

## I. ARTYKUŁY – PAPERS

MICHAŁ ŁUCZYŃSKI\*

### „ŚWIATOWID” ZE ZBRUCZA – KONTROWERSYJNY SYMBOL POGAŃSKIEJ SŁOWIAŃSZCZYZNY

#### THE ZBRUCH IDOL: A CONTROVERSIAL SYMBOL OF THE PAGAN SLAVS

**Abstract:** The article is dedicated to the analysis and semantic interpretation of a monument referred to as the Zbruch Idol, discovered in 1848 near Liczkowce in the Ukraine. The author offers arguments in favour of the thesis that the artefact is a quadruple female made of stone by the Cumans in the late 13th/early 14th century, and that the idol is a synthesis of the Turkish sepulchral sculpture.

**Keywords:** the Cumans, sculpting, nomads, the Zbruch Idol, Slavic mythology.

W związku z tzw. Światowidem ze Zbrucza nasuwają się dwie zasadnicze refleksje. Pierwsza z nich jest natury ogólnej i dotyczy relatywizmu i determinizmu poznania naukowego, w którym czynniki pozanaukowe odgrywają niejednokrotnie znacznie większą rolę niż te o znaczeniu metodologicznym. Po drugie, przypomina się konwencjonalność jako definicyjna cecha symbolu, który może zacząć znaczyć niemal dowolną rzecz, o ile zaistnieje co do tego konsensus między użytkownikami danej kultury symbolicznej. Obydwie łączą się ściśle ze specyfiką tej rzeźby i zmiennymi kolejami jej badań.

„Światowid” ze Zbrucza, Słup ze Zbrucza, czy też zbrucki idol<sup>1</sup>, duma krakowskiego Muzeum Archeologicznego, jest, jak wiadomo, symbolem o bogatych konotacjach kulturowych. Symbolizuje jedność ziem polskich, historię Słowian, cywilizację wschodniosłowiańską lub ogólnie Słowiańszczyznę pogańską, a ostatnio uchodzi za symbol ruchów neopogańskich (Macaev 2005; Olszewska i Simpson 2009). Co spowodowało, iż ten kamienny czterograniasty słup pokryty płaskorzeźbami obrósł w takie sensory naddane? Sama nazwa posągu to neologizm wymyślony przez Wawrzyńca Surowieckiego, a przyjęty i rozpropagowany przez L.M. Potockiego. Powstał on wskutek błędnego odczytania nazwy łac. *Svantovit*, czes. *Svatyvit*, *Svatovit* i in. (zniekształcenie teonimu Świątowit, odnoszącego się do

---

\* Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 24, 31-007 Kraków.

<sup>1</sup> Od miejsca dokonania odkrycia – rzeki Zbrucz (prawego dopływu Dniestru) na Ukrainie.

jednego z bóstw Połabian), której nadano znaczenie ‘Widzący Świat’. Z czasem trwale przyłgnęła ona do tego posągu i stała się powodem upatrywania w nim wyobrażenia słowiańskiego bóstwa.

Skojarzenie takie początkowo nasuwało się samo. Podobieństwo czterogłowego bóstwa znanego z opisów kronikarskich dotyczących rugijskiej Arkony i posągu odkrytego w 1848 r. pod Liczkowcami w nurtach rzeki Zbrucz na Ukrainie, który – jak się zdawało odkrywcom i jego pierwszym komentatorom (Potocki i Żebrawski 1852) – przedstawiał właśnie czterogłowe bóstwo, wydawało się nie ulegać wątpliwości i w epoce największego nasilenia tendencji słowianofilskich podsuwało gotowe rozwiązania interpretacyjne. Zanim jednak miano „Światowida” trwale przyłgnęło do tego znaleziska, z krytyką takiej identyfikacji wystąpił I.I. Srezniewski (1853). Jego wypowiedź uległa jednak niemal całkowitemu zapomnieniu i w nauce dość szybko upowszechniło się utożsamienie zbruczańskiego posągu z bóstwem arkońskim znanym z zachodniego krańca Słowiańszczyzny<sup>2</sup>.

W ciągu 166 lat, jakie minęły od odkrycia tego monumentu w nurtach niewielkiej rzeki Zbrucz w zachodniej Ukrainie, powstała obszerna literatura naukowa i popularnonaukowa na jego temat. Podstawowe znaczenie ma przede wszystkim artykuł G. Leńczyka z 1964 r., zawierający oprócz informacji o okolicznościach wydobywania posągu podsumowanie wyników badań petrochemicznych, które ujawniły ślady czerwonej polichromii, oraz datowanie zabytku na IX-X wiek. Prace W. Szymańskiego (1996; 1998), będące próbą syntezy dotychczasowych rekonstrukcji treści ideowych posągu, przynoszą z kolei negatywną weryfikację wyników badań pary archeologów ukraińskich B.A. Timoszczuka i I.P. Rusanowej z lat 1984-1989, upatrujących w grodzisku na górze Bohut nieopodal Zbrucza sanktuarium słowiańskiego boga „Światowida” (Русанова і Тимошук 1990; 2007). Sama nazwa *Bohut* ewentualnie *Bohod*, *Bogit* itp. to nazwa przeniesiona, pierwotnie odnosząca się do doliny u podnóża pasma Miodoborów. Etymologicznie wywodzi się ona od słowa *bochot* ‘bagno’ (Ostromęcka-Frańczak 1985, s. 58) i początkowo nawiązywała zapewne do realiów topograficznych tego miejsca. Nie miała zatem nic wspólnego ze znaczeniem *\*bogyť* ‘miejsce przynależne bogu’ (dosł. ‘góra boga’), które usiłuje się jej niekiedy przypisać.

Wiedza na temat fizycznej strony zabytku nie wzrosła od czasu badań G. Leńczyka tak znacząco, jakby można tego było oczekiwać. To samo można powiedzieć również o jego kulturowym aspekcie: problematyczne pozostają nie tylko datacja zabytku, semantyka niektórych płaskorzeźb, lecz także – a może przede wszystkim – atrybucja etniczna i przyporządkowanie go do któregoś z plemion zamieszkujących tereny zachodniej Ukrainy we wczesnym średniowieczu, stale w publikacjach na jego temat podnoszone. Można się zgodzić, że niewiele jest w Polsce znalezisk archeologicznych, które by przyciągały uwagę tak wielu naukowców i wywoływały liczne spory, a przy tym wciąż pozostawały *de facto* zagadką. Badaczom po-

---

<sup>2</sup> Ze Srezniewskim polemizuje W. Guriewicz, starając się uzasadnić słowiańską interpretację posągu (Гуревич 1941, s. 285-286).

dejmującym temat „Światowida” ze Zbrucza konstatacja bezprecedensowości tego zabytku nieodłącznie narzuca się jako niecodzienna sytuacja badawcza już na wstępie rozważań, a niektórych skłania do powątpiewania w autentyczność znaleziska. Różnorodność poglądów na jego temat nie oznacza jednak stanu dla nauki korzystnego, w istocie jest to bowiem objaw bezradności wobec tego – jak zwykło się uważać – unikatowego i pozbawionego wszelkich analogii dzieła sztuki.

Wydobyty w sierpniu 1848 r. ze Zbrucza, mierzący 2,57 m posąg, popularnie zwany „Światowidem”, od dawna jest przedmiotem rozbieżnych interpretacji naukowców różnych specjalności. Do dziś nie ustalono jednoznacznie ani jego atrybucji etnicznej, ani czasu jego powstania i programu ikonograficznego tego zabytku. Zamiast nowych ustaleń o wiele łatwiej przytoczyć szereg rozbieżnych opinii związanych z poszczególnymi aspektami badań (przede wszystkim semantyką artefaktu), w niczym nieprzybliżających do rozwiązania „zagadki” owej rzeźby. Raz po raz pojawiają się również głosy, iż jest to fałszyfikat wykonany na początku XIX wieku. Pogląd ten powrócił ostatnio za sprawą artykułu O. Komara i N. Chamajko z 2013 r., w którym badacze ci uzasadniają hipotezę o jego sfalszowaniu, opierając się na całkowitym – według nich – braku analogii formalnych i kompozycyjnych do posągu ze Zbrucza.

Badania nad zabytkiem utrudnia brak danych na temat jego pierwotnego kontekstu archeologicznego oraz skomplikowane procesy demograficzne w miejscu dokonania znaleziska we wczesnym średniowieczu. Naddniestrze miało bowiem niezwykle dynamiczną historię demograficzną. Ziemie te były w VI-VII w. słowiańskie i zamieszkiwało je plemię Dulębów. W IX w. stwierdza się tu obecność Bużan i Wołynian, a od wieku X – także Uliczów i Tywerców. Dodatkowo Galicja przeżywała w VI-VII w. najazd Awarów. Przejściowe osadnictwo pozostałych plemion koczowniczych datuje się na tych ziemiach na IX w. (Węgrzy), X w. (Pieczyngowie) oraz 2. poł. XI w. (Połowcy; Гуревич 1941, s. 283).

Jak dotąd nie udało się ustalić pierwotnej lokalizacji posągu w dolinie Zbiegłej, w sąsiedztwie zakola rzeki, gdzie go odkryto. Na pobliskim grodzisku stwierdzono pewną liczbę obiektów pozwalających mówić o zasiedleniu go przez oddziały jazdy. Przede wszystkim to znaczna liczba wyposażenia jeździeckiego. Jak podkreśla W. Szymański (1998, s. 26), wciąż nieprzebadane pozostaje pole kurhanowe przyległe do grodziska, którego rozpoznanie mogłoby dać odpowiedzi na wiele pytań dotyczących przynależności etnicznej mieszkańców.

Sytuacja badacza posągu ze Zbrucza jest więc dość złożona i Łapiński (1987, s. 137) trafnie podkreśla, że znalezisko to z trudem poddaje się naukowej analizie, ponieważ „aby podjąć czynności interpretacyjne, należy najpierw ustalić datowanie i przynależność kulturową badanego obiektu”. Tymczasem właśnie te elementy pozostają największymi niewiadomymi, mimo że powszechnie akceptowana jest datacja na IX-X wiek (ma ona jednak charakter szacunkowy). Wiedza na temat przynależności kulturowej posągu umożliwiłaby wyznaczenie kręgu synchronicznych źródeł umożliwiających podjęcie interpretacji. Bez niej sytuacja jest odwrócona: to analogie pozwalają wskazać nie tyle jego twórcę (tak: Leńczyk 1964,

s. 15), ile przynależność dzieła do określonej konwencji plastycznej i przez to hipotetycznie wskazać krąg kulturowy i w dalszej perspektywie etnos, do którego omawiana rzeźba należała.

Współcześnie wśród badaczy dominuje pogląd o słowiańskości „Światowida” ze Zbrucza, który miałby przedstawiać – w zależności od interpretacji – rozmaite postaci panteonu pogańskich Słowian. Do rozwoju tej teorii przyczynił się niewątpliwie domysł o religijnym synkryzmie słowiańsko-mongolskim, odbitym jakoby w posągu zbruczańskim, który miałby przedstawiać „zapewne jakieś czczone przez podolskich Słowian bóstwo”, a jego wyobrażenie powstać pod przemożnym wpływem sztuki turkotatarskich Pieczyngów, „których emblematy dają się dobrze poznać zwłaszcza w zespoleniu wyobrażenia wschodniej szabli i konia, w figurach żeńskich z naczyniami w rękach” (Antoniewicz 1928, s. 222). W. Antoniewicz był pierwszym zawodowym archeologiem, który propagował słowiańskość posągu. Jego koncepcja usiłuje jednak pogodzić aprioryczne założenie o takiej właśnie atrybucji posągu z wynikami ówczesnej archeologii wskazującej jednoznacznie na nawiązania orientalne.

