczącą część tyczki/pala/słupa (s. 171). W sensie symbolicznym owa „tyczka” miałaby odzwierciedlać ideę *axis mundi*. I mimo że rzeczywiście jest to atrakcyjny i znajdujący oparcie w źródłach sposób interpretacji, to nie odpowiada na pytanie, czym takie przedmioty mogły być w sensie funkcjonalnym? Szkoda, trop jest bowiem ciekawy, a obecność takich przedmiotów, czasem zdobionych elementami z cennych kruszców, znajduje dobre poświadczenie w przekazach pisanych, jednocześnie wyjaśniających ich rolę jako insygniów władzy, wysokiej pozycji społecznej czy w końcu pełnionej funkcji. Zresztą, nie jest to w literaturze przedmiotu problem nowy (por. Strzelczyk 1998, s. 79; Banaszekiewicz 2001, s. 85; 2016, s. 86-87; Słupecki 2005, s. 85; Pokrovskaya 2007).

Podjmując zagadnienie roli, jaką miniaturowe wyobrażenia zoomorficzne mogły odgrywać w symbolicznej percepcji „mitycznej rzeczywistości” północnego odłamu Słowian Zachodnich, Paweł Szczepanik słusznie zwraca uwagę na nowe nurty badawcze z zakresu *animal studies* czy tzw. zwrotu ku zwierzętom (*animal turn*). Studia te, podejmowane także z perspektywy badań archeologicznych (Vinning 2002; Choyke 2010; Hill 2013; Boyd 2017) pokazują ogromną rolę świata fauny nie tylko w życiu gospodarczym, ale także w kreowaniu kultury (w tym symbolicznej) minionych społeczności ludzkich. W tym też duchu wprowadza do badań nad podjętym w swojej pracy zagadnieniem dawniejsze ustalenia Tadeusza Marguła (1996), pisząc (s. 176): „Podsumowując wstępne rozważania na temat roli zwierząt, należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że w badaniu znaczenia zwierząt w systemach religijnych «leży jeden z kluczy do każdej cywilizacji» (Margul 1996, s. 8), a «uczucie religijne kierowane ku zwierzęciu nie różni się niczym od czci kierowanej ku mitycznym, legendarnym, historycznym czy wręcz żyjącym postaciom ludzkim. Jeżeli tylko wierny zwraca się do zwierzęcia ze zbożnym lękiem i bezgraniczną miłością, czyli z tą samą postawą duchową, która dochodzi do głosu u wyznawcy jedyne Boga, czy też antropomorficznych bóstw, mamy do czynienia z jakościowo identycznymi przeżyciami religijnymi» (Margul 1996, s. 13)”.

W zasadzie identyczna próba aplikacji ustaleń krakowskiego religioznawcy do badań nad rolą zwierząt w religii pogańskich Słowian (na domiar złego odwołująca się do tych samych cytatów) została podjęta w literaturze już wcześniej (Kajkowski 2012a, s. 201)⁷. Niestety, Paweł Szczepanik nie zauważa tego faktu, sugerując, że jest to jego autorski pomysł.

⁷ “According to specialists in religious matters, the study of the animal’s importance is one of the keys to every civilization (Margul 1996, p. 8). Religious feeling directed toward the animal is no different from the worship directed toward the mythical, legendary, historical, or even living human characters. If only the faithful addresses the animal with pious awe and boundless love, that is, with the same spiritual attitude, which comes into play with the followers of one God, or anthropomorphic deities, we are dealing with qualitatively identical religious experiences (Margul 1996, p. 13)”. Ten sam zapis, tym razem w polskojęzycznej wersji artykułu opublikowałem pięć lat później: Według

W dalszym ciągu narracji Autor podkreśla ogromną rolę konia w wyobrażeniach religijnych interesujących go grup ludzkich. Zwraca tu uwagę, zresztą jak najbardziej słusznie, na wróżby dokonywane za pomocą tego zwierzęcia (Arkona, Radogoszcz, Szczecin). Wskazuje też na status obrzędowo-wotywny, jaki mógł dotyczyć tych ssaków. Niestety, i w tym miejscu konsekwentnie pomija zupełnym milczeniem opublikowane przeze mnie (a tylko na marginesie poruszane przez innych autorów) opracowania mierzące się z omawianym zagadnieniem (Kajkowski 2016a; 2018; 2019, s. 215 i n.), które podjęte zostały na znacznie szerszym niż przywoływany przez niego zasobie źródeł archeologicznych.

Spore wątpliwości wzbudza także dalsza część analizowanego podrozdziału, w której Szczepanik próbuje dociekać roli jaskółek we wczesnośredniowiecznych wyobrażeniach mityczno-religijnych (s. 177-178). Nie dość, że cały wywód opiera się na jednej anegdocie zanotowanej w kronice Saxo Gramatyka⁸ (por. Kajkowski 2019, s. 193, szczególnie przypis 144), to zebrany materiał dowodowy opiera się wyłącznie na pracach etnograficznych. Zupełnie nie rozumiem też, w jaki sposób kaszubski obrzęd ścinania drapieżnej kani (Rompski 1973) (zresztą ptaka od XII w. waloryzowanego negatywnie; por. Kobielus 2005, s. 139) ma dowodzić sakralnego postrzegania jaskółek przez przedchrześcijańskie społeczności słowiańskie (s. 178)?

Wreszcie, po zaprezentowaniu teoretycznych podstaw dalszych interpretacji, autor RMS przywołuje zespół miniaturowych figurek zoomorficznych, gdzie – poza dobrze znanymi z literatury egzemplarzami (Brandenburg, Berlin-Spandau, Kałdus, Krien, Pawłówko, Wolin) wprowadza dwa najświeższe odkrycia z okolic Tymawy i okolic Cedyni (s. 183-184). Zupełnie pomija przy tym fakt, że pierwszy z tych przedmiotów pojawił się już w literaturze (Kajkowski 2019, s. 185-186; Ostasz 2019, s. 46). Znaleźisko trafiło do zbiorów Muzeum Archeologicznego w Gdańsku w kwietniu 2018 r., stąd postępowania Pawła Szczepanika w żaden sposób nie usprawiedliwia fakt, że praca doktorska, na podstawie której oparł recenzowaną monografię, została obroniona dwa lata wcześniej. Dowodzi natomiast, że Autor miał możliwości i wystarczająco dużo czasu, aby uwzględnić opracowania powstałe po 2016 r., co jeszcze dobitniej potwierdza, przywołując w opisie konika z Tymawy własny artykuł, który ukazał się drukiem w 2019 roku.

Drugi problem tej części recenzowanej pracy dotyczy miniaturowych figurek koni odnalezionych na obszarze Skandynawii. Szczepanik słusznie zauważa, że

religioznawców w badaniu znaczenia zwierzęcia w systemach religijnych „leży jeden z kluczy do każdej cywilizacji”. „Uczucie religijne kierowane ku zwierzęciu nie różni się niczym od czci kierowanej ku mitycznym, legendarnym, historycznym czy wręcz żyjącym postaciom ludzkim. Jeżeli tylko wierny zwraca się do zwierzęcia ze zbożnym lękiem i bezgraniczną miłością, czyli z tą samą postawą duchową, która dochodzi do głosu u wyznawcy jedyne Boga, czy też antropomorficznych bóstw, mamy do czynienia z jakościowo identycznymi przeżyciami religijnymi” (Kajkowski 2017, s. 237).

⁸ Chociaż sam Autor zaraz stwierdza, że źródła pisane „po raz kolejny wskazują na znaczną [...] rolę tego gatunku w religijności Słowian” (s. 177). Jakże to zapisy i gdzie ich szukać, tego Szczepanik nie zdradza. Ja takich źródeł nie znam.

w literaturze panuje zgodny pogląd, iż należy je łączyć z obecnością na tym obszarze społeczności słowiańskich (s. 187). Dlaczego jednak w taki sposób nie zinterpretował egzemplarzy zarejestrowanych na Bornholmie (s. 186-187)? Kontynuując zagadnienia łączące się z „migracją” omawianych przedmiotów, należy zadać kolejne pytanie: co legło u podstaw i czy na pewno uprawniona jest interpretacja w tym samym kontekście ontologicznym X/XI-wiecznych egzemplarzy z południowego wybrzeża Bałtyku oraz XIII/XIV-wiecznych okazów znalezionych na północy?

Pozostając jeszcze w tematyce relacji międzykulturowych, należy wyrazić żal, że Autor nie rozwinął myśli poruszonej przy okazji opisu konika z Kałdusa postrzeganego jako import pruski, tym bardziej że w podobny sposób charakteryzowany bywa identycznie datowany (2. połowa XI – początek XIII w.) egzemplarz z Pawłówka (czego Szczepanik nie odnotował, chociaż sam zabytek w swoje pracy opisuje). Warto byłoby podjąć tutaj trop zaproponowany przez Wojciecha Chudziaka i Piotra Błędowskiego (2017) wskazujących na położenie tego ośrodka w strefie pograniczna między Kujawami i Pomorzem Wschodnim i prowadzonej w nim działalności związanej m.in. z wymianą dóbr. Na koniec „bałtyjskiej” części rozważań podjętych przez Szczepanika warto odnotować kolejne „niedopatrzenie” związane z odnalezioną w obwodzie kaliningradzkim brązową figurką osiodłanego konika z umieszczonym na jego grzbiecie wyobrażeniem ornitomorficznym. Autor RMS powołuje się tutaj na notatkę Konstantina Skvorcova opublikowaną – jak twierdzi – w książce abstraktów do konferencji zorganizowanej w 2012 r. w Kaliningradzie (s. 187). Problem w tym, że takiej informacji w tym wydawnictwie nie ma, pojawia się ona natomiast w mojej książce, w której podaję ją za referatem rosyjskiego badacza wygłoszonych na prowadzonych w Kaliningradzie obradach (Kajkowski 2019, s. 337, przyp. 306).

Koniki z wyobrażeniami na nich siodłami pojawiają się jeszcze nieco dalej (s. 200), gdzie Paweł Szczepanik przedstawia problem w następujący sposób: „Ukazanie na grzbietach koników z Wolina, Brandenburga czy Pawłówka schematycznych siodła mogło odnosić się do informacji na temat bogatych siodła, które miały znajdować się między innymi w arkońskie kępcinie Świętowita. Świętowit w trakcie swoich nocnych wędrówek [tutaj nawiązanie do mitu] dosiadał osiodłanego konia. Osiodłany miał być również czarnej maści koń Trzygława [w Szczecinie]”. I dalej: „Ukazanie na grzbietach koników siodła mogło być związane z próbą unaocznienia tego, że wierzchowiec jest dosiadany przez samego Boga”. Z przykrością wypada zauważyć, że Autor po raz kolejny jako własne podaje interpretacje wyartykułowane w innej publikacji (Kajkowski i Szczepanik 2013, s. 221)⁹. Sytuacja powtarza się w kolejnym akapicie, gdzie Autor nawet nie wysilił się, aby zmienić układ „zapożyczonych” zdań:

⁹ W brzmieniu: „Na możliwość łączenia konika z Wolina ze sferą mitologii wskazuje także fakt, że figurkę wykonano z wyraźnie zaznaczonym siodłem. Jest to dość znamienne biorąc pod uwagę

Szczepanik, s. 200:

„pokrycie powierzchni konika wolińskiego, a także prawdopodobnie jednego z okazów z Kołobrzegu – Budzistowa i z Poznania (?) (Łukaszyk 2012, s. 125) ornamentem w postaci okręgów, kółek można interpretować jako symboliczne nawiązanie do sfery solarnej”.

I dalej:

„Symbolami słońca zdobiono wyobrażenia koników bałtyjskich, choć trzeba zaznaczyć, że były to w głównej mierze zawieszki (Urtāns 1974; Vilcāne 2009, s. 260-261; Širouchovas 2011, s. 281, ryc. 5), łączone najczęściej z konnymi wojownikami. W tej sytuacji koń (zapewne z bogatym rzędem) staje się symbolem zamożnego wojownika/bohatera kulturowego (Vilcāne 2009, s. 266) lub innym symbolem religijnym (Zemītis 2009, s. 271)”

Kajkowski i Szczepanik 2013, s. 220:

„Za interpretacją konika z Wolina jako wyobrażenia związanego ze sferą sakralną przemawiać mogą charakterystyczne zdobienia ornamentem kółek. Ornament ten jest najczęściej interpretowany jako wyobrażenie nawiązujące do przedstawień solarnych. Podobne zdobienia wykonano na figurce z Budzistowa [...]. Zbliżony do wolińskiego okaz zarejestrowano w trakcie prac wykopaliskowych na Ostrowie Tumskim w Poznaniu”.

I dalej:

„Symbolami słońca zdobiono wyobrażenia koników bałtyjskich, choć były to w głównej mierze zawieszki (Urtāns 1974; Vilcāne 2009, 260-261; Širouchovas 2011, 281, ryc. 5), które łączy się najczęściej z konnymi wojownikami (koń byłby tu symbolem zamożnego wojownika; Vilcāne 2009, 271)”.

Sytuacja powtarza się jeszcze na kolejnych stronach (202-203), na których Szczepanik czerpie (i kopiuje – włącznie z notami bibliograficznymi) pełnymi garściami z tego samego artykułu przykłady i hipotezy, które przedstawia jako własne:

Szczepanik, s. 202-203:

„Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że do czasów niemal współczesnych w kulturze ludowej figurki koni były używane w działaniach magiczno-ofiarniczych, czego śladem może być wytwarzanie wypieków w kształcie zwierząt. Należy wspomnieć, że przyrządzanie tych wypieków miało charakter obrzędowy i było dokonywane najczęściej przez głowę rodziny (Olędzki 1961, s. 8). Woskowe wota zwierzęce zarejestrowano zaś jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku na północnym Podlasiu, etnografowie podkreślają jednak, że zwyczaj ten miał niegdyś znacznie szerszy zasięg”.

Kajkowski i Szczepanik 2013, s. 222:

„W tym miejscu warto odnotować, że właściwie do czasów współczesnych w kulturze ludowej figurki koni wykorzystywane były w działaniach magiczno-ofiarniczych. Pamiętając o wotach w kształcie figurek zoomorficznych warto wspomnieć także o wypiekach w kształcie zwierząt, gdzie samo ich wykonanie miało charakter obrzędowy i dokonywane było przez głowę rodziny (Olędzki 1961, s. 8). Woskowe wota zwierzęce zarejestrowano jeszcze w latach 80-tych XX wieku na północnym Podlasiu. Etnografowie podkreślają jednak że niegdyś zwyczaj ten miał znacznie szerszy zasięg. Ofiary tego

jeden z nielicznych fragmentów mitów znanych Słowiańszczyźnie nadbałtyckiej, a związany z nocnymi wędrowkami bóstwa [chodzi o Świętowita] odbywanych na grzbiecie świętego zwierzęcia. Wiemy, że w trakcie przeprowadzania wróżb w świątyni Trygława w Szczecinie czarny koń poświęcony temu bóstwu był osiodłany. Interpretuje się to jako symbol boskiej obecności na grzbiecie zwierzęcia w trakcie ceremonii”.

„Co ciekawe, na terenie północno-wschodniej Polski, a więc obszaru graniczącego z rejonem bałtyjskim, ślady analogicznego pieczywa zachowały się w obrzędowości świąt Nowego Roku, Trzech Króli i Zwiastowania NMP (Olędzki 1961, s. 3). Ofiary tego typu składano przede wszystkim w celu uzyskania powodzenia w hodowli określonych gatunków zwierząt (Kunczyńska-Iracka 1987, s. 65). Na Słowenii w dniu patrona koni św. Stefana odbywało się z kolei poświęcenie tych zwierząt, a ludzie w tym dniu przynosili do kościołów pieniądze lub właśnie figurki koników (Kropej 1998, s. 157). Niezwykle interesujący rodzaj ofiary zakładzinowej odkryto w północnej Finlandii. Pod podłogą stajni natrafiono na figurkę konika wykonaną z drewna olchowego złożoną w małej skrzyni owiniętej materiałem z sukni kobiety, w której ta rodziła. Krwi tej kobiety użyto zaś jako farby do zaznaczenia oczu zwierzęcia (Hukanataival 2007, s. 69)”.

typu składano celem uzyskania powodzenia w hodowli określonych zwierząt (Kunczyńska-Iracka 1987, s. 65). Z kolei na Słowenii, w dniu patrona koni, św. Stefana miało miejsce poświęcenie tych zwierząt. W tym dniu ludzie przynosili do kościołów pieniądze lub figurki koników (Kropej 1998, s. 157). Podobne przedstawienia, ale wykonane z ciasta, w analogicznych okolicznościach wykonywano na Kaukazie. Figurki układano w naczyniu, które następnie obchodzono wokół na czworakach. Z kolei ciekawą informację na temat ofiary zakładzinowej zanotowano dla rejonu północnej Finlandii. Pod podłogą stajni znaleziono tam bowiem figurkę konika złożoną w małej skrzyni owiniętej materiałem z sukni kobiety, w której ta rodziła. Krwi kobiety użyto jako farby do zaznaczenia oczu zwierzęcia (Hukanataival 2007, s. 69), całość zaś należy postrzegać prawdopodobnie w kategoriach apotropaicznych”.

Szczepanik, s. 203:

„Figurki mogły być także elementem działań magicznych skoncentrowanych na zasadzie «przeniesienia» znanej z Frazerowskiej teorii magii, gdzie na przedmiot materialny zostają przeniesione konkretne cechy żywej istoty (Pałubicka 1997, s. 73-84)”.