Jest rzeczą zmienną, że orientalną genezę zabytku podkreślali w swoich pracach głównie archeologowie przedwojenni. Pierwszy na możliwe powiązania zbruckiego posągu z tzw. kamiennymi babami i ludami niesłowiańskiego pochodzenia uwagę zwrócił już I.I. Srezniewski (1853, s. 183-182). Za turecką genezą „Światowida” opowiedzieli się archeolog francuski Samuel Reinach (1894, s. 174), archeologowie węgierscy József Hampel i Ödön Boncz, a także archeolog polski W. Demetrykiewicz (1910, s. 11) i rosyjski I. Zacharov (Zakharov 1934, s. 346), wskazując na bliskie analogie formalne przede wszystkim ze sztuką komemoratywną kręgu nomadzkiego.

Przede wszystkim należy podkreślić, że argumentacja zwolenników teorii słowiańskiej stanowi rozwinięcie koncepcji W. Potockiego z 1851 r., poddanej obszernej krytyce już przez I.I. Srezniewskiego (1853, s. 179-181), który wykazał iluzoryczność postulowanego podobieństwa Świętowita z Arkony i „Światowida” ze Zbrucza. Jeżeli teoria ta wciąż odżywa w kolejnych odsłonach z licznymi modyfikacjami, źródła inspiracji należy więc upatrywać głównie w owym niezbyt trafnym XIX-wiecznym zestawieniu. Listu W. Potockiego do krakowskiego świata naukowego, w którym została ona po raz pierwszy wyrażona *explicite*, nie można uznać za tekst naukowy, mimo to zdołał on skutecznie narzucić temu środowisku interpretację, która pokutuje w nauce do dnia dzisiejszego.

Stale przekonany bojownikiem o słowiańskość posągu (Leńczyk 1961, s. 50) był w dwudziestoleciu międzywojennym przede wszystkim T. Reyman, którego wywody idą w kierunku sławizacji wschodnich elementów na słupie ze Zbrucza lub wręcz ich wyeliminowania z dyskusji. Broni on przede wszystkim zasadności zestawiania zabytku z arkońskim Świętowitem i uzasadnia istnienie kultu wszechsłowiańskiego „Światowita”, którego zbrucki posąg wyobrażałby dodatkowo cały Olimp słowiański (Reyman 1933, s. 15; 1936, s. 286). Autor ten powołuje się na rzekome kilkukrotne potwierdzenie przez źródła pisane kultu tego bóstwa na tere-

nie całej Słowiańszczyzny. T. Reyman usiłuje zreinterpretować ustalenia Demytrykiewicza i Zacharowa na korzyść teorii słowiańskiej. Jego rozważania zmierzają do konkluzji: „Prawda, że golenie brody, kłobuk i szabla dostałyby się niewątpliwie do Słowian od wschodnich sąsiadów, ale wszystko jest historycznie u Słowian stwierdzone, tak że raczej dziwnym by było, gdyby tych wschodnich elementów przez Zacharowa stanowczo dowiedzionych brakło” (Reyman 1936, s. 286).

Po wojnie na ciąg dalszy walki o słowiańskość rzeźby nie trzeba było długo czekać. Słowiański paszport zabytek ten obecnie zawdzięcza prawdopodobnie przede wszystkim G. Leńczykowi, gorącemu zwolennikowi i głosicielowi jej rodzimości w latach powojennych, który rehabilitując niektóre jeszcze XIX-wieczne koncepcje, w entuzjastycznych słowach wyrażał wiarę w jej słowiańską atrybucję. Współcześnie tylko mimochodem wspomina się, że problem związku zabytku ze Słowiańszczyzną pozostaje kwestią otwartą: „w rejonie znalezienia tego posągu trzeba się liczyć z obecnością ludów obcych, głównie tureckich” (Gieysztor 2006, s. 233). Polska historiografia przechodzi nad tym jednak z reguły do porządku dziennego: „Jest to zabytek (...) najprawdopodobniej słowiański, tzn. powstał już na terytorium słowiańskim” (Gieysztor 2006, s. 320). Tereny, o których mowa, były jednak we wczesnym średniowieczu multietniczne, co zresztą cytowany tu autor stwierdza *explicité*. Profesor A. Gieysztor na zebraniach naukowych nieoficjalnie przyznawał wprost, iż słowiańskość „Światowida” ze Zbrucza to rezultat myślenia życzeniowego naukowców (Łapiński 1984, s. 132), na użytek wypowiedzi popularyzatorskich oraz w książce *Mitologia Słowian* podtrzymywał jednak oficjalną interpretację zgodną z teorią autochtonistyczną dominującą wówczas w polskiej archeologii.

Hipoteza o tureckim pochodzeniu zabytku znajduje się jak gdyby w tle nowszych badań, wytrwale eliminowana z dyskursu, stale jednak powraca echem w polemikach. Tak pisał na temat tej, a także kilku innych jego klasyfikacji etnicznych artefaktu J. Kotlarczyk: „Wiek słupa wyklucza bezpośrednio genezę celtycką, sarmacką, dacką, a także awaro-alańską. Odmienność kształtu i przeznaczenia, a także peryferyjne położenie geograficzne w stosunku do rejonów przebywania nomadów wyklucza raczej przynależność obiektu do współczesnych mu – Madziarów, Połowców, Kumanów itp., którzy stawiali zresztą tylko nagrobne statuy typu «bab kamiennych»” (Kotlarczyk 1988, s. 161). Autor ten zaraz potem dodaje jednak: „Z ludów tych niejakię prawdopodobieństwo autorstwa obelisku mieliby ci pierwsi (róg i szabla, a może i czapka na głowie są typu madziarskiego [...])”, nie rozwijając tego wątku bliżej<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Autor ten odnosi się do hipotezy o orientalnej genezie posągu (zakładającej jej funkcję nagrobnej stelli) negatywnie jeszcze w innym miejscu, pisząc: „Do pozytywnych wyników w bilansie dotychczasowych badań należy zaliczyć także tendencję do wyłączenia z rozważań koncepcji funkcji statui jako pomnika nagrobnego, czy komemoratywnego i powszechne identyfikowanie obelisku jako obiektu kultowego” (Kotlarczyk 1987, s. 36).

Innym wyrazem przekonania o słowiańskości rzeźby, utrwalonego w ciągu kilku dziesięcioleci przez tradycję polskiej historiografii, jest wypowiedź Szymańskiego (1996). Określa on jako „skrajne” sformułowania archeologów przedwojennych o przynależności „Światowida” do kręgu sztuki nomadzkiej. Na temat owych przedwojennych orientalnych interpretacji W. Szymański wypowiada się także w wystąpieniu z 1998 r. na konferencji naukowej zorganizowanej dla uczczenia 150-lecia odkrycia „Światowida” ze Zbrucza: „Marginalne okazały się zarówno dawne koncepcje jego przynależności do świata nomadzkiego czy nowsze (...). W tym miejscu można tylko ogólnie stwierdzić, że autorom tych i innych pomysłów nie udało się przytoczyć żadnych rzeczowych argumentów historyczno-kulturowych i archeologicznych przydających im bodaj cień wiarygodności” (Szymański 1998, s. 21).

Autorzy zajmujący się współcześnie „Światowidem” zbruczańskim często twierdzą, iż hipoteza turecka jest słabo (jeżeli w ogóle) uzasadniona. Tacy badacze, jak F.D. Guriewicz (1941), G. Leńczyk (1965) oraz W. Szymański (1996) opowiadają się za słowiańskością tego zabytku, przywołując na ogół dwa główne argumenty: 1) „zasadnicza” słowiańskość okolic Zbrucza (z jedynie przejściowym osadnictwem koczowników). Słowiańskość i monoetniczność okolic Zbrucza we wczesnym średniowieczu szczególnie mocno podkreślał G. Leńczyk. Z antynomadzkiej argumentacji G. Leńczyka przebija wizja ziem galicyjskich, zgodnie z którą Naddniestrze przez setki lat (co najmniej od czasów Prokopiusza z Cezarei, którego autor ten przywołuje, czyli od VI w.) było monolitem pod względem etnicznym – od niepamiętnych czasów mieszkali tam Antowie: „byli to zasiedziali tubylcy (...), zatem posąg zbruczański może być płodem tylko ich kultury” (Leńczyk 1965, s. 15); 2) znaczne różnice stylistyczne między rzeźbą z Liczkowiec i tzw. babami kamiennymi. Autorzy ci chętnie podkreślają, iż posągi nomadów nigdy nie były wielogłowe: policefalizm jako konwencja plastyczna pozostała nieznaną koczownikom, których wyobrażenia charakteryzowały się jednogłowością. Ponadto brak w ich sztuce zabytków o podobnej złożoności kompozycji co zbruczański „Światowid” oraz podobnych atrybutów (babe kamienne z reguły na poziomie brzucha trzymają rozmaite naczynia, nigdy zaś rogi) itd. Gabriel Leńczyk w obronie słowiańskości „Światowida” podnosił też uniwersalność występowania atrybutów postaci z płaskorzeźb, które zwolennicy konkurencyjnej teorii skłonni byłiby uważać za wyłączną własność ludów stepowych.

Co do pierwszego z zarzutów pod adresem teorii tureckiej można powiedzieć, że wiedza o demografii tych terenów we wczesnym średniowieczu nie potwierdza go.

W literaturze naukowej podejrzenie Połowców o autorstwo posągu istnieje od dość dawna. Ten lud pochodzenia ałtajskiego spokrewniony z Turkami seldzuckimi, zasiedlający do VIII w. stopy Kazachstanu i południowej Syberii (w górnym biegu rzeki Irtysz), był znany pod różnymi nazwami: Komanów, Kumanów, Kipczaków, Połowców. Do XI w. zajmował tereny od Donu po Dunaj, a po 1068 r. najechał Ruś Kijowską. Wkrótce plemię to stworzyło silne państwo, a ordy połowieckie rozciągały się od Dniepru, przez Bug, aż po Dniestr i stanowiły zagrożenie dla

Rusi przez prawie 130 lat, aż do zawarcia pokoju. W 1162 r. na tereny Księstwa Halicko-Wołyńskiego, między górnym Bugiem a Dniestrem, Połowców sprowadził książę halicki. W obliczu zagrożenia mongolskiego początek XIII w. przyniósł pokój między książętami ruskimi a niedawnymi najeźdźcami i tylko pojedyncze ordy zachodniopółwieckie służyły dalej na dworach ruskich książąt i brały udział w „wojnach domowych” w latach 1202-1235. Uważa się, że zostały one osiedlone przy południowych granicach tego księstwa, prawdopodobnie w celach obronnych<sup>4</sup>.