Kajkowski i Szczepanik 2013, s. 222:

„Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z frazerowską magią «przeniesienia» (por. Pałubicka 1997, 73-84), gdzie choroba zwierzęcia w sposób symboliczny została przetransponowana na jego wyobrażenie”.

Szczepanik, s. 204:

„Posążki koni mogły w końcu służyć jako zabawki, co wydaje się szczególnie trafną interpretacją w przypadku ceramicznych figurek datowanych na XIII wiek i młodszych”

Kajkowski i Szczepanik 2013, s. 223:

„Do zabawy mogły też służyć wyobrażenia ceramiczne. Zabawki w postaci figurek zwierząt, w tym także koni z terakoty, znane były już w kulturze antyku. Zabytki ceramiczne datowane od XIII wieku zgodnie określa się w literaturze jako zabawki lub przedmioty związane z grami”.

Pozostając jeszcze przy tematyce koników odlanych z metali kolorowych, warto zwrócić uwagę na kolejne zagadnienie problemowe poruszone w analizowanej monografii, jakim jest domniemanie ich funkcji jako odważników (s. 201). Próby takiej interpretacji zabytków słowiańskich – czego Autor konsekwentnie nie za-

uważa – pojawiły się w literaturze już wcześniej (Gardeła 2011/2012, s. 18; An-sorge 2016), choć za *novum* można tu uznać próbę łączenia ich z postaciami konkretnych bóstw na podstawie nie tylko ich kompetencji, ale także dyspersji niektórych zabytków znalezionych w ośrodkach związanych z funkcją kultową (Brandenburg, Wolin). Mimo niewątpliwej atrakcyjności tej hipotezy trzeba podkreślić, że po pierwsze, dokonano jej na zbyt małej próbie, aby można ją było uznać za regułę; po drugie, nie należy zapominać o tym, że sam handel jako określona dziedzina aktywności ludzkiej mógł być procesem mocno zrytualizowanym i jednocześnie mieć silne związki z miejscami o charakterze sakralnym (ostatnio Pranke i Zečević 2016, s. 120-121). Jako że transakcje handlowe realizowano w niedalekiej odległości od ośrodków życia religijnego, to eksponowana przez Szczepanika obecność zarówno koników, jak i odważników na takich stanowiskach nie musi być niczym zaskakującym. W tym kontekście – co zresztą podkreśla sam Autor – rola figurek zoomorficznych mogła „zapewnić ich posiadaczowi bezpieczeństwo i dobrobyt” (s. 201), mogły być też np. znakiem identyfikacyjnym osób pobierających opłaty (dziś powiedzielibyśmy podatek) za handel chociażby na rzecz pobliskiej świątyni itd.

Na koniec części rozważań zogniskowanych wokół figurek zoomorficznych należy zwrócić uwagę na hipotezy interpretacyjne dotyczące zabytków wykonanych z drewna lub kory. A konkretnie na pojawiające się na egzemplarzach gdańskich najprawdopodobniej intencjonalnych zniszczeń w postaci odcięcia kończyn lub większych partii całości (s. 190). Niestety, kolejny już raz Szczepanik (mimo że wspomina o niej w innym miejscu) nie przywołuje pracy, w której sugestie o możliwie rytualnym aspekcie tych działań pojawiły się po raz pierwszy (Łukaszyk 2012).

W części podsumowującej podrozdział poświęcony miniaturowym wyobrażeniom zoomorficznym Autor wskazuje na jedną z przyczyn, dla których w ogóle mogły być one wytwarzane. Uważa, że „tworzenie posążków mogło być echem zakazu wrywania włosów w końskiej grzywy” (o czym przy okazji charakterystyki świątyni w Arkonie donosi Saxo Grammatyk), przez co „naturalny składnik symboliczno-magiczny w postaci końskiego włosa został zastąpiony przez materialne wyobrażenie całego zwierzęcia” (s. 201). Niestety, poza przywołaniem jednego zabytku wykonanego z takiego tworzywa („obrączki” z wykopalisk gdańskich) Autor nie jest w stanie niczym więcej poprzeć własnej hipotezy, pozostawiając ją raczej w ramach *wishful thinking* niż hipotezy naukowej.

Kolejny podrozdział RMS dotyczy przedstawień narracyjnych umieszczonych na naczyniach ceramicznych. Sam problem funkcji, jakie mogły pełnić rytzy rejestrowane na fragmentarycznie zachowanych pojemnikach, był już kilkakrotnie poruszany w literaturze. Na ogół jednak pojawia się on przy okazji omawiania szerszych problemów badawczych lub konkretnych zabytków archeologicznych (ostatnio Kajkowski 2019, s. 201-202; Pawlak i Pawlak 2019, s. 249), a od wystąpienia Marka Dulnicza (2001, s. 85-92; 2008) i Thomasa Kinkeldeya (2008) nie został podjęty jako odrębne zagadnienie. Z tym większymi nadziejami przystąpiłem

do lektury omawianej części książki Pawła Szczepanika. Autor podejmuje tę kwestię, poczynając od zagadnień teoretycznych dotyczących naczynia jako przedmiotu. Powołując się na wyniki badań językoznawców, wskazuje na możliwe związki między nazwami form pojemników z wyobrażeniami abstrakcyjnymi oraz kieruje uwagę czytelnika na rytualizację procesu wytwarzania glinianych naczyń. Porusza też w ograniczonym zakresie wciąż dyskutowane zagadnienie intencji, jakie leżały u podstaw umieszczania na ich dnach tzw. znaków garncarskich (s. 205-206). Przywoływane w dalszej części opisy analizowanych zabytków oraz większość interpretacji ukazanych na nich rytów nie wnosi wiele nowego. Szczepanik w zasadzie powtarza wszystko to, co mieli na ten temat do powiedzenia jego poprzednicy. Za autorskie pomysły uznać można jedynie trzy hipotezy. Pierwsza dotyczy wyobrażenia ukazanego na jednym z fragmentów naczyń odkrytych w trakcie badań zachodniopomorskiego Dębczyna. Według interpretacji Andrzeja Sikorskiego zachowany na powierzchni motyw zdobniczy ukazuje ptaka. Szczepanik uważa, że opierając się na uwidocznionych cechach anatomicznych (krótkie nogi, masywny korpus z cienką szyją), należy w nim widzieć kurę lub koguta (s. 208). Niestety, z dalszej części wywodu nie dowiadujemy się, jaka miałyby być rola tego zwierzęcia w hipotetycznym rycie narracyjnym. Być może zbliżona do tej, jaką Autor przywołuje później, analizując okucia pochewek noży z cmentarzyska w wielkopolskich Sowinkach, wskazując (znowu wyłącznie za źródłami etnograficznymi/folklorystycznymi) na związki koguta ze sferą solarną lub mediacyjną (s. 236).

Interesującym pomysłem jest interpretacja wozu na fragmencie naczynia z Galin. Wóz, ukazany do góry kołami, pojawił się tutaj w kontekście symbolu równoramiennego krzyża, który Szczepanik – za wcześniejszymi propozycjami – uznał za wyobrażenie gwiazdy. Wszystko to pozwoliło mu na postawienie ciekawej hipotezy, że intencją autora rytu było pokazanie pojazdu, jakim bóstwo uraniczne ruszało do nocnych zmagañ kosmogonicznych (s. 218-219). Taki sposób odczytania ukrytych tu treści jest bezpośrednim wynikiem ustaleń dotyczących innego fragmentu ceramiki – tym razem odkrytego w Wessentin, któremu autor RMS poświęcił dość sporo miejsca (s. 214-218), interpretując jako wyobrażenie mitycznej walki toczonej między siłami uranicznymi i chtonicznymi. Cały ten fragment pojawił się już w starszej pracy Autora (Szczepanik 2015) i wzbogacony został jedynie o dorobek mitologii porównawczej. W obu nie zauważa też detali, które mogą podważać zaproponowaną przez niego interpretację (Kajkowski, w druku).

Kończąc wątek rytów narracyjnych na naczyniach ceramicznych, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden zabytek przywołany na kartach RMS, mianowicie na egzemplarz odkryty w jednym z grobów na cmentarzysku w Cedyni. Ukazany na nim ryt „jodełkowy” dawniej Witold Hensel (1976, s. 193-194) uznał za schematyczne wyobrażenie postaci ludzkich ukazanych podczas tańca. Paweł Szczepanik, nie dystansując się od zaproponowanej przez poznańskiego archeologa interpretacji, dodaje, że równie prawdopodobna jest tutaj „próba zobrazowania na

tym rycie linii drzew bądź lasu” (s. 212). Identyczna propozycja odczytania omawianego motywu ornamentacyjnego pojawiła się już w literaturze (Kajkowski 2010, s. 245), gdzie co prawda pomyliłem naczynia z Wilanowca i Cedyni, jednak z zamieszczonych rycin (reprodukowane w obu tekstach) wyraźnie widać że Szczepanikowi chodzi dokładnie o to samo naczynie i ten sam ryt¹⁰.

Wykonane ze stopu miedzi okucia pochevek noży to temat, któremu autor RMS poświęcił już kilka wcześniejszych publikacji (Szczepanik 2010, 2017, 2019). W każdej z nich powtarzane są te same hipotezy, a różnice polegają na wzbogacaniu materiału archeologicznego nowymi znaleziskami. Schemat ten powielony został i tym razem, co nie znaczy, że nie warto poświęcić mu nieco więcej uwagi. Pierwszym szczegółem, który wymaga komentarza, jest pokazana na marginesie zasadniczych rozważań sytuacja odnotowana podczas badań na grodzisku Berlin-Spandau, a konkretnie reliktyw prowadzącej do niego bramy wjazdowej. Odnaleziono tu bowiem czaszkę końską z przymocowanym do niej pierwotnie porożem jelenia. Kontekst odkryć wskazuje, że w momencie świetności grodu oba elementy były zawieszane nad głównym wejściem prowadzącym do wnętrza umocnień. W opinii Pawła Szczepanika tak spreparowane szczątki kostne mają być śladem „pozwalającym zakładać, że w rzeczywistości mitycznej Słowian funkcjonowały zwierzęta należące do nieznanych nam, fantastycznych gatunków” (s. 203). Analizując tok zacytowanej wypowiedzi, nie sposób powiedzieć, czy mamy tu do czynienia ze skrótem myślowym, czy bezpośrednim wnioskiem. Jeżeli mielibyśmy przyjąć ten drugi punkt widzenia, to musielibyśmy założyć, że mieszkańcy berlińskiego grodu nie mieli świadomości, iż kości należały do konia i jelenia, a znalezione łącznie szczątki uznali za należące do jednego gatunku. Sądzę, że bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest przyjęcie założenia o multiplikacji treści symbolicznych lub/i mediacyjnych przypisywanych obu zwierzętom (śladów takich połączeń znajdujemy na obszarze Słowiańszczyzny zresztą więcej) i – w zgodzie z propozycją autorów badań – łączyć z właściwościami apotropaicznymi. Zresztą, taki właśnie sposób interpretacji przywołuje sam autor RMS w następnym akapicie. Robi to, powołując się na „analogie” etnograficzne w postaci końskich czaszek (może łbów), którym religijność ludowa przypisywała właściwości ochronne. Ostatecznie, po lekturze tej części pracy Pawła Szczepanika odnoszę wrażenie, że (po raz już kolejny) sam nie wie, za którą hipotezą chce się opowiedzieć, a podniesiony problem należy uznać za nierozstrzygnięty.

Wracając jeszcze do poszukiwanych przez Autora „zwierząt fantastycznych”, potrzebnych mu – jak widzimy w późniejszej części książki – do dalszych rozważań, dziwi, że nie zauważył wyobrażeń takich postaci pojawiających się na zabytkach archeologicznych (w postaci kaptorg, pobocznic, strzemion i innych). Widać na nich wyobrażenia zoomorficzne o cechach, które wyraźnie odbiegają od fizjo-

¹⁰ W moim tekście rzeczony fragment brzmi: „Bardziej prawdopodobna wydaje się próba łączenia ich [tj. wyrytych motywów zdobniczych] ze schematycznym potraktowaniem drzew – w rezultacie lasu”.

nomii różnych gatunków rzeczywistej fauny. Autor mierzący się z problemem rzeczywistości mitycznej Słowian powinien jednak takie zabytki/wyobrażenia znać.

Brak zdecydowania w kwestiach interpretacyjnych pojawia się jeszcze w innym miejscu. Tym razem sprawa dotyczy okucia pochewki noża odnalezionej w Brześciu Kujawskim, gdzie w umieszczonych wzdłuż osi zabytku figurach zoomorficznych, Szczepanik widzi wyobrażenia ptaków. Jest to dość zastanawiające w kontekście uwag pojawiających się na dalszych stronach recenzowanej pracy, zauważalny bowiem tutaj sposób zwieńczenia głów, na analizowanych później zabytkach (w tym także innych okuciach pochewek noży) Szczepanik uznał za „konię, które miały założone na głowy wianki, maski lub inne nakrycia głowy, woły lub [...] przedstawienia zwierząt mitycznych” (s. 223, 235)¹¹. Przyjmując taki tok myślenia, łatwiej byłoby wyjaśnić inny szczegół (którego Szczepanik nie zauważył), mianowicie, dlaczego wszystkie „ptaki” wyobrażone na okuciu z Brześcia Kujawskiego posiadają, jak się wydaje, dwie pary nóg (wyobrażone w sposób przypominający kilkakrotnie wspomniane przez niego wymodelowanie tych części ciała na figurkach zoomorficznych).

Po wyliczeniu wszystkich znanych Autorowi zabytków (skądinąd niewyczerpujących stanu badań na moment publikacji książki) twórca RMS przystępuje do podsumowania analiz i interpretacji umieszczonych na nich wątków figuralnych. Mówiłem już o tym, że w zasadzie nie wykraczają one poza wcześniej opublikowane przez niego ustalenia. Jedna z nich wymaga jednak krytycznego komentarza. Mam tutaj na myśli próbę odczytania treści ukrytych na fragmentarycznie zachowanym okuciu pochewki z Melzow (s. 234), gdzie Szczepanik podpisuje się pod pomysłami Felixa Biermanna (2014), nie wskazując na źródło przywoływanych interpretacji. Nie zauważa także próby alternatywnego rozwiązania, jakie pojawiła się w polskiej literaturze (Kajkowski 2019, s. 332-33).

Za „swoistą analogię do omówionych wyżej przedmiotów” Autor – jak sam stwierdza: za Ingo Gabrielem (s. 236) – uznaje tzw. ostrogi typu lutomińskiego, przywołując egzemplarze odkryte na stanowiskach w Ciepłym, Lutomińsku, Wrocławiu, Cerkiewniku, Lubniewicach (nie znając lokalizacji miejsca odkrycia, pisze o zabytku z „okolic Gorzowa Wielkopolskiego”), szwedzkiego Skegrie (tu podobnie – brak umiejscowienia stanowiska, którego lokalizację określił jako „szwedzka Skania”) czy na Półwyspie Sambijskim. Analizując odkrycia z Ciepłego, Szczepanik przechodzi do charakterystyki zachowanych elementów zdobniczych, wśród których dokonuje interpretacji symbolu lewoskrętnej swastyki umieszczonej na przewlecze do paska mocującego, pisząc, że „nawiązywała do śmierci – zła – negatywnej energii. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z kolejnym elementem łączącym garnitur ostróg typu lutomińskiego ze sferą eschatologiczną” (s. 238, przyp. 64). Identyczny sposób odczytania znaczenia tego elementu zdobniczego

¹¹ Przywoływanie tutaj jako analogię starszej o półtora tysiąclecia ałtajskiej kultury Pazyryku (s. 235, przyp. 60) uznać należy jednak za zbyt daleko idącą.

pojawia się w artykule opublikowanym wcześniej w książce abstraktów towarzyszącej konferencji *Animals and Animated Objects in Past Societies* (Ratajczyk, Gardela i Kajkowski 2017, s. 61)¹² oraz nieco później w 28. tomie czasopisma „Pomorania Antiqua” (Gardela, Kajkowski i Ratajczyk 2019, s. 126) (tym samym, z którego Autor przytacza wcześniej swój tekst na temat konika z Tymawy)¹³.

W dalszej części rozważań nad tą specyficzną grupą zabytków znajdujemy konstatację, iż „artefakty te mogą służyć również jako następny dowód na szerokie kontakty między Słowiańszczyzną Północno-Zachodnią a terenami sąsiednimi, tj. południową Skandynawią czy ziemią pruskimi”. Przedstawiona hipoteza jest jednym z zasadniczych wniosków postawionych w przywołanych wyżej artykułach autorstwa Leszka Gardela, Zdzisławy Ratajczyk i piszącego te słowa, a w sposób bezpośredni informuje o tym już tytuł innego (zresztą przywoływanego na kartach recenzowanej książki) opracowania: „The spur goad from Skegrie in Scania, Sweden. Evidence of the elite interaction between Viking Age Scandinavians and Western Slavs” (Gardela, Kajkowski i Söderberg 2019). Należy więc postawić pytanie, czy jest to rzeczywiście wniosek płynący z analiz autorstwa Pawła Szczepanika, a jeśli tak, to dlaczego postanowił pominąć milczeniem podobną i (w takim wypadku) niezależnie postawioną hipotezę?