Na fakt, że osiedlono ich właśnie w tej części Podola, wskazuje m.in. nazwa miejscowości ukr. *Полівці*<sup>5</sup>, funkcjonująca do dziś i przechowująca pamięć o zamieszkiwaniu tych ziem w przeszłości przez to plemię. Tezę tę wspierają jeszcze inne argumenty z dziedziny topomastyki, mianowicie występowanie w sąsiedztwie grodziska Liczkowiec, a więc w bezpośredniej bliskości miejsca odkrycia „Światowida”, mikrotoponimów *Babina skala* k. Dźwinogrodu i *Babina dolina* k. Bohotu, z babą kamienną zniszczoną w połowie XIX wieku. Źródła historyczne i ślady topomastyczne przemawiają więc za tym, iż południowa część Księstwa Halicko-Wołyńskiego na przełomie XII/XIII w. była zamieszkiwana przez sprowadzonych ze wschodu Połowców.

Dalszych przesłanek na ten temat dostarcza analiza geograficznego rozprzestrzenienia kojarzonych zwykle z tym ludem bab kamiennych<sup>6</sup> na południowo-zachodniej Ukrainie: pięć z nich odkryto dotychczas na południowy wschód od Trembowli (okolice Liczkowców, Iwankowce, Hustiatyń, Babińce), jedną na północny zachód od tego miasta (Dźwinogród), sześć na południe od Lwowa (Kalus, Stawczany, Ganaczewka, okolice Urycz, Chocimierz) oraz dwa na południe i południowy wschód od Kamieńca Podolskiego (Jarówka, Krzemienno; Hadaczek 1903, s. 120; Винокур 1961; Русанова і Тимощук 2007, s. 233). Jak łatwo zauważyć, nie są one rozrzucone na rozległych terenach całego kraju, lecz pozostają wyraźnie skoncentrowane szczególnie w dorzeczu Zbrucza (i jego dopływu Niczławki). Silne nagromadzenie tzw. bab kamiennych w tych rejonach może świadczyć o tym, że na terenach tych istniało silne skupisko koczowników, których znakiem rozpoznawczym były tego typu nagrobne rzeźby kamienne, dobrze znane z terenów południowo-wschodniej Ukrainy i Rosji<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Плетнева 2010, s. 101. Grodzisko „Bohut” może być uważane za jeden z grodów obronnych na terenie Księstwa Halicko-Wołyńskiego, założonych w celu zabezpieczenia jego południowych granic. Spośród kilku innych tego typu grodów z XII w. antropomorficzny nagrobek kamienny stwierdzono jeszcze w Kalusie.

<sup>5</sup> Wieś Połowcy, na południe od Trembowli, rejon czortkowski, obwód tarnopolski (nad rzeką Dzuryn).

<sup>6</sup> Na temat półwieckich bab kamiennych istnieje obszerna literatura naukowa, zarówno tureckojęzyczna (Ağasioğlu 2013; Altınkaynak 2004; 2008), jak i rosyjskojęzyczna (np. Миненкова 2001; Шарипов 2014, gdzie dalsza bibliografia).

<sup>7</sup> Dla porównania analogiczne rzeźby kamienne na terenie dawnego Księstwa Kijowskiego odnaleziono w lokalizacjach Jurkowce (okręg winnicki) i Tesnowka (okręg żytomierski, gubernia kijowska). Zasięg ich występowania zgadza się ze źródłami historycznymi mówiącymi o osiedleniu Połowców

Wykopaliska archeologiczne w rejonie Bohutu nie przyniosły jak dotąd jednoznacznych śladów koczowników, natomiast na stanowisku w Dźwinogrodzie tego typu znalezisk stwierdzono znacznie więcej i obecnie nie ulega wątpliwości, iż na północ od Trembowli stacjonowali nomadowie, prawdopodobnie przede wszystkim tureccy Karaczajowie. Odnaleziono tam bowiem biżuterię typu połowieckiego, a niektóre przedmioty użytkowe to importy wschodnie nawiązujące stylistycznie do sztuki zasiedlanych przez nich terenów na Przedkaukaziu<sup>8</sup>. Najważniejszym argumentem za zasiedleniem tego rejonu przez Połowców okazuje się jednak sama rzeźba tzw. Światowida, do niedawna przez archeologów jednoznacznie odnoszona do plemion stepowych, na której figuruje szabla typu wczesnonomadzkiego, na Rusi rozpowszechniona od XI w., znak rozpoznawczy plemienia Połowców<sup>9</sup>.

Należy więc stwierdzić, iż zastrzeżenia pod adresem hipotezy o orientalnym pochodzeniu obiektu nie potwierdzają się w punkcie pierwszym. Weryfikacja słuszności tych kontrargumentów w wypadku drugiego wymaga przeprowadzenia szerokiej kwerendy źródłowej w literaturze poświęconej wyobrażeniom antropomorficznym Eurazji, czego właściwie dotąd nie przeprowadzono z perspektywy badań nad Światowidem ze Zbrucza.

Wydaje się zatem, iż zarzut o brak argumentów archeologicznych i historycznych z większą zasadnością można postawić zwolennikom tezy o słowiańskości „Światowida”. Zarówno J. Kotlarczyk (1988, s. 161), jak i archeolodzy ukraińscy (Komar i Chomajko 2013) zwracają uwagę na słabość takiej interpretacji posągu z powodu braku realnych podstaw do takiego wniosku w postaci chociażby zachowanych obiektów z wczesnego średniowiecza. Słowiańska monumentalna rzeźba kamienna, która mogłaby służyć jako kontekst czy historyczne tło dla pojawienia się posągu z Liczkowiec, nie jest znana w ogóle, natomiast wszystko to, co o niej wiemy (relacje kronikarskie o monumentalnej rzeźbie drewnianej kultowej plemion połabskich i pomorskich), wyklucza ją z kręgu miarodajnego materiału porównawczego, mogącego dostarczyć jakichkolwiek ścisłych (częstkowych czy całościowych) analogii formalnych.

---

w zachodniej części księstwa (przed 1146 r.), a także ze śladami bytności Połowców w dorzeczu dolnego Dniepru utwalonymi w toponimii (por. Korzon 1914, s. 161; Rawita-Gawroński 1922, s. 23).

<sup>8</sup> Na przykład talizmany (Русанова і Тимошук 2007, s. 276, rys. 47.8; Руніч 1970, s. 204, rys. 7.13 /2 poł. XI-XII w.; okolice Kisłowodzka na Kaukazie, rejon Karaczajewski) i nożyczki (Русанова і Тимошук 2007, s. 263, rys. 34.10; Плетнева 2003, s. 238, rys. 62.1). Roślinny ornament na jednym z pierścionków (Русанова і Тимошук 2007, s. 274, rys. 45.5) ma swój ścisły odpowiednik w ornamentyce północnokaukaskich Karaczajów i Nogajów (zob. zwłaszcza Федоров 1978, rys. 4; Кузнецова 1982, rys. 40-69). Występuje on powszechnie na okuciach pasów koczowników z IX-XI w. na terenie dorzecza Prutu i Dniestru (Абызова і Рябцева 2012, s. 325, rys. 1) i na kołczanach i hełmach kipczackich i połowieckich (Плетнева 2003, s. 237, rys. 61).

<sup>9</sup> Według *Powieści minionych lat* Rusowie i Połowcy wymieniali się szablami na znak rozejmu, czym należy tłumaczyć występowanie tego typu broni siecznej poza obszarami zasiedlonymi przez ordy połowieckie.



Na podstawie zarysu aktualnego stanu badań nad „Światowidem” ze Zbrucza łatwo zauważyć, że archeologia powojenna zastąpiła właściwą sobie metodykę domniemaniem słowiańskości rzeźby i od niego uzależniła interpretację tego zabytku. Nie było to spowodowane regresem w stanie wiedzy na temat sztuki stepowych nomadów, z kręgu której dotychczas czerpano materiał porównawczy (informacji o zabytkach ludów stepowych stale bowiem przybywa), lecz najwyraźniej czynnikami innego charakteru. W literaturze naukowej na temat tego zabytku zarysowały się trzy zasadnicze osie sporu, wokół których toczy się obecnie dyskusja: czas, twórca i znaczenie zabytku. Ilustrują to odpowiedzi na pytania badawcze, dotyczące tego: 1) kiedy rzeźba ta powstała, 2) jaki lud był jej twórcą i 3) jaki jest sens jej programu ikonograficznego. Na ten temat zarysowały się jak dotąd zróżnicowane poglądy, uzależnione przede wszystkim od zakresu kompetencji badacza i jego subiektywnych zapatrywań na temat etnopolitycznego tła zabytku<sup>10</sup>.

Trudno przyjąć, aby po eliminacji tych słabiej uzasadnionych<sup>11</sup> pozostawały nawet dwie równoprawne hipotezy: słowiańskiej i orientalnej atrybucji posągu, ponieważ ta pierwsza nie została dotychczas poparta jakimkolwiek argumentem z dziedziny archeologii. Pozostaje zatem jedna zarzucona hipoteza o przynależności zabytku do sztuki nomadzkiego kręgu cywilizacyjnego.

Już pierwsi autorzy opowiadający się za niesłowiańską (nomadzką) genezą posągu zbruczańskiego (Срезневский 1853, s. 181; Zakharow 1934, s. 345) byli świadomi, że brakuje informacji o znanych wielogłowych babach kamiennych o podobnej złożoności kompozycji czy niewątpliwych różnic między połowiecką rzeźbą sepulkralną a „Światowidem” ze Zbrucza. Nie przeczyli oni istnieniu pewnych trudności w uznaniu go za babę kamienną. W. Demetrykiewicz (1910, s. 9) zwracał uwagę, iż reprezentuje on stosunkowo rzadki typ posągów kamiennych charakteryzujących się polikefalią, poświadczonych w kilku lokalizacjach na Ukrainie i Białorusi. Tropem tym nie podążyli jednak późniejsi badacze, zajęci głównie rozwijaniem koncepcji o związkach posągu z mitologią słowiańską.

---

<sup>10</sup> Na przykład ad 1. Zabytek pochodzi z I w. p.n.e. ewentualnie z pierwszych wieków n.e. lub z okresu IX-XI – pocz. XIII wieku, lub też jest XIX-wiecznym fałszerstwem powstałym ok. 1820 roku. Ad 2. Rzeźba jest turecka (np. Reinach 1894, s. 174; Demetrykiewicz 1910, s. 11; Zakharov 1934, s. 346), celtycka (Strzelczyk 2007, s. 206), tracka (Szafranski 1995, s. 351), germańska (Kotlarczyk 1988, s. 162-163; Skrok 2006: 132), słowiańska (Leńczyc 1964; 1965; Рыбаков 1968; Gieysztor 2006; Słupecki 2000, s. 455; Szymański 1996; Русанова, Тимошук 1990; Słupecki 1993, s. 61; 2006a, s. 75; 2006b, s. 348), przy czym ta ostatnia hipoteza występuje także w zmodyfikowanej postaci: rzeźba słowiańska powstała pod wpływem koczowników (Antoniewicz 1928), Celtów (Rosen-Przeworska 1972; 1981), Rzymian (Krawczuk 1986, s. 35), kultury czerniachowskiej (np. Довженко 1952; Брайтчевский 1953; 1967; Винокур 1964; 1967) itp. Ad 3. Posąg jest wyobrażeniem ludzi lub bóstw albo jednego bóstwa bądź też przedstawia tzw. słup kosmiczny (w zależności od przyjętej wersji, jest to zabytek komemoratywny lub kultowy).