Nie jest to zresztą ostatnia sytuacja tego typu, podejmując bowiem próbę interpretacji wyobrażeń figuralnych umieszczonych na ostrogach typu lutomińskiego, Szczepanik informuje czytelnika, że „zostały [na nich] ukazane zwierzęta z pustymi okręgami na głowie, które na podstawie licznych analogii należy interpretować jako wyobrażenia wianków wkładanych zwierzętom – koniom i bydłu – na głowy. Główna część kabłąka ozdobiona ornamentem w postaci podwójnej zaplecionej linii, warkocza, symbolizuje – jak się wydaje – płynącą wodę. Na jego końcach zostały ukazane głowy żmii/węża, które można interpretować jako wizerunek kosmologicznego smoka, który jest suwerenem akwaticzno-chtonicznej sfery kosmosu. Smok, który zamyka, kradnie wody, jest elementem mitów występujących w licznych materiale porównawczym. Można zatem przypuszczać, że mamy tutaj do czynienia z przedstawieniem postaci smoka władającego wodami, będącego adwersarzem bóstwa uranicznego. Smok ten jest związany z zaświatami, znajduje

¹² W brzmieniu: Na szczególną uwagę zasługuje przewlecza o okrągłej tarczy z wyobrażeniem lewoskrętnej swastyki. Swastyka powszechnie uznawana jest za symbol słoneczny, ale jej znaczenia zmieniać się mogą w zależności od tego, w którą stronę zwrócone są jej ramiona. Lewoskrętne swastyki kojarzone są z zachodem słońca oraz ogólnie z motywem odchodzenia. Być może taki też cel przyświecał twórcy ostrogi, który używając motywu lewoskrętnej swastyki, pragnął nawiązać do nieuchronności śmierci?

¹³ W brzmieniu: [...] przewlecza ozdobiona symbolem lewoskrętnej swastyki, którą uznaliśmy za wyobrażenie przemieszczającej się po nieboskłonie tarczy słonecznej. Umieszczenie tego elementu konstrukcyjnego na pasku okalającym stopę oraz sposób wykonania ramion wyobrażonego na nim symbolu sugeruje ruch ku zachodowi (względnie – w skali makrokosmicznej – ku ziemie). Możliwe więc, że mielibyśmy do czynienia z ukazaniem tego (nieuniknionego) momentu aktywności słonecznej, jaką była droga do krainy zaświatów.

się w korzeniach kosmicznego drzewa *axis mundi*, gdzie za wodami w postaci Praoceanu lub rzeki lokowana jest kraina zmarłych” (s. 245-246). Pomijając fakt, że interpretację wyobrażonych na ostrogach (a więc pośrednio i na okuciach pochewek noży) zwierząt z okręgami nad głowami jako bydła nie jest autorstwa Pawła Szczepanika, a po raz pierwszy zasugerował ją Leszek Gardęła (w cytowanej w RMS pracy) (Gardęła 2014, s. 41), rozwijając w pracach, które napisał wspólnie ze mną i Zdzisławą Ratajczyk (2017)¹⁴, całe narracyjne rozwinięcie interpretacji motywów zdobniczych widniejących na ostrogach jako wizji kosmologicznej jest zbieżne (a czasami wręcz identyczne) z tezami opublikowanymi w innych pracach (Ratajczyk, Gardęła i Kajkowski 2017; Gardęła, Kajkowski i Ratajczyk 2019; Gardęła, Kajkowski i Söderberg 2019)¹⁵. Nie bez znaczenia jest tutaj również fakt, że to właśnie w tych publikacjach po raz pierwszy wprowadzono do literatury alternatywną nomenklaturę omawianych zabytków jako „ostróg zoomorficznych”, z której skorzystał w swojej książce Paweł Szczepanik (s. 240-242, podpisy pod rycinami 76-78).

Dalsze przykłady „zbieżnych” interpretacji pojawiają się przy okazji charakterystyki wyobrażenia umieszczonego na bodźcach analizowanych ostróg:

Szczepanik, s. 247:
 „Niezwykle ważna wydaje się również analiza wizerunków na bodźcach, które oddzielono od reszty przedstawienia plecionym pierścieniem. Pozwalają one przypuszczać, że widniejące na nich konie ze skierowanymi do tyłu głowami znajdują się w innym wymiarze kosmosu [...]. Inna możliwość zakłada, że postacie znajdujące się na kabłąkach to dusze zmarłych, które przybrały postać bydła. Wydaje się zatem, że w programie ideologicznym zawartym na omówionych ostrogach należałoby widzieć zarówno echa przedchrześcijańskiej eschatologii, jak i kosmologii”.

Ratajczyk, Gardęła i Kajkowski 2017, s. 41:
 „Wyjaśnienia wymaga również wyobrażenie konia umieszczone na bodźcu, który znajduje się niejako poza właściwym kabłąkiem tworzonym przez dwa ramiona ostrogi. Zwróćmy uwagę, że w odróżnieniu od bydła, koń ten stoi nie na wodzie (reprezentowanej przez linie faliste na ramionach ostrogi), lecz przed nią. Może to sugerować, że koń ten znajduje się w jakiejś innej sferze – być może na brzegu lub moście, niejako na granicy światów”.

¹⁴ Trudno tu uznać za przypadek, że w artykułach Szczepanika podejmujących problem okuć pochewek noży taka interpretacja pojawia się od 2017 roku.

¹⁵ By zacytować tylko jeden fragment: „Bliższa analiza motywów zdobniczych ostróg z Ciepłego pozwala na dostrzeżenie kilku elementów, które nawiązują do omówionego wyżej mitu. Wyobrażone na ramionach linie faliste, naszym zdaniem, są przedstawieniem wody, zaś trzy rogate zwierzęta to bydło (a zatem być może ludzkie dusze) przypuszczalnie znajdujące się na wyspie unoszącej się wśród wód. Fakt, że końcówki ramion ostrogi mają formę zwierzęcych głów – które interpretujemy jako głowy węży – również nie jest bez znaczenia oraz pozostaje w zgodzie ze słowiańskimi przekazami ludowymi. W świecie Słowian węże (ale również smoki) kojarzone były z podziemiami oraz ze sferą akwaticzną (wodną). Mając zdolność gromadzenia/zamykania w sobie wody, węże obciążane były winą za suszę i nieurodzaj” (Ratajczyk, Gardęła i Kajkowski 2017, s. 41).

Wypada w tym miejscu odnotować, że we fragmencie dotyczącym identyfikacji wyobrażeń zoomorficznych z bydłem/duszą zmarłych, mających w takiej postaci podróżować do krain zaświatowych, Szczepanik odsyła do swojej wcześniejszej monografii (2018, s. 109, 124), gdzie co prawda pisze o takim sposobie postrzegania dusz przodków, jednak w żadnym miejscu nie nawiązuje do ostróg zoomorficznych. W tym kontekście niepokojącej wymowy nabiera zapis umieszczony w przypisie 70 na stronach 246 i 247, z którego czytelnik dowiaduje się, że „analiza w takim duchu [chodzi o powyższy model interpretacyjny] zaproponowana pierwotnie dla odczytania treści zwartych na okuciach pochewek noży [tutaj Autor odsyła do swoich prac: Szczepanik 2010, 2017, 2019] jest obecnie kontynuowana przez szersze grono badaczy [z odesłaniem do opracowań: Ratajczyk, Gardela i Kajkowski 2017¹⁶; Wadył i Skvorcov 2018]. Pozostawiając na marginesie fakt, że to właściwie Autor przywołanych słów kontynuuje badania zapoczątkowane przez niemieckiego archeologa Ingo Gabriela (o czym postanowił nie wspominać), kontekst wypowiedzi, jeśli go dobrze rozumiem, wydaje się sugerować, że to Szczepanik pierwszy podjął trop narracyjnej interpretacji aplikacji umieszczonych na ostrogach zoomorficznych. Tymczasem w jego artykule z 2010 nie ma żadnego nawiązania do tych przedmiotów, w tekście opublikowanym w 2017 r. pojawia się informacja o zbliżonych cechach zwierząt z pustymi kołami nad głowami (*empty circles on heads*) wyobrażonych na okuciach pochewek noży i na ostrogach (s. 176, przyp. 7). Podobne porównanie znalazło się w artykule z 2019 (s. 92, przyp. 60). W żadnym z tych tekstów Paweł Szczepanik nie interpretuje wątków narracyjnych umieszczonych na ostrogach zoomorficznych, co całkowicie podważa słowa umieszczone w przywołanym wyżej cytacie.

Na koniec tej części moich uwag warto baczniej przyjrzeć się analogiom, jakie autor RMS zestawia z ostrogami zoomorficznymi, a mianowicie fragmentarycznie zachowanym zabytkom z Groß Bünsdorf i Seehausen (czytelnik nie znajdzie tutaj informacji, że w tym samym kontekście obie analogie przywołali sześć lat wcześniej Ingo Gabriel i Arnold Muhl). I jeśli z pierwszą z tych analogii można się zgodzić (a nawet uznać, co Autor wydaje się zauważać, za przedmiot „pośredniczący” między okuciami pochewek noży i interesującymi nas elementami wyposażenia jeździeckiego), to druga – poza domniemaniem, że stanowi bodziec ostrogi – nie jest dobrym przykładem, ukazuje bowiem najprawdopodobniej zupełnie inny typ programu ideograficznego. Natomiast dyspersja trzech znanych dotąd zabytków tego rodzaju koncentruje się na innym obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej oraz Anglii, co dodatkowo komplikuje taką interpretację. Odrębnym zagadnieniem jest analiza typologiczno-funkcjonalna tych przedmiotów, jaką Paweł Szczepanik oparł na publikacji wspomnianych już Gabriela i Muhla (2014). Przychylając się do hipotezy niemieckich archeologów, którzy umieszczone na bodźcu

¹⁶ Odsyłając czytelnika do tego artykułu, zdradza, że jednak był on mu znany w czasie przygotowania monografii do druku.

wątki figuralne odnieśli do arkońskiego Świętowita, Autor recenzowanej pracy zadaje znamienne pytanie: „kto mógłby ewentualnie używać tych ostróg” i zaraz potem – w formie kolejnego pytania – zastanawia się, czy może był to kapłan tamtejszej świątyni, czy też członkowie będącej „na służbie” bóstwa drużyny wojów? (s. 244). I mimo że dalej stwierdza, iż opierając się na dotychczasowym stanie badań nie sposób odpowiedzieć na tak postawione pytania, to „zapomina” dodać, że oba wskazane tropy interpretacyjne znowuż nie są jego pomysłem i były przedmiotem dociekań w cytowanym przez niego chwilę wcześniej artykule Gabriela i Muhla (2014, s. 414).

Ostatni już, piąty rozdział RMS poświęcił Autor organizacji miejsc sakralnych. Rozpoczyna go „refleksja teoretyczna, która powinna umożliwić zrozumienie sposobu postrzegania i kreowania przestrzeni w interesującym nas kontekście kulturowym” (s. 249). Idąc tu za uwagami Wojciecha Chudziaka, za główną oś narracji Autor przyjmuje bezpośredni wpływ wyobrażeń mitycznych/kosmologicznych na percypowanie i strukturyzację przestrzeni oswojonej/nieoswojonej, co rzeczywiście odnajduje liczne uzasadnienia w materiale archeologicznym. Już na samym wstępie (s. 249-250) Szczepanik nawiązuje do teorii punktu środka, argumentując i podpierając swoje rozważania w sposób mocno zbliżony do zaprezentowanego przez innego autora (Kajkowski 2012b, s. 23). Dalszy tok narracji kieruje na teoretyczne możliwości archeologii w badaniach nad obszarami waloryzowanymi symbolicznie, odnosząc się do dyskusji na temat przydatności w nich rozwiązań zaproponowanych pół wieku temu przez Carstena Colpego. W związku z tym informuje czytelnika, że „nie została im w literaturze przedmiotu poświęcona należyta uwaga” (s. 250), przynajmniej – jeśli dobrze rozumiem kontekst tego stwierdzenia – do chwili, gdy teraz zrobił to autor tych słów. Nie wiem co Paweł Szczepanik ma na myśli pisząc o „należytej uwadze”, jednak wypadało zaznaczyć, że problem ten został już szczegółowo opracowany – i to w kontekście badań nad religią społeczności, którymi zajmuje się RMS (Kajkowski i Kuczkowski, w druku). Artykuł na ten temat złożony został do druku 2014 r. i mimo że wciąż czeka na publikację, Szczepanik znał jego treść, gdyż na własną prośbę otrzymał do wglądu manuskrypt¹⁷. Co więcej, w zmodyfikowanej i poprawionej wersji cały tekst (za zgodą Andrzeja Kuczkowskiego) włączony został do monograficznego opracowania obrzędowości wczesnośredniowiecznych Pomorzan (Kajkowski 2019, s. 53-73), obejmując blisko 20 stron druku, co wydaje się objętością pozwalającą na wniosek, iż jednak poświęcono temu zagadnieniu dość sporo uwagi. Warto jeszcze dodać, że porównanie obu opracowań – zatem autorstwa Kuczkowskiego i mojego oraz opublikowanego przez Pawła Szczepanika – w kilku miejscach pokazuje zaskakująco zbieżny tok wnioskowania.

¹⁷ E-mail z dnia 30 stycznia 2014 roku.

Za istotny problem poruszony w RMS uznać należy zwrócenie uwagi na dorobek fenomenologii percepcji¹⁸ oraz geografii sakralnej (s. 254 i n.). Są to ważne i właściwie prawie nieobecne w polskich badaniach zagadnienia, które wkrótce powinny stać się stałym punktem refleksji teoretycznej (por. Kajkowski 2020, s. 99-100). Niezwykle istotnym zagadnieniem jest również podział miejsc sakralnych na hierofaniczne oraz obszary sprawowania praktyk obrzędowych. Autor poświęcił temu problemowi odrębny podrozdział (s. 258-261), szkoda jedynie, że nie odnotował, iż refleksja nad poruszonym zagadnieniem pojawiła się już w literaturze traktującej m.in. o organizacji wczesnośredniowiecznych słowiańskich przestrzeni życia religijnego (Kajkowski 2019). W tym jednak wypadku analiza źródeł i oparte na niej wnioski Pawła Szczepanika wydają się przeprowadzone niezależnie i samodzielnie i należy je uznać za koncept autorski.

W dalszej części RMS Autor poświęca sporo uwagi możliwym związkom słowiańskich miejsc sakralnych jako materialnych (czy jak chce on sam: fizjograficznych) „realizacji mitu o pierwszej ziemi”. Jest to ciekawa partia dociekań, i mimo że w założeniach zgadzam się z zaproponowanymi tu rozwiązaniami, to w moim przekonaniu brakuje tu solidnego uzasadnienia stanowiska legitymizującego aplikację tzw. słowiańskiego mitu kosmogonicznego (zatem konstrukcji myślowej opartej na XIX/XX-wiecznych materiałach etnograficznych) do rzeczywistości okresu wczesnego średniowiecza.

Nie mam też większych zastrzeżeń do wyboru i identyfikacji pojawiających się na kolejnych stronach stanowisk archeologicznych w postaci wysp/dominant terenowych oraz budynków sakralnych. Mimo że nie zgadzam się z wszystkimi pojawiającymi się tu interpretacjami, to ich dobór jest wynikiem subiektywnych opinii Autora, do których ma pełne prawo. Z dwoma tylko zastrzeżeniami. Pierwsze z nich dotyczy domniemanego sanktuarium w zachodniopomorskim Trzebiatowie, gdzie Szczepanik wskazuje na alternatywną możliwość interpretacji odkrytych tutaj relikwów archeologicznych. Porównując je z ostatnimi ustaleniami, jakie przeprowadzono dla sytuacji zaobserwowanej w Perynii, zauważa, iż „nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z pozostałościami po rozplantowanych kurhanach” (s. 316-317). Identyczne wnioski pojawiało się w mojej *Obrzędowości religijnej Pomorzan...*, w której piszę: „W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, że swym planem założenia trzebiatowskie przypominają sanktuaria typu peryńskiego (dookolne rowy, często ze śladami palenia w nich ognisk)”. I nieco dalej: „Sądzę jednak, że obiekty te mogą stanowić relikty zniszczonych kurhanów, a rowy powstać w wyniku wybierania ziemi na nasyp” (Kajkowski 2019, s. 101). Niestety, jako że Paweł Szczepanik nie zgodził się udostępnić mi do porównań manuskryptu swojej rozprawy doktorskiej, nie umiem określić, w jakim stopniu jest to jego autorska i wysunięta niezależnie od mojej koncepcja interpretacyjna. Bez

¹⁸ Poruszony również przez mnie w rozprawie doktorskiej, jednak niewłączony do opartej na niej publikacji książkowej.

względu jednak na wynik takiego „dochodzenia”, w monografii wydanej rok po opublikowaniu mojej pracy należałoby jednak odnotować, że taki pomysł w literaturze już się pojawił, nawet jeśli Autor uważa go za własny.

Drugi problem jawi się już jako poważniejszy. Kwestia dotyczy obrony interpretacji świątynnego znaczenia budynku z Wolina. Po serii artykułów polemicznych poddających ją stanowczej krytyce pierwszy wystąpiłem z próbą jej obrony (Kajkowski 2016b). Podobnego zdania jest i Paweł Szczepanik, podejmując taki trop rozumowania jednak w sposób zdumiewająco podobny do mojego:

Szczepanik, s. 338:

„Cała argumentacja, na której zbudowana jest próba reinterpretacji zabudowy, ma wiele luk, takich jak chociażby brak kwestii podjęcia kwestii obecności konia/koni, których ślady są czytelne w postaci” warstwy mierzwy”.