<sup>11</sup> Na podstawie m.in. analizy typu broni siecznej można zdecydowanie odrzucić teorie o normańskim i dackim pochodzeniu posągu (por. Zakharov 1934, s. 344; Szymański 1996, s. 86). Interpretacje celtyckie, rzymskie itp. opierają się jedynie na odległych paralelach i świadczą co najwyżej o istnieniu pokrewieństwa w dziedzinie wyobrażeń kultowych u różnych ludów (Szymański, op. cit.).

W niniejszej pracy podjęta została próba zweryfikowania dotychczasowych ustaleń na temat formalnego aspektu rzeźby ze Zbrucza. W dyskusji nad tym zabytkiem tradycyjnie stawiane były pytania: co lub kogo przedstawia posąg?, jakie powiązania formalne wykazuje on ze sztuką różnych kultur i epok?, kto był jego twórcą? I wreszcie: jaka była pragmatyka artefaktu? Na obecnym etapie głównym zadaniem wydaje się jednak przede wszystkim weryfikacja zarzuconej hipotezy o tureckiej atrybucji znaleziska. Analiza powinna zatem podjąć się: 1) rewizji zagadnienia stylistycznych paralel zbrucko-tureckich; 2) odnalezienia ewentualnych analogii kompozycyjnych w sztuce ludów koczowniczych Eurazji.

Zarysowany w ten sposób cel badawczy wymaga zastosowania ścisłej metodyki rekonstrukcji semantyki artefaktu w archeologii. Próba niniejsza opiera się pod tym względem na zasadach interpretacji dzieła sztuki sformułowanych przez Erwina Panofsky'ego. Analiza ta ma trzy główne etapy: 1) opis preikonograficzny, który zmierza do identyfikacji form i ich oczywistych znaczeń. W tej fazie dokonuje się właściwa rekonstrukcja treści dzieła z zastosowaniem metody porównawczej opartej na dostatecznie szerokim katalogu analogii formalnych, uzgodniona z wynikami historii i/lub etnoarcheologii; 2) analiza ikonograficzna, której celem jest ustalenie pojęć wyrażanych przez dzieło sztuki; 3) interpretacja ikonologiczna, usiłująca zrekonstruować normy respektowane przez artystę (system wartości charakterystyczny dla społeczności/grupy, w jakiej żył) i komunikowaną przez niego wizję świata.

## ANALIZA IKONOGRAFICZNA RZEŻBY

### Opis preikonograficzny

#### Poziom górny

a) Strona frontalna przedstawia postać żeńską (co sugeruje lekkie zaznaczenie wypukłości piersi, oznaczające żeńską płeć postaci) trzymającą róg, zwrócony otworem w prawo. Trzyma ona go w prawej ręce. Róg umieszczony jest pośrodku korpusu, mniej więcej na wysokości mostka. Twarz tej postaci pierwotnie była koloru czerwonego. W kwestii interpretacji wyobrażenia na ścianie frontальной w literaturze naukowej panuje zgodna opinia.

b) Postać na tej stronie w prawej dłoni trzyma okrągły przedmiot, według zgodnej opinii większości badaczy – małe naczynie o średnicy około 5 cm, podobne do miseczki<sup>12</sup>, wzniesione powyżej poziomu ze ściany frontального wyobrażenia. W. Szymański opowiada się za jego interpretacją jako pierścienia lub obręczy, argumentując, że konwencja przedstawiania naczynia widzianego „z góry” nie

---

<sup>12</sup> Taką interpretację okrągłego przedmiotu podają m.in. K. Hadaczek (1904, s. 120), W. Demetrykiewicz (1910, s. 12), J. Sokołowska (1928, s. 117), T. Reyman (1933, s. 12), G. Leńczyk (1964, s. 24), W. Antoniewicz (1970, s. 244) i J. Rosen-Przeworska (1981, s. 259). Bierze ją pod uwagę również np. W. Szafrąński (1995, s. 353).

znajduje potwierdzenia w sztuce wczesnośredniowiecznej Eurazji, oraz powołując się na fakt, iż baby kamienne ludów koczowniczych mają naczynia wyrzeźbione zawsze z profilu (Szymański 1996, s. 81-81). Jako kontrargument można podać, że wśród kilkuset znanych, zachowanych w dobrym stanie bab kamiennych nie ma ani jednej, która by jako atrybut miała pierścień lub obręcz w identycznym układzie, a ponadto iż konwencja przedstawiania naczynia w przekroju poprzecznym znajduje bezpośrednie (choć mało znane) analogie w sztuce sepulkralnej ludów tureckich, Scytów i Rzymian<sup>13</sup>. Na przykład wśród rzeźb okresu starotureckiego znajdujemy dwa tego typu ujęcia na babach kamiennych (zob. przyp. 38), a na nagrobnych stelach Kumyków w Dagestanie ten sposób przedstawiania naczynia zachował się do czasów współczesnych (Ханмурзаев 2009, s. 59).

Należy też zaznaczyć, że o wyborze perspektywy, w jakiej ujęto naczynie, zdecydowała kompozycja całego górnego piętra posągu: wyrzeźbienie naczynia w formie rozpowszechnionej zwykle w babach kamiennych (z obu rękoma opuszczonymi aż do podbrzusza) zakłóciłoby jednolitość całego górnego wyobrażenia (gdzie ręce ułożone są w geście „podstawowym” – prawa u góry, lewa u dołu). Przedstawienia figuralne poszczególnych stref charakteryzuje bowiem ujednoczony układ rąk. Determinująca okazała się tutaj ponadto forma płaskorzeźby, wymuszająca taką właśnie perspektywę. O modyfikacji tradycyjnej konwencji wyobrażania naczynia zdecydował tu zatem cel artystyczny, chęć zachowania harmonii.

c) Postać lewa przedstawia – jak stwierdza W. Szymański – najbardziej skomplikowaną kompozycję. Jak wykazały badania fizyczne, jej twarz pierwotnie była barwy czerwonej. Jej ręce nie są niczym zajęte, za to do pasa przypięta jest realistycznie wyrzeźbiona szabla. Zwisa ona pod kątem około 40 stopni. Jest lekko wygięta, z rękojeścią wyraźnie pochyloną do przodu, na końcu zaokrągloną, z jelicem z gałeczkami na zakończeniach. Jak już dawno zauważyli badacze, reprezentuje ona typ wczesnej szabli nomadzkiej, przejętej także przez Węgrów i stąd upowszechnionej w Europie Zachodniej. Należy wyraźnie sprecyzować, że szabla, o której mowa, jest w literaturze zagadnienia określana jako szabla typu (wczesno)nomadzkiego<sup>14</sup>. Tę stronę uzupełnia wyobrażenie konia z uniesionymi przednimi kopytami, nieosiodłanego i bez śladów uprzęży. Z powodu braku nóg wyobrażonej postaci W. Szymański widzi tu postać siedzącą na wierzchowcu. Przytacza jednak domysł J. Żurowskiego, iż niechęć wykonawcy do przedstawiania trzech par nóg tak blisko siebie była motywowana artystycznie. Porównując analogiczne przedstawienia na azjatyckich babach kamiennych (wojownik + koń lub konie), dostrzeżemy w tym wyobrażeniu zarówno podobieństwa (koń jako element „portretu”), jak i różnice (zwykle lewa ręka jest opuszczona aż do pasa i opiera się na rękojeści szabli). Brak nóg należy tłumaczyć raczej celami

<sup>13</sup> Znane są paralele ze sztuki późnoscytyjskiej (Дашевская 1991, tabl. 42.6), rzymskiej (Salduńska 1955) i średniowiecznych Bogomiłów z terenu Hercegowiny (np. Čausidis 2004, tabl. VI. 1).

<sup>14</sup> W nauce funkcjonuje błędna terminologia związana z tego typu bronią: szabla awarska, turecka, węgierska (madziarska). Obszernie pisze na ten temat Świętosławski (2007).

artystycznymi i tendencją do uniknięcia zbyt dużego nagromadzenia elementów na niewielkiej przestrzeni. Nie widać podstaw, aby tę stronę interpretować jako wyobrażenie jeźdźca – wydaje się, iż mamy tu do czynienia raczej z wyobrażeniem „własności” mężczyzny przedstawionego na płaskorzeźbie, do którego należały broń i zwierzę – tak jak w przypadku nowożytnych stelli nagrobnych Kumyków w Dagestanie i Osetyńców na Kaukazie, na których koń w połączeniu z uzbrojeniem (w tym szablami u pasa) należały do często spotykanych ornamentów (Ханмурзаев 2009, s. 59; Наглер 2011, s. 182, rys. 7.1).

d) Postać na tylnej ścianie nie ma żadnego atrybutu.

#### Poziom środkowy

a-d) Poziom przedstawia 4 postaci (2 męskie i 2 żeńskie) z dużymi głowami i długimi rękoma (W. Szymański zwraca tu uwagę na tendencję artysty do przewiększenia dłoni), odzianymi w jednakowe szaty, ale nie przepasane. Ich ręce są opuszczone do dołu i lekko rozchylone na zewnątrz, wierzchem dłoni skierowane do przodu. W całości wyobrażenia dopatruje się koła tanecznego (korowodu), co zgadza się z konwencją obecną w sztuce sepulkralnej od Syberii po Bałkany<sup>15</sup>.

a) Postać frontalna z lewej strony, na wysokości głowy, ma schematycznie przedstawioną figurkę. Według zgodnej interpretacji badaczy jest to wyobrażenie dziecka, co również znajduje liczne analogie w konwencji przedstawiania „bab kamiennych” i nagrobków<sup>16</sup>.

#### Poziom dolny

a-c) Wizerunek na trzech ścianach (frontalnej i bocznych) przedstawia postać męską pozbawioną atrybutów. Jej twarz pierwotnie miała barwę czerwoną. Na ścianie frontalnej jest ona „en face”, na bocznych widać jej twarz z profilu, resztę ciała natomiast – też „en face”. Nogi ukazane zostały na nich z profilu. Każdorazowo oddano zarost postaci. Typ wąsów i brak brody wskazuje na rozpowszechniony w Azji typ antropologiczny. Ręce tej postaci są uniesione do góry (z kciukami ustawionymi poziomo i do środka), z dłońmi dotykającymi do „listwy” dzielącej piętra kompozycji.

Wbrew W. Szymańskiemu należy tu widzieć postać jednogłową oddaną w trzech rzutach w celu nadania jej większej plastyczności. Dlatego wąsata postać męska oddana została w ten nie tyle „prymitywny”, ile raczej pomysłowy sposób, w któ-

<sup>15</sup> Korowody tańczących postaci rzeźbiono na nagrobkach (w tym antropomorficznych) na terenie Eurazji powszechnie, począwszy od epoki brązu (Трифонов 2009; Шер 1966, rys. 01a; Василенко, Блюм і Ветров 2007, s. 85, rys. 11.6), na terenie Syberii, w sztuce kultury „scytyjsko-syberyjskiej” (na tzw. jelenich kamieniach, Кубарев 1979, tabl. 13.7), oraz w średniowieczu na terenie Bałkanów – w Hercegowinie (Čausidis 2004, tabl. VI.15; Milošević 1987: 92-93), a także sporadycznie u Prusów (Sokołowska 1924, s. 140, fig. 17).