Kajkowski 2016, s. 241:

„Ponadto w jednym z pomieszczeń zarejestrowano grubą warstwę nawozu końskiego, co według Władysława Filipowiaka (1993, 26) może wskazywać, że była to stajnia. Trudno sobie wyobrazić, aby w budynku mieszkalnym znajdującym się w centralnej, gęsto zabudowanej części miasta hodowano konie, przeznaczone np. do prac gospodarskich”.

Szczepanik, s. 339:

„Argumentacja ta w żaden sposób nie odnosi się do tradycji miejsca, a także do charakteru odkrytego budynku, którego ewentualna mieszkalna funkcja wydaje się wątpliwa”.

Kajkowski 2016, s. 240:

„Posiłkując się teoretycznymi wyznacznikami sakralności miejsc kultu, przede wszystkim zaś kryterium kontynuacji (Kajkowski, Kuczkowski w druku), trudno zaakceptować rozwiązanie, zgodnie z którym miejsce uznane za uświęcone obecnością sił nadprzyrodzonych mogło ulec tak dalece posuniętej resemantyzacji i rewaluacji na rzecz utylitarnej sfery aktywności ludzkiej”.

Szczepanik, s. 339:

„w odkrytych przez Filipowiaka strukturach ulokowanych w najwyższym punkcie Wolina widziałbym miejsce będące przykładem długiej tradycji sakralnej (?) waloryzacji przestrzeni, która zmieniała się wraz ze zmianą zabudowy i rozwojem całego kompleksu osadniczego”.

Kajkowski 2016, s. 240:

„Na podstawie przytoczonych spostrzeżeń można przyjąć, iż początkowo odizolowane miejsce kultu typu „otwartego” znajdujące się na szczycie kulminacji terenowej i oddzielone od otoczenia wodą, a następnie tzw. starsza świątynia z czasem – w wyniku zmiany układu sieci hydrograficznej i wynikającego z tego rozwoju zabudowy miejskiej – mogło utracić status miejsca o charakterze symbolicznym”.

Tak podobne argumenty, kontekst i sposób ich prezentacji w RMS skłaniają do postawienia pytania o ich samodzielność i/lub powód nieodniesienia się do mojego opracowania.

Podsumowując wszystkie poczynione dotąd uwagi (pomijając już liczne błędy językowe, powtórzenia i literówki), odnoszę wrażenie, że zrecenzowana praca, poza wprowadzeniem do dyskusji nad tytułowym zagadnieniem kilku świeżych odkryć i przywołaniem innych, nieco mniej znanych zabytków, nie wnosi zbyt wiele nowego. Niemal wszystkie zaprezentowane w niej pomysły, hipotezy i interpretacje były opublikowane już wcześniej. Co gorsza (pozostawiając na marginesie przyczynę nagminnego lub intencjonalnego pomijania prac mojego autorstwa), w wielu miejscach Autor czerpie garściami z opracowań nie tylko moich, ale również innych badaczy, jednocześnie nie umieszczając odpowiednich odnośników bibliograficznych. Powoduje to, że spora część wniosków postawionych w RMS nie wygląda na samodzielną (autorską) inwencję Pawła Szczepanika, a jeśli rzeczywiście – zgodnie z twierdzeniem Autora – w 90% zawartość omawianej monografii oparta została na treści obronionej rozprawy doktorskiej, to należałoby zadać pytanie o to, jakie konsekwencje mogłyby zostać wyciągnięte w zastosowanej tu – i w wielu miejscach uchybiające etyce badawczej – metodzie budowania wniosków.

LITERATURA

- Allen N.J. 1993, *Debating Dumézil: Recent Studies in Comparative Mythology*, "Journal of the Anthropological Society", t. 24, z. 2, s. 119-131.
- Ansorge J. 2016, *Bronzepferdchen – norwegische Gewichte aus dem Mittelalter – Exkurs von Jörg Ansorge*, „Quartier. Archäologische und bauhistorische Zeugnisse der Stralsunder Stadtgeschichte“, t. 17, s. 159-160.
- Antosik G., Luczyński M. (red.) 2020, *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro*, Owidz, Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne „Wspólna Ziemia”.
- Banaszkiewicz J. 2001, *Dwie sceny z żywotów i z życia św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów, martyrium biskupa*, w: W. Iwańczak, S.K. Kuczyński (red.), *Ludzie, kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa w Europie środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa, Wydawnictwo DiG, s. 79-94.
- 2016, *Giecz w Gallowej liście grodów Bolesława Chrobrego*, w: M. Kara, T. Krysztofiak, A.M. Wyrwa (red.), *Gród piastowski w Gieczu. Geneza – funkcja – kontekst*, Poznań, Wydawnictwo PTPN, s. 75-90.
- Biermann F. 2014, *Ein „Götterbildbeschlag“ aus der Uckermark als Zeugnis mittelalterlicher Glaubensvorstellungen im nordwestslawischen Raum*, „Praehistorische Zeitschrift“, t. 89, z. 2, s. 390-403.
- Boyd B. 2017, *Archaeology and Human-Animal Relations: Thinking Through Anthropocentrism*, "Annual Review of Anthropology", t. 46, s. 299-316.
- Braudel F. 1991, *Historia i trwanie*, Warszawa, Czytelnik.
- Burszta W.J. 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Choyke A. 2010, *The Bone is the Beast: Animal Amulets and Ornaments in Power and Magic*, w: D. Campana, P. Crabtree, S.D. DeFrance, J. Lev-Tov, A. Choyke (red.), *Anthropological Approaches to Zooarchaeology. Complexity, Colonialism, and Animal Transformations*, Oxford-Oakville, Oxbow Books, s. 197-209.

- Chudziak W., Błędowski P. 2017, *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Pawłótku – „wrota” do Pomorza Wschodniego*, w: M. Fudziński, W. Świętosławski, W. Chudziak (red.), *Pradoliny pomorskich rzek. Kontakty kulturowe i handlowe społeczeństw w pradziejach i wczesnym średniowieczu*, Gdańsk, Muzeum Archeologiczne, s. 315-326.
- Dant T. 2005, *Materiality and Society*, New York, McGraw-Hill Companies.
- Domańska E. 2012, „Powrót do materialności” (współczesna archeologia w obronie rzeczy), w: J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa? Historia i antropologia*, Ożarów–Wieluń, Muzeum Ziemi Wieluńskiej, s. 105-124.
- Dulinicz M. 2001, *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej. Studium archeologiczne*, Warszawa, IAiE PAN.
- 2008, *Sztuka i mit. Przedstawienia narracyjne na wczesnosłowiańskich naczyniach*, w: B. Gediga, W. Piotrowski (red.), *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, Biskupin–Wrocław, Muzeum Archeologiczne, s. 309-322.
- Dumézil G. 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus.
- Eribon D. 1996, *Na tropie Indo europejczyków. Mity i epopeje. Z Georges'em Dumézilem rozmawia Didier Eribon*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Filipowiak W. 2019, *Wooden Artefacts*, w: M. Rębkowski (red.), *Wolin – the Old Town. Vol. II. Studies on Finds*, Szczecin, IAiE PAN, s. 89-135.
- Gardela L. 2011/2012, *Ludicity among the Slavs. Games and pastimes in early medieval Poland*, „Ludica”, t. 17/18, s. 15-28.
- 2014, *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland*, Rzeszów, Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, IA UR.
- Gardela L., Kajkowski K., Ratajczyk Z. 2019, *Ostrogi zoomorficzne z Ciepłego. Zachodniosłowiański model kosmosu?*, „Pomorania Antiqua”, t. 28, s. 65-152.
- Gardela L., Kajkowski K., Söderberg B. 2019, *The spur goad from Skegrie in Scania, Sweden. Evidence of the elite interaction between Viking Age Scandinavians and Western Slavs*, „Fornvännen”, t. 114, z. 2, s. 57-74.
- Gell A. 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Gieysztor A. 2006, *Mitologia Słowian*, Warszawa, Wydawnictwo UW.
- Hensel W. 1976, *Wymalowania tańca koło na ceramice wczesnośredniowiecznej*, w: S.K. Kuczyński (red.), *Cultus et cognito. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa, PWN, s. 193-195.
- Hill E. 2013, *Archaeology and Animal Persons. Toward a Prehistory of Human-Animal Relations*, „Environment and Society: Advances in Research”, t. 4, s. 117-136.
- Horbacz T.J., Lechowicz Z. 1981, *Archeologia a poznawanie religii (kilka uwag w związku z książką H. Lowmiańskiego)*, „Z Otchłani Wieków”, t. 3, s. 177-185.
- Kajkowski K. 2010, *Taniec, muzyka i śpiew w kulturze duchowej Słowian Zachodnich w średniowieczu. Zarys problematyki*, w: M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk (red.), *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*, Toruń, Adam Marszałek, s. 235-271.
- 2012a, *The Boar in the symbolic and religious system of Baltic Slavs in the Early Middle Ages*, „Studia Mythologica Slavica”, t. 15, s. 201-215.
- 2012b, *Wyspy jako symboliczne centra wczesnośredniowiecznych mikroregionów osadniczych Pomorza Środkowego*, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie”, nr 13, s. 23-42.
- 2016a *Depozyty zwierzęce na nekropoliach zachodniosłowiańskich. Kilka uwag do dyskusji nad genezą fenomenu grobu komorowego na obszarze wczesnośredniowiecznej Polski*, w: D. Błaszczyk, D. Stępniewska (red.), *Pochówki w grobach komorowych na ziemiach polskich w okresie wczesnego średniowiecza*, Warszawa, Wydawnictwo UW, s. 140-153.
- 2016b, *O wolińskiej kącinie raz jeszcze*, „Materiały Zachodniopomorskie, Nowa Seria: Archeologia”, t. 12, s. 239-245.
- 2017, *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin, Triglav.
- 2018, *Symbolika wczesnośredniowiecznych depozytów szkieletów koni z ziem polskich*, w: S. Rosik, S. Jędrzejewska, K. Kollinger (red.), *Hierofanie, wierzenia, obrzędy... Kultura symboliczna w średniowieczu między pogaństwem a chrześcijaństwem*, Rzeszów, Wydawnictwo UR, s. 121-157.