<sup>16</sup> Na ten temat zob. np. Кызласов (1969, rys. 2.11), Веселовский (1916, rys. 4.14), Гераськова (1974, rys. 1a). W kręgu sztuki europejskiej interpretuje np. Čausidis (2004, rys. 6.3).

rym znowu widać tendencję artystyczną – chęć utrzymania symetrii między górnym a dolnym piętrzem. Brak twarzy w dolnych partiach posągu zaburzyłby bowiem w jakiś sposób ciągłość kompozycji i skutkowałby pustym miejscem bez żadnych wyobrażeń ani ornamentów. Postać ta, jak zauważyli niektórzy dawniejsi badacze, tacy jak T. Reyman czy J. Żurowski, wyobraża oranta, z wzniesionymi do góry w geście modlitwy lub błagalnym rękoma.

Jako kontrargument dla takowej interpretacji W. Szymański przytacza paralełę z terenu Moraw: wyobrażenia orantów na okuciach pasów z Mikulczyc, na których ręce wzniesione są najwyżej na wysokości oczu. O wiele bliższą analogią, zarówno chronologicznie, jak i przestrzennie, są wyobrażenia orantów na tureckich i scytyjskich babach kamiennych, które jednoznacznie potwierdzają prawidłowość powyższej identyfikacji. Nie ma wśród nich co prawda klęczących orantów z wzniesionymi do góry rękoma (jak zauważa ten badacz, nawet w skali ogólnoswiatowej brak takich wyobrażeń). Tę wyjątkowość rzeźby ze Zbrucza łatwo jednak wytłumaczyć, powołując się na ograniczenia materiału, z jakiego wykonany jest słup: limit miejsca wymusił najprawdopodobniej na artyście dodanie w dolnym piętrze oranta, który klęczy, ponieważ stojąca postać w tym miejscu by się nie zmieściła.

Alternatywna próba interpretacji tego piętra jako bliżej nieokreślonego trójgłowego „atlasa” i nadawanie mu znaczeń mityczno-kosmogonicznych natrafia na poważne trudności. Po pierwsze układ rąk jednoznacznie wskazuje na gest tryumfalny lub błagalny, nie zaś dźwiganie czy podtrzymywanie (por. Reyman 1933, s. 10), a po drugie w sztuce ludów koczowniczych interesującej nas epoki brak wyobrażeń mitycznych „atlasów”, z podobnym układem rąk i w identycznym kontekście (jako element kamiennych stel) oranci występują za to zarówno w sztuce prehistorycznej<sup>17</sup>, jak i na nagrobkach (w tym na antropomorficznych rzeźbach) ludów tureckich (Василенко, Блюм і Ветров 2007, s. 85, rys. 11. 7-8), przy czym w sztuce tych ostatnich odnajdujemy również wyobrażenia orantów w połączeniu „listwą” oddzielającą piętra przedstawienia (Аğasıoğlu 2013, s. 41; Щеглов 1968, s. 219, rys. 5.2).

d) Tylna ściana dolna zawiera według W. Szymańskiego „koło ze szprychami”. Pobieżna orientacja w kulturze materialnej ludów tureckich na Syberii i np. w Kazachstanie pozwala zidentyfikować ten obiekt jako amulet (lub medalion) w kształcie heksagonu. W sztuce Kumyków w Dagestanie i Karaczowców na północnym Kaukazie jest dość często spotykanym ornamentem na nagrobkach (Ханмурзаев 2009, s. 65, rys. 2; Кузнецова 1982, rys. 71. 4, 7, rys. 88.). Jest to symbol mający odpowiedniki we wczesnotureckiej sztuce naskalnej na terenie Mongolii (Guneri 2010, s. 267, fig. 3.2.), a u szamanów syberyjskich funkcjonujący jako zawieszka<sup>18</sup>, Na babach kamiennych Kazachstanu i wschodniej Ukrainy ten

<sup>17</sup> Postaci orantów występowały ponadto w sztuce naskalnej na terenie Mongolii (Guneri 2012, s. 145, fig. 90-91; 146, fig. 92-93).

<sup>18</sup> Pisze na ten temat Hoppal (2009).

i podobne symbole pojawiają się jako element biżuterii, często zawieszanej z boku lub w dolnej tylnej części płaszczka. Można więc uznać, iż jest to ozdoba umieszczona w dolnej tylnej części słupa jako element biżuterii postaci męskiej wyobrażonej *en face* na stronie „3a” rzeźby.

\* \* \*

Płaskorzeźby reprezentują zatem typ antropomorficznego wyobrażenia pełnego, stojącego, z rękoma, asymetrycznego<sup>19</sup>, mający liczne odpowiedniki w kamiennej rzeźbie sepulkralnej okresu starotureckiego. Układ rąk jest na terenie Eurazji niezwykle rozpowszechniony<sup>20</sup>, a na terenie zachodniej Ukrainy ma go jedna z rzeźb z Iwankowców. Atrybutyka postaci przedstawionych na ścianach piętra 3. jest typowa dla stel antropomorficznych przede wszystkim z centralnej Azji: ściana 3a – róg (na terenie Ukrainy na wyobrażeniach ze Stawczan i Kalusa<sup>21</sup>); 2b – szabla typu nomadzkiego (tur. *kılıç* ‘szabla, miecz’) oraz koń<sup>22</sup>; 2c – naczynie widziane z profilu<sup>23</sup>.

Europoidalne rysy twarzy postaci na płaskorzeźbach „Światowida” wskazują na typ antropologiczny bliski Połowcom<sup>24</sup>, poświadczony na szeregu tzw. bab kamiennych z dorzecza Donu, a wykonanie elementów twarzy (nos, usta) jest dość typowe dla sztuki koczowników na terenie Eurazji w ogóle<sup>25</sup>. Typ wąsów postaci na ścianie „3a” ma ścisły odpowiednik w tym, spotykanym w dorzeczu rzeki Irtysz<sup>26</sup>, był on również rozpowszechniony w Tuwie i na terenach zajmowanych przez Turków na Altaju (Евтюхова 1952, rys. 55.2; Шер 1966, rys. 05s; Биджиев 1993, rys. 60).

<sup>19</sup> Podtyp 11 w typologii A. Geraskowej (Гераськова 1991, s. 42, rys. 5). W sztuce Połowców nawiązuje do niego „typ III” w klasyfikacji (Красильников і Тельнова 2000, s. 230, tabl. II) oraz „typ I” w ujęciu (Герман і Федоров-Давыдов 1966, s. 167-185).

<sup>20</sup> Występuje w środkowej Azji, w sztuce Turków w zachodniej Tuwie, w sztuce scytyjskiej i na północnym Kaukazie; Грач 1961, rys. 90, nr 53; Ольховский і Евдокимов 1994, s. 37 klasyfikują ten układ jako „typ 6”.

<sup>21</sup> Винокур 1967, rys. 1, 5.3. W strefie europejskiej róg występuje najczęściej na rzeźbach kamiennych typu scytyjskiego (Ляшко і Фридман 1987, s. 72, rys. 2; Ольховский і Евдокимов 2004) i pruskiego (Кулаков 2003, rys. 10; Sokołowska 1924, s. 139-142).

<sup>22</sup> W tej konfiguracji atrybuty te występują jedynie na stelach w Mongolii: Кубарев 1995, s. 161, tabl. 2.1 (dolina rz. Khar-Iamaatyn, Altaj, Mongolia); Шер 1966, rys. 1g; Ağasıoğlu 2013, s. 35.

<sup>23</sup> Typ ten występuje sporadycznie na Altaju, por. Кубарев 1979, s. 24, fot. 6 („miniaturowe naczynie”); i na terenie Siedmiorzeczca w Azji Środkowej, Шер 1966, tabl. 4.19 (naczynie „skołat”, typ 2 lub 3 w klasyfikacji A. Pletnewej [Плетнева 1990, s. 50, rys. 23], w przekroju poprzecznym).

<sup>24</sup> Nie zaś typ mongolski, jak twierdził M. Wawrzyniecki (1929). Jak zauważa (Чурилова 2014), „europejskie” rysy twarzy są typowe dla bab połowieckich nad Donem.

<sup>25</sup> Гераськова (1991, s. 72-73) w swojej typologii nos podobny kształtem do tych na „Światowidzie” (prostokątny) oznacza pod numerem I; natomiast usta o owalnym kształcie – jako „typ II”.

<sup>26</sup> Typ 2 wg Чариков (1979, rys. 3.2).

Odzież postaci wyobrażonych na płaskorzeźbach została oddana dość schematycznie, w związku z czym jedynie o nakryciu głowy można powiedzieć coś pewnego. Jest to sferyczna czapa z pogrubionym rondem. Badacze już dawno zwrócili uwagę, że identyczne nakrycie głowy mają Kumanowie na jednej z miniatur Radziwiłłowskiego rękopisu *Powieści lat minionych* (XV w.) i Turcy na freskach z Turkiestanu (z X w.; por. np. Reyman 1936, s. 285)<sup>27</sup>. Jak pisze Demetrykiwicz (1910, s. 11), było ono w użyciu również u ludów na Syberii i w Mongolii (np. u Tunguzów). Jest to dobrze znane koczownikom tradycyjne tureckie nakrycie głowy, dość rzadki typ kołpaka – od tur. *kalpak* ‘kapelus z karakuły’.

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, postaci wyobrażone na płaskorzeźbach można w uzasadniony sposób zidentyfikować jako Połowców: dwóch mężczyzn oraz dwie kobiety na górnym piętrze, cztery kobiety (w tym jedna z dzieckiem) na środkowym oraz mężczyznę w dolnym piętrze.

#### ANALIZA IKONOGRAFICZNA

Na podstawie analogii formalnych z kręgu sztuki plemion tureckich w Eurazji dla poszczególnych postaci górnego piętra można ustalić następujące znaczenia:

|  |   |   |
|--|---|---|
| a) postać żeńska z rogiem do picia (róg pełnił tę samą rolę co kubek).                                   | Żona członka arystokracji wojennej lub hodowcy albo kupca                                       | Wszystkie postaci należą do górnych warstw społecznych, to bogacze albo osoby znajdujące się wysoko w hierarchii społecznej |
| b) postać żeńska z kubkiem (kubek – znak uczy; w kubkach zazwyczaj woda, ajran, kumys, nalewki i syropy) | Żona członka arystokracji wojennej lub hodowcy/kupca  |   |
| c) postać męska z szablą i koniem (oręż, broń – znaki wojownika)   | Wojownik, członek wojennej arystokracji   |   |
| d) postać męska bez atrybutów (brak broni – znak kupca lub hodowcy)                                      | Członek arystokracji niezajmujący się bezpośrednio walką (hodowca lub kupiec; Шлеп 1966: 57-58) |   |

Opierając się na informacjach ze źródeł pisanych, wyobrażenia Połowców na płaskorzeźbach górnego piętra posągu ze Zbrucza można dalej zidentyfikować jako wyobrażenia zmarłych. Upoważniają do tego następujące teksty historyczne (za Колода 2008, s. 97; Шлеп 1966, s. 53-54; Шарафутдинов 2009, s. 209; Кызласов 1964, s. 29, i in.)<sup>28</sup>:

a) Chińskie kroniki z VI – pocz. VII w. obszernie informują o plemieniu T’u-küe, odłamie Turków zamieszkującym Ałtaj przy granicy z Chinami, że wystawia-

<sup>27</sup> Z listy podawanych źródeł przedstawiających według niektórych autorów ten sam typ nakrycia głowy należy wykreślić przedstawienie Bułgarów nadwołańskich na miniaturze rękopisu *Menologion of Basileiou* z pocz. XI w. i księcia Jarosława z rodziną – fresk z 1198 r. (kołpaki są innego typu niż wyrzeźbiony na „Światowidzie” ze Zbrucza – Zakharov 1934, s. 343; Niederle 1953, s. 228-229, fig. 15).

<sup>28</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, autorem spolszczenia cytowanych fragmentów jest autor artykułu.

ją posągi swoich zmarłym – jedna z nich mówi: „W budynku postawionym przy mogile ustawiają wyrzeźbioną podobiznę zmarłego i opis bitew, w których brał on udział za życia. Zwykle, jeśli zabił jednego człowieka, stawiają mu jeden kamień (tur. *balbal*), u innych liczba takich kamieni to nawet sto, a nawet tysiąc”. Źródła chińskie często wymieniają oprócz ustawiania posągu osoby zmarłej zwyczaj upamiętniania jego zwycięstw tzw. balbalami, czyli kamieniami symbolizującymi liczbę zabitych wrogów<sup>29</sup>. Tradycja ta dotarła jedynie do Tuwy i o ile wiadomo, nie była znany dalej na zachód.

b) Wilhelm de Rubruk, poseł króla francuskiego Ludwika IX do Wielkiego Chana w 1253 r., pisząc o Kumanach z rejonu Astrachania (południowa Rosja), wspomina o zwyczaju usypywania zmarłemu kopca i ustawiania antropomorficznego nagrobka: „Kumanowie sporządzają wielki kopiec nad zmarłym i wnoszą mu posąg twarzą ku wschodowi, trzymający w ręce kubek przed pępkiem” (Itinerarium Willelmi de Rubruc, VIII, 4; tłum. cyt. za: Gieysztor 2006).

c) azerbejdżański poeta i filozof Nisami z Gadży, w poemacie pt. *Eskandar nameh* (z 1194 r. lub z lat 1196-1202, dosł. „Księga o czynach Aleksandra”, „Księga Aleksandra”) opisuje proces rzeźbienia tego typu przedstawień i wspomina o czci, jaką otaczano nagrobki w społeczeństwie Połowców: „Mąż, w sztuce swej wyborny, Rozpoczął pracę, pokazując swój kunszt. Przywleklszy w miejsce ustronne, Z przepięknego czarnego kamienia wyciosał kobietę. I przychodzi Kipczaków tutaj plemię, I chyli się przed posągiem Kipczaków szyja. Pieszy wędrowiec przyjdzie albo jeździec, Oddadzą cześć kumirowi ich starodawnemu, Jeździec modłę zaniesie przed nim i konia powściągnie, Skłoni się, strzałę wetknie między trawy. Wie każdy pasterz, przepędzający stado, Że owcę zostawić przed posągiem szlachetny to czyn”.

d) kirgiski epos *Manas* w rozdziale 8. opisuje scenę, w której jeden z bohaterów, starzec Koketej, umierając, mówi do swojej żony: „Zostanie moja wdowa, Moja ukochana Kül-Ayim. Przed podobizną moją Dzień i noc nie przesiaduj, Oczu łzami nie zalewaj”. W innym miejscu znajduje się opis pracy mistrza Bakaja na pogrzebie głównego bohatera eposu: „Ściął topolowy pień, Długo trudził się on, Wyrzeźbił posąg on: Spod dłuta jego wyszedł Drewniany Manasa sobowtór! Jak u Manasa, ręce jego, Jak u Manasa, nogi jego, A i głowa podobna do jego!”.

Wynika z tego, iż wznoszenie kamiennych posągów było integralnym elementem obrzędów pogrzebowych u Turków od Altaju po stepy europejskiej części Rosji. W języku kipczackim, którym posługiwali się Połowcy, kamienne antropomorficzne nagrobki określano jako *sin* ‘wyobrażenie zmarłego’, *kis* ‘córka; dziewczynka’ lub *baba* ‘przodek’. Treścią tego typu wyobrażeń było więc upamiętnienie pamięci zmarłych. Dalsza analiza potwierdza przede wszystkim, że na zbruckim posągu zostały przedstawione osoby zmarłe; a ponadto, iż ich wyobrażenia uległy

<sup>29</sup> Początkowo były to niewielkie kamienie, często z wrytymi na nich imionami pokonanych przeciwników, ich forma stopniowo ewoluowała, aż z czasem balbale były antropomorfizowane w równym stopniu co główny posąg w kurhanie.



zsumowaniu. Dowodzi tego, po pierwsze, dostrzegalna w sztuce Połowców tendencja do łączenia wyobrażeń antropomorficznych, skutkująca bikefalią lub nawet polikefalią<sup>30</sup>. Po drugie zaś – tendencja do łączenia różnych typów posągów w obrębie zakrytych grupowych kurhanów połowieckich w dorzeczu Donu, z których przynajmniej jeden, z około poł. XII – pocz. XIII w., zawierał dwa męskie i dwa żeńskie kamienne wyobrażenia ukryte w jednej jamie grobowej<sup>31</sup>.

Wydaje się prawdopodobne, że wielogłowe baby kamienne łączyły się z kurhanami grupowymi oraz że istnieje korelacja między liczbą posągów (lub głów na jednym posągu nagrobnym) a liczbą osób pochowanych w danym kurhanie. Spotykana jest ona na terenach zajmowanych nie tylko przez Połowców, ale również np. Mongołów czy kaukaskich Chantów, należących do grupy plemion ugrofińskich w południowym dopływie rz. Irtysz (Могильников 1969, s. 90, rys. 39). Tego typu zależność musiała być zatem w sztuce plemion koczowniczych Eurazji zjawiskiem powszechnym.

Tak zwany Światowid ze Zbrucza przedstawiał więc cztery postaci (dwie męskie i dwie żeńskie), które można zidentyfikować jako wyobrażenia połowieckich arystokratów. Zbiorczą semantykę tego posągu należy zatem określić jako zbiorowy nagrobek reprezentantów elity społeczeństwa Połowców. Jako dodatkowy argument za taką interpretacją można podać obserwacje dotyczące proporcji zabytku. Jak zauważono, górna strefa posągu liczy 150 cm przy 38 cm środkowej i 60-61 cm dolnej strefy, co w przekonaniu części badaczy musiało mieć określoną wartość semiotyczną (Łapiński 1987, s. 137; Krzak 1992, s. 30). Można się zgodzić, iż zróżnicowanie wielkości stref nie było przypadkowe, ale wiązało się z nim konkretne znaczenie – w tym przypadku ważność (hierarchia) wyobrażeń, w tym samym dominująca pozycja przedstawień antropomorficznych z górnego piętra, w którym Łapiński (1987, s. 141) niezależnie dopatrywał się reprezentantów najwyższej warstwy społecznej. Autor ten słusznie zaznacza, że program posągu powstał jako układ sumaryczny, przez dodawanie niezależnych początkowo wyobrażeń, jego układ wertykalny może się natomiast odnosić do statycznego aspektu społeczeństwa i jego struktury hierarchicznej (i mieć związek z relacjami rozmaitych warstw społecznych). W tym kontekście symptomatyczna wydaje się frontalność przedstawienia postaci żeńskiej, która sugeruje uprzywilejowaną pozycję kobiet w społeczeństwie, w którym posąg funkcjonował.

W tym sensie analiza socjologizująca A. Łapińskiego okazuje się w analizie Słupa ze Zbrucza przydatna. W aspekcie wertykalnym pozwala ona na uchwycenie wyrażonej na płaskorzeźbie prawdopodobnej relacji niższości (podległości) i wyższości (zwierzchności) przedstawień figuralnych. Obserwacje etnograficzne (np. u tureckich Kumyków z Dagestanu) pozwalają uzupełnić interpretację posągu

<sup>30</sup> Znana jest co najmniej jedna baba kamienna Połowców tego typu odnaleziona na Krymie.

<sup>31</sup> O 4-osobowym kultowym kompleksie Połowców we wsi Nowoaleksandrówka nad dolnym Dnieprem piszą Евлевский і Данилко 2011. Na temat 2- i 5-osobowych połowieckich pochówków zob. Ермоленко 2004, s. 157.

w aspekcie horyzontalnym o zasadę grupowania (szeregowania) grobowców jako odzwierciedlającej więzy rodzinne. W ten sposób w górnym piętrze posągu zbruczańskiego w uzasadniony sposób można się dopatrywać poczwórnego przedstawienia antropomorficznego osób spokrewnionych za życia – członków rodziny ewentualnie rodu należących do arystokracji plemiennej.

#### INTERPRETACJA IKONOLOGICZNA

Kolejnym etapem analizy powinno być wskazanie norm respektowanych przez artystę (hierarchię wartości charakterystycznych dla społeczności/grupy, w jakiej żył) i komunikowany przez niego w dziele sztuki obraz świata. Badacze stel kamiennych nie mają na ogół wątpliwości, że są one wyrazem aksjologii, w której główną rolę odgrywały własność (prawo własności), więzy rodzinne, status/pozycja społeczna, a przede wszystkim siła.

Zarówno w wypadku sztuki komemoratywnej Połowców, jak i Scytów czy ludów azjatyckich epoki przedscytyjskiej podkreśla się, iż kamienne nagrobki spełniały rolę znaków wyrażających kult przodków, realizowały ideę nie tyle bohatera-wojownika, ile właśnie przodka (Тишкин 2013; Молев і Молева 2013). Był to jednak przodek wywodzący się z górnej warstwy społecznej, o czym informują takie wskaźniki statusu społecznego jak elementy odzieży czy wyposażenie. Kamienne nagrobki antropomorficzne stanowiły z zasady rekwizyt obrzędowości pogrzebowej wodzów i ustawiane były wertykalnie na wzniesieniach kurhanów. Były to znaki wysokiej pozycji społecznej osób pochowanych w grobowcach i symbole władzy i wojennego splendoru, a przy tym mogły spełniać funkcję komunikatu informującego o władzy nad danym terytorium (lub być znakami ochronnymi potwierdzającymi przynależność danego terenu do plemienia).

W przypadku szeregu kamiennych rzeźb tego typu można mówić nie tylko o odzwierciedleniu się w nich – za pośrednictwem atrybutów wysokiej pozycji społecznej – idei władzy, lecz również idei bogactwa i własności. Atrybutyka wyrażała przede wszystkim stan posiadania wojownika za życia, jego dorobek, a więc status majątkowy, od którego zależał jego status społeczny. Jest to widoczne szczególnie w scytyjskiej rzeźbie sepulkralnej, gdzie liczba broni przekracza nieraz znacznie typowe wyposażenie szeregowego wojownika znane z większości rzeźb tego typu. Ogólnie można powiedzieć, że liczba atrybutów i elementów zdobniczych koreluje ze stanem posiadania i majątkiem, a więc z miejscem danej osoby w hierarchii społeczeństwa koczowniców.

Widoczne jest to również w innej grupie atrybutów niż rekwizyty wojenne. Chodzi przede wszystkim o emblematy bogactwa: biżuterię, stroje, a zwłaszcza mienie ruchome (takie jak bydło i zwierzęta domowe). Zwierzęta stanowią częsty element zdobniczy na wyobrażeniach nagrobnych, przy czym w społeczeństwach myśliwskich są to jelenie (zwłaszcza na „jelenich kamieniach”, rozpowszechnionych w Azji Środkowej), pasterskich – krowy, koczowniczych – konie. Czasami

ich liczba wyobrażona na kamieniach jest znaczna (od kilku do kilkunastu), co należy wiązać ze statusem majątkowym pochowanej osoby.