- 2019, *Obrzędowość religijna Pomorzan we wczesnym średniowieczu. Studium archeologiczne*, Wrocław, Chronicon.
 - 2020, [głos w ankiecie], w: G. Antosik, M. Łuczyński (red.), *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro*, Owidz, Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne „Wspólna Ziemia”, s. 84-108.
 - *Myth in Action? Figurative images on ceramics as a source for studying pre-Christian beliefs of Western Slavs*, „Studia Mythologica Slavica” (w druku).
- Kajkowski K., Kuczkowski A. *Możliwości poznawcze archeologii w toku identyfikacji wczesnośredniowiecznych ośrodków kultu pogańskiego na Słowiańszczyźnie*, „I Kongres Archeologii Polskiej” (w druku).
- Kaliff A. 2005, *The Vedic Agni and Scandinavian Fire Rituals*, „Current Swedish Archaeology”, t. 13, s. 77-97.
- Kalik J., Uchitel A. 2018, *Slavic Gods and Heroes*, London–New York, Routledge.
- Kara M. 2009, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań, IAiE PAN.
- Kinkeldey T. 2008, *Figürliche Darstellungen auf mittelslawischer Keramik vom Burgwall Repten bei Calau*, w: F. Biermann, U. Müller, T. Terberger (red.), „Die Dinge beobachten...“ *Archäologische und historische Forschungen zur frühen Geschichte Mittel- und Nordeseuropa. Festschrift für Günter Mangelsdorf zum 60. Geburtstag*, Rahden, Verlag Marie Leidorf, s. 497-501.
- Klekot E. 2008, *Ontologia rzeczy – znaczenia*, w: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn, Wydawnictwo UWM, s. 185-196.
- Kobieltus S. 2005, *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC.
- Lincoln B. 1998, *Dumézil, Ideology, and the Indo-Europeans*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft“, t. 6, z. 2, s. 221-227.
- Łukaszyk A. 2012, *Wierzchowce Bogów. Motyw konia w wierzeniach Słowian i Skandynawów*, Szczecin, Triglav.
- Margul T. 1996, *Zwierzę w micie i kulcie*, Kraków, Wydawnictwo UMCS.
- Migdalski P. 2019, *Słowiańszczyzna północno-zachodnia w historiografii polskiej, niemieckiej i duńskiej*, Wodzisław Śląski, Templum.
- Niznik J. 1985, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Ostasz A. 2019, [Konik z Tymawy], w: E. Trawicka (red.), *Galopem przez wieki. 40000 lat wspólnej historii człowieka i konia. Katalog skrócony*, Gdańsk, Muzeum Archeologiczne, s. 46.
- Ostoja-Zagórski J. 1989, *Refleksje na temat roli czasu i przestrzeni w badaniach archeologicznych*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 1, s. 163-173.
- Pawlak E., Pawlak P. 2019, *Charakterystyka ceramiki wczesnośredniowiecznej na stanowisku 2 w Dąbrówce*, w: M. Szmyt, P. Pawlak (red.), *Dwa grody nad Wirynką. Dąbrówka, stanowiska 1 i 2, woj. wielkopolskie*, Poznań, Muzeum Archeologiczne, s. 173-324.
- Pokrovskaya L.V. 2007, *Ritual Objects from Novgorod: the Finds from Troitsky Excavations 1973-1999*, w: M. Brisbane, J. Hather (red.), *Wood use in Medieval Novgorod*, Oxford, Oxbow Books, s. 399-417.
- Pranke P., Zečević M. 2016, *Handel interregionalny od X do XII wieku. Europa Środkowa, Środkowo-Wschodnia, Półwysep Skandynawski i Półwysep Bałkański. Studium porównawcze*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Ratajczyk Z., Gardela L, Kajkowski K. 2017, *The World on a Spur: Unravelling the Cosmology of the Pagan Slavs*, w: L. Gardela, K. Kajkowski (red.), *III International Interdisciplinary Meetings “Motifs through the Ages”. Book of Abstracts: “Animals and Animated Objects in Past Societies”*, Bytów, Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, s. 33-42.
- Richards J.D. 1992, *Anglo-Saxon Symbolism*, w: M. Carver (red.) *The Age of Sutton Hoo. The seventh century in north-western Europe*, Woodbridge, Boydell Press, s. 131-147.
- Rompski J. 1973, *Ścinanie kani. Kaszubski zwyczaj ludowy*, Toruń, Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Rosik S. 2000, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław, Wydawnictwo UWr.

- Shaw J. 2012, *On Indo-European Cosmic Structure: Models, Comparisons, Contexts*, "Cosmos", t. 28, s. 57-76.
- Sikorski D.A. 2018, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Skvorcov K. 2012, *Reflection on Prussian's Religious Beliefs in small Sculpture Plastic of the Late Iron Age*, w: R. Shirouchov (red.), *Sacred Landscapes in the Baltic Sea Region, May, 17-19 2012*, Kaliningrad, Kaliningrad Museum of History and Art, s. 16-17.
- Słupecki L.P. 1993, *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3 (169), s. 13-32.
- 2005, *Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia Kopca Wandy w Mogile pod Krakowem*, w: A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak (red.), *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa, Wydawnictwo UW, s. 83-98.
 - 2017, *Pogaństwo plemion polskich*, w: J. Dobosz, M. Matla, J. Strzelczyk (red.), *Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 19-26.
- Stanisławski B. 2013, *Jómświkingowie z Wolina-Jómsborga – studium archeologiczne przenikania kultury skandynawskiej na ziemię polskie*, Wrocław, IAI PAN.
- Strzelczyk J. 1998, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań, Rebis.
- Szczepanik P. 2010, *Przedmiot jako zapis porządku kosmologicznego Słowian Zachodnich. Analiza wybranych okuć pochewek noży*, w: P. Kucypera, S. Wadył (red.), *Kultura materialna średniowiecza w Polsce. Życie codzienne przez pryzmat rzeczy*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 27-41.
- 2015, *Wojenne wyprawy Świętowita. Mit i jego materialne przedstawienie*, w: M. Franz, K. Kościelniak, Z. Pilarczyk (red.), *Migracje. Podróże w dziejach. Starożytność i średniowiecze*, Toruń, Adam Marszałek, s. 175-188.
 - 2017, *Early medieval bronze sheaths with zoo- and anthropomorphic ornamental fittings from Poland – mythical pictures and their content*, w: F. Biermann, T. Kersting, A. Klammt (red.), *Religion und Gesellschaft im nördlichen westslawischen Raum. Beiträge der Sektion zur slawischen Frühgeschichte der 22. Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung in Chemnitz, 29.-31*, Langenweissbach, Beier & Beran, s. 169-178.
 - 2018, *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin, Triglav.
 - 2019, *Wczesnośredniowieczne brązowe okucia pochewek noży z przedstawieniami zoo- i antropomorficznymi z terenów Słowiańszczyzny Zachodniej. Obraz mityczny i jego treść*, w: K. Grązawski, J. Gancewski (red.), *Zjawiska magiczno-demoniczne na terenie dawnych ziem pruskich na tle porównawczym (II)*, Olsztyn, Wydawnictwo UWM, s. 79-97.
- Urbańczyk S. 1968, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: A. Oborny, B. Erber, J. Kuczyński, B. Paprocki (red.), *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce, Muzeum Świętokrzyskie w Kielcach, s. 29-46.
- Vinning J. 2003, *The Connection to Other Animals and Caring for Nature*, "Human Ecology Review", t. 10, z. 2, s. 87-99.
- Wilgocki E. 1995, *Drewniany posążek ze szczecińskiego Podzamcza*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 43, s. 187-190.