Kolejnym wskaźnikiem świadczącym o określonym systemie aksjologicznym ich wytwórców są wyobrażenia członków najbliższej rodziny: przede wszystkim dzieci (niekiedy, zwłaszcza na rzeźbach Połowców, niemowląt), a nawet dzieci z matkami. Można się domyślać silnych więzi rodzinnych stanowiących motywację tych i podobnych przedstawień.

Na posągu tzw. Światowida ze Zbrucza znajdujemy wszystkie z wymienionych powyżej elementów: broń, koń, biżuteria, dziecko informują o typowych wartościach wyznawanych w społeczeństwie koczowników na etapie wczesnego feudalizmu, takich jak prawo własności, siła, więzy krwi, pozycja społeczna i inne. Niektórzy badacze połowieckich bab kamiennych skłaniają się wręcz do twierdzenia, że posągi te stawiano z reguły tylko bogaczom. Podobnie mogło być również w wypadku omawianego zabytku.

Dodatkową informacją jest czerwona polichromia pokrywająca niegdyś posąg, mająca analogie w sztuce komemoratywnej Eurazji<sup>32</sup>, świadcząca o pozytywnej waloryzacji życia (barwa czerwona powszechnie konotowała z siłą i życiem), co uzupełnia obraz świata wyłaniający się zza zbruckiego słupa. Afirmacja życia, widoczna na płaskorzeźbach, jest wyrażona jeszcze w dwu elementach w piętrach środkowym i dolnym. Znaczenie postaci tancerzy i oranta stanowiących uzupełnienie podstawowego programu ikonograficznego nie została, jak dotąd, dostatecznie wyjaśniona w kontekście sztuki przedstawiającej koczowników. Elementy te mają oczywiście szereg paralel formalnych w sztuce Kimerów i Turków, ale wobec braku bezpośrednich źródeł pisanych na ten temat trudno ustalić ich funkcję i znaczenie. Wydaje się, iż wiążą się one z pojęciami szczęścia, zabawy i mogą odzwierciedlać określone cechy tradycyjnej mentalności, w tym radość i oznaki świętowania jako składniki obrzędu pogrzebowego wyrażające ideę następstwa życia i śmierci.

\* \* \*

Reasumując, aktualny stan badań nad turecką rzeźbą kamienną pozwala zakwestionować zarzuty kierowane pod adresem tureckiej interpretacji posągu tzw. Światowida ze Zbrucza: tezy o nieobecności w sztuce koczowników zabytków o porównywalnej złożoności kompozycji, o braku wielogłowości posągów kamiennych czy wreszcie o wyłącznie słowiańskim charakterze osadnictwa rejonu Zbrucza nie mają oparcia źródłowego. Nie potwierdza się zwłaszcza argument o uniwersalizmie atrybutów postaci z płaskorzeźb zabytku (rozpatrywane w izolacji niektóre z nich występują bez względu na kulturę i region, ich konfiguracje natomiast spotyka się

---

<sup>32</sup> Ślady czerwonej barwy odkryto na jelenich kamieniach oraz rzeźbach połowieckich, zob. <http://crimeaisar111.files.wordpress.com/2013/12/kambaba-12.jpg>, <http://crimeaisar111.files.wordpress.com/2013/12/kambaba-32.jpg> [dostęp 20.10.2014].

wyłącznie w sztuce ludów tureckich), a zwłaszcza o znacznych stylistycznych różnicach w rzeźbie kamiennej. Wbrew pozorom są one niewielkie i bliższa analiza porównawcza ujawnia tu szereg formalnych turecko-naddniestrzańskich izoglos.

Dalsze ustalenia prowadzą do wniosku, iż omawiana rzeźba była pierwotnie poczwórną babą kamienną i jako rekwizyt obrzędu pogrzebowego Połowców mogła wchodzić w skład wyposażenia jednego z kurhanów typu zamkniętego w dolinie Zbiegła na Podolu. Świadczy o tym pogłębiona analiza semantyczna zabytku i jego pragmatyka, widoczna w kontekście aktualnego stanu wiedzy o obrzędowości plemion tureckich we wczesnym średniowieczu.

Okazuje się, że fakt zakopania posągu w ziemi w sąsiedztwie rzeki Zbrucz staje się w pełni zrozumiały jako element obrzędowości funeralnej późnych Połowców, w której typ sanktuariów zakrytych (z posągami grzebanymi wraz z ciałami) należał do dość często spotykanych. Jego ślady stwierdzono na Charkowszczyźnie (Колода 2008), w dorzeczu Donu i Dniepru. Przykładem jest kurhan we wsi Nowoaleksandrówka (dolny Dniepr), zawierający dwie męskie i dwie żeńskie baby, pierwotnie ustawione wertykalnie na górze, potem odbite, powalone i zasypane w jamie (Евглевский i Данилко 2011). Jeszcze bliższą paralełę stanowi pochówek trzech posągów na stepie wzdłuż rzeki Dżurak Sał (Панасюк i Усачук 2011), co do których sądzi się, iż znajdowały się pierwotnie w osadzie albo w dolinie rzeki, a zwiezione zostały tam znacznie później. Bliskie podobieństwo do okoliczności odkrycia posągu ze Zbrucza to fakt odnalezienia jednego z nich na dnie rzeki, która musiała zmienić swój bieg, aż objęła swym korytem część grobowca.

Wśród specjalistów panuje zgoda co do tego, że rytuał grzebania bab kamiennych jest dość późny, datuje się go na XIII wiek. Obrzęd pochówku rzeźby antropomorficznej bywa objaśniany rozmaicie. Mógł on być związany z magią imitacyjną. Podejrzewa się jego związek z „wyczerpaniem” się magicznej mocy idoli, które stały, dopóki miały „siłę” (ochraniały społeczność, a gdy ich moc opiekuńcza się kończyła, były chowane – Колода 2008, s. 98). Bardziej przekonującego wyjaśnienia dostarcza jednak interpretacja widząca związek zwyczaju wznoszenia ukrytych pochówków z „babami” z zagrożeniem ze strony Mongołów. W razie niebezpieczeństwa niwelowano kurhany, a nagrobne pomniki chowano w jamie albo zakopywano w ziemi (Плетнева 1990, s. 187-188). Terminem *ante quem* są tu lata 30-40. XIII wieku, gdy przed najazdem mongolskim Połowcy uciekali m. in. na Litwę i Węgry. Można zatem przyjąć, że omawiany zabytek znalazł schronienie w nadbrzeżu Zbrucza z powodów politycznych, a nie magicznych.

Jeśli chodzi o pragmatyczny aspekt posągu zbruczańskiego, jego program ikonograficzny prawdopodobnie korelował z inwentarzem grobowym znajdującym się w kurhanie i należącym do wyposażenia obrzędu pogrzebowego. W wypadku Połowców tradycyjnie umieszczanymi w mogiłach rekwizytami były broń i naczynia, niekiedy wraz z ciałem poległego chowano też konia (Плетнева 1990)<sup>33</sup>, nato-

<sup>33</sup> Juan de Juanville pisał w 1309 r., że wraz z wojownikiem Kumanowie zakopywali w kurhanie żywe konie, a nawet żywego człowieka (jako sługę zmarłego), zob. Гурьев 2008.

miast róg u ludów tureckich stanowił element wyposażenia kurhanów bodaj jedynie u Karaczajewców na Kaukazie (Рунич 1970, s. 204, rys. 7.20)<sup>34</sup>, wiadomo jednak, że miał on w tej funkcji bliskie odpowiedniki u Scytów (rytony w kształcie rogu) i Prusów (Молев і Молева 2013, s. 18 (kurhany scytyjskie); Кулаков 1989, s. 42, rys. 17)<sup>35</sup>. Zbiorcza analiza przedstawień figuralnych w sztuce kometoratywnej Eurazji prowadzi do wniosku, że na stellach istniała tendencja do umieszczania inwentarza grobowego. Jako elementy atrybutyki postaci były one zaś kopiowane wprost z przedstawień obyczajowych (por. Ермоленко 2008).

Najważniejszym wnioskiem, jaki wynika z powyższych rozważań, jest to, że zarówno pod względem pragmatyki, formy, jak i semantyki czworograniastą trójpoziomą rzeźbę ze Zbrucza można w pełni objaśnić w kontekście tureckiej sztuki przedstawiającej bez potrzeby odwoływania się do hipotez o słowiańskim (lub innym) pochodzeniu zabytku. Kierunek badań zapoczątkowany przez archeologię przedwojenną został więc zarzucony zbyt pośpiesznie. Aktualny stan badań turkologicznych paralelę zbrucko-turecką pozwala nie tylko utrzymać, ale wręcz pogłębić i dodatkowo uzasadnić na szerszym materiale porównawczym.

Należy odrzucić domysł o sfabrykowaniu zabytku dopiero w XIX wieku. Po raz pierwszy uzasadniał go Sinko (1936, s. 229), sugerując autorstwo W. Potockiego, odkrywcy i pierwszego komentatora zbruckiego idola. Jak już wspomniano, ostatnio koncepcja ta powróciła za sprawą pary ukraińskich archeologów O. Komara i N. Chomajko (2013). Przytoczone w niniejszym artykule materiały nie potwierdzają wyjątkowości „Światowida ze Zbrucza” i braku jego kontekstu archeologicznego, które miałyby uzasadniać hipotezę o jego nieautentyczności i niedawnej metryce.

Wniosek, jakoby zbrucki posąg był całkowicie pozbawiony nawet odległych paralel formalnych, można zakwestionować, przywołując informacje dobrze znane w literaturze zagadnienia. Pierwszy kontrargument to grupa czterogłowych rzeźb kamiennych z płaskorzeźbami spotykanych w rejonie Zbrucza – reprezentował ją posąg w Hustiatyniu (w 1875 r.), mający według relacji wryte ludzkie głowy, konia i inne figury (Reyman 1933, s. 6-7; Гуревич 1941, s. 284), wykopany z ziemi, zatem posiadający prawdopodobny kontekst archeologiczny pozwalający na łączenie go z obrzędowością pogrzebową; oraz posąg z Iwankowic (odkryty 1951-1952), na którego ścianach wryte były figury i znaki (obydwa znaleziska już nieistniejące). Drugi to skupisko 2-, 3- i 4-głowych rzeźb antropomorficznych z kamienia bez płaskorzeźb na Ukrainie i Białorusi (Demetrykiewicz 1910, s. 9; Sokołowska 1924, s. 124-124). Również i tu kontekst (lokalizacja na kurhanach bądź wzgórzu) jednoznacznie wskazuje na pragmatykę związaną z obrzędowością funeralną i pozwala dostrzec w nich posągi nagrobne koczowników. Trzeci fakt to

<sup>34</sup> Kurhan Burgasant-Kala na Kaukazie koło Kisłowodzka – obwód Karaczajewski.

<sup>35</sup> Kurhan pruski z XI wieku.

dwugłowa baba kamienna na północnym Krymie<sup>36</sup>, co do której związek z Połowcami nie budzi najmniejszych wątpliwości, świadcząca o ukształtowaniu się (pod) typu wielogłowych rzeźb nagrobnych w sztuce tego ludu. Twierdzenia o rzekomych braku paralel formalnych (bliższych i dalszych) do zbruckiego idola nie da się zatem utrzymać w świetle znanych materiałów. Również jeśli chodzi o złożoną kompozycję, twierdzenie, że posąg ze Zbrucza nie ma pod tym względem precedensu w sztuce nomadów, mija się ze stanem faktycznym – wielopiętrowe stele kamienne były bowiem dobrze znane w sztuce ludów środkowej Azji i przyporządkowywane są przez badaczy do kręgu sztuki tzw. okresu scytyjsko-syberyjskiego (Кубарев 2012, rys. 2; Леонтьев, Капелько і Есин 2006, s. 111, 141, 143, 179, 183; Рыбаков і Краснолуцкий 2007, s. 70, rys. 2a)<sup>37</sup>.

Kolejny zarzut pod adresem teorii tureckiej, jakoby posąg wykazywał tylko dalekie paralele ze sztuką koczowników, można zakwestionować w stosunkowo prosty sposób. Jak pisze Demetrykiewicz (1910, s. 5), róg jako atrybut bab kamiennych występuje bardzo rzadko i tylko blisko granic Europy, najczęściej w Turkiestanie i na stepach Kirgizji. Wynika stąd, że twórcami rzeźb typu nadniednistrzańskiego (na których róg się pojawia) byli nie Kipczakowie sprowadzeni z terenu ordy Boniaka (a więc z dorzecza Dniepru, Donu oraz Powołża, gdzie „typ połowiecki” występował w najczystszej postaci), lecz z Przedkaukazia, a jego twórcami było jedno z plemion tureckich, które zamieszkiwało te tereny (być może Karaczowcy), którzy przynieśli nad Dniestr i Zbrucz odmienną estetykę i atrybutykę antropomorficznych nagrobków.

Rozpatrywanie kamiennych bab typu naddniednistrzańskiego w oderwaniu od połowieckich nie wydaje się właściwe. W przypadku tych pierwszych postulowano ich przynależność do kultury czerniachowskiej, jednak hipoteza ta została zakwestionowana przez Szymańskiego (1996, s. 99-100), lub nawet do kręgu scytyjskiego (Komar i Chamajko 2013). Niewątpliwie baby naddniednistrzańskie i nadpruckie różnią się od naddniednistrzańskich i naddoneckich, być może pierwsze stanowią w jakimś stopniu naśladownictwo tych drugich, a może są efektem stopniowego regresu połowieckiej rzeźby grobowej jako takiej w połowie XIII wieku. Bliższe i dalsze analogie z rzeźbami połowieckimi są natomiast niezaprzeczalne i pozwalają przeprowadzić szereg turecko-naddniednistrzańskich analogii<sup>38</sup>.

„Klasyczny” typ połowieckich bab kamiennych (typy III, IV i V w klasyfikacji K.I. Krasilnikowa) wykrystalizował się w dorzeczu Donu jako ostatni etap rozwo-

---

<sup>36</sup> <http://crimeaisar111.files.wordpress.com/2013/12/kambaba-5.jpg>. Więcej reprodukcji połowieckich bab kamiennych z miasta Isary na Krymie zob. <http://isar.org.ua/yazycheskoe-svyatilishhe/kamennye-baby.html> [dostęp 20.10.2014].

<sup>37</sup> Szerzej o tzw. minusyjskich babach kamiennych zob. np. Грязнов 1950.

<sup>38</sup> Na przykład rzeźba ze Stawczan wykazuje z połowiecką z Chersonesu identyczny ornament: koń z tyłu tulowia (por. Плетнева 1990, s. 187, tabl. 71, rys. 1206); baby podlowskie wykazują z kolei analogię z tureckimi z Turkiestanu i Tuwy: okrągłą ozdobę rzeźbioną z tyłu lub z boku głowy i in.: Грязнов 1978, s. 16, rys. 4.3 i 9; Кызласов 1978, s. 26, rys. 1.1; Худяков і Комиссаров 2002, rys. 1.4., 3.6.; Кубарев 2013, s. 626).

ju rzeźby nagrobnej i niewątpliwa innowacja, wydaje się zatem możliwe, iż większą więź z typem starotureckim zachować mogły baby kamienne koczujących na Przedkaukaziu, na uboczu imperium, Karaczowców niż Kipczaków, a ich posągi nagrobne zachowały regionalny „europejski” (kaukaski) koloryt (m.in. róg zamiast czarki) i inne cechy stylistyczne, nawiązujące bardziej do typu starotureckiego z rejonu Tuwy i Siedmiorzeczca na terenie Azji niż do dojrzałego stylu połowieckiego.

O ile rzeźba połowiecka stanowiła ukoronowanie długotrwałego rozwoju sztuki komemoratywnej turekojęzycznych koczowników na azjatyckich stepach w średniowieczu i efekt dynamicznych i wielokierunkowych wpływów i zapożyczeń formalnych (Ермоленко і Курманкулов 2013), o tyle typ naddniestrzański mógł reprezentować jej uboczną linię ewolucji, z wpływami sztuki Kimaków Przyirtysza i przetrwaniem stylistycznych elementów rzeźby starotureckiej, choć nie można wykluczyć częściowego naśladownictwa typowej „klasycznej” rzeźby połowieckiej. „Nadzbruczański” typ bab kamiennych (z reprezentującymi go znaleziskami z Bohutu, Husiatynia, Iwankowiec i in.) łączył policefalizm, czterościanowość, specyficzną ornamentykę i zapewne trójpodział w kompozycji (zachowany na „Światowidzie”, prawdopodobny w wypadku pozostałych egzemplarzy). Jego źródło można doszukiwać się na rozległych obszarach środkowej Eurazji, mieścił się on jednak w konwencji ogólnie rozumianej nomadzkiej rzeźby nagrobnej.

Należy wspomnieć także o specyfice technologicznej strony zabytku znad Zbrucza. Wśród badaczy od dawna panuje przekonanie, iż posąg stanowi najprawdopodobniej imitację rzeźby w drewnie (np. Zakharov 1934, s. 345). Drewniane rzeźby nagrobne były dobrze znane Połowcom nad Donem i Wołgą i przynajmniej kilka z nich przetrwało w kurhanach grupowych do naszych czasów (Гуркин 1987, s. 106, rys. 5.7; 102, rys. 2.2; 103, rys. 3.2; Гуркин 1998; Ларенок 2001, rys. 3.1). Trudności w ustaleniu dokładnych odpowiedników formalnych dla elementów płaskorzeźb „Światowida” wiążą się zapewne z ograniczeniami warsztatu rzeźbiarza przywykłego do rzeźbienia w drewnie. Nieregularność i niedokładność wykonania niektórych elementów wywoływało u szeregu autorów wrażenie, że posąg ten pod względem stylistycznym jest niepodobny do niczego, co dotąd odkryto w dziedzinie monumentalnej rzeźby kamiennej. Brak paralel pojawia się jednak tylko wówczas, gdy poszukiwania ogranicza się do zabytków najbardziej typowych i powszechnie znanych.

Posąg ze Zbrucza należy datować nie na IX-X w., lecz prawdopodobnie na przełom XII/XIII w., ponieważ cechy formalne nie wykazują bliższych analogii do sztuki Węgrów ani Pieczyngów, można je wskazać jedynie w wypadku Połowców. Przemawiają za tym przede wszystkim: 1) datowanie szabli typu nomadzkiego na XI-XIII w.; 2) prawdopodobne datowanie typu kołpaka na okres przed XV w.; 3) datowanie rysunków i rozbudowanej ornamentyki na stelach na czasy połowieckie, tj. na XII – pocz. XIII w., czyli końcowy okres rozwoju tureckiej rzeźby grobowej (Чурилова 1990); 4) pojawienie się typu grupowych pochówków ukrytych w poł. XII – pocz. XIII w.; 5) wygaśnięcie ośrodka osadniczego na górze

Bohut w 1. poł. XIII wieku (Русанова і Тимошук 1986, s. 97); 6) przebywanie Połowców na terenie Księstwa Halicko-Wołyńskiego do lat trzydziestych XIII wieku (Плетнева 1990, s. 180-181).

Generalna uwaga jest następująca: w dotychczasowych studiach nad „Światowidem” ze Zbrucza etnopolityczne tło posągu rekonstruowano niewłaściwie z powodu nieuwzględnienia w nim elementu koczowniczego w demografii tych terenów we wczesnym średniowieczu. Zbrucz ze społeczno-politycznego punktu widzenia stanowił granicę nie Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej (jak chciał to widzieć np. G. Leńczyk), lecz wyznaczał zachodni zasięg oddziaływania kulturowego i demograficznego Połowców na Ruś (Konieczny 1917, s. 234). Znaleźiska archeologiczne i ślady topomastyczne świadczą o tym, że granica ta była wysunięta znacznie dalej na zachód, niż dotąd sądzono, a dorzecze Dniestru i księstwo trembowelskie (Ягодинська 2012, s. 76) było terenem intensywnej penetracji koczowniczej, sięgającej najprawdopodobniej aż do okolic Lwowa i Iwanko-Frankowska. Po uwzględnieniu „naddniestrzańskiego” typu bab kamiennych zachodnie rubieże rozprzestrzenienia kurhanów tureckojęzycznych koczowników należy więc przesunąć z dolnego Naddnieprza (Евглевский 2013, s. 62) na zachód, nawet do Podkarpacia. Połowcy sprowadzeni w prucko-dniestrzańskie międzyrzecze po 1159 r., a nad rzekę Dżuryn (i najprawdopodobniej Zbrucz) po 1162 r. – przywieźli nie tylko „wschodnią” ornamentykę, lecz również zwyczaj stawiania kamiennych nagrobków poległym wojownikom.

Jak się zatem okazuje, pytanie, czy Bohut był ‘góram boga’, a Zbrucz – świadkiem kultu w sanktuarium słowiańskiego boga „Światowida”, można rozstrzygnąć negatywnie. Prawdą natomiast jest, że w rejonie Miodoborów stacjonować mogli tureccy koczownicy i to oni byli twórcami poczwórnej baby, którą ustawili na jednym z kurhanów na początku XIII w., a gdy nadciągali Mongołowie, pochowali ją w dolinie, sami zaś udali się w nieznanym kierunku. Przemawiają za tym argumenty historyczne, archeologiczne i językowe (takie jak ślady bytności koczowników utrwalone w toponimii). Zestawienie zabytków archeologicznych wskazuje, że dorzecze Dniestru, a zwłaszcza Zbrucza, od epoki brązu było terenem zasiedlonym przez ludy różnego pochodzenia. Na terenie Miodoborów ukraińscy archeolodzy odkryli wały z okresu scytyjskiego. Znaleźiska okresów późniejszych wskazują, iż IV-V w. tereny te zasiedlali Hunowie, w VI-VII w. natomiast nastąpiła tu migracja Hazarów (zapewne z Półwyspu Krymskiego)<sup>39</sup>. W rejonie odkrycia posągu ze Zbrucza od czasów antycznych przecinały się zatem szlaki migracyjne rozmaitych ludów. O osadnictwie słowiańskim mówi się w tym wypadku dopiero od wczesnego średniowiecza, tj. od końca X w., przy czym jego nasilenie przypadło na XII-XIII w. i wiązało się z obsadzeniem rozbudowanego grodu obronnego

---

<sup>39</sup> Fibule, uzdy i elementy pasów z charakterystycznym dla Hunów „orłogłowym” ornamentem i inne ozdoby, o których wspomina np. Ахмедов (2009, rys. 4; 5.1), odkryto w Krutiłowie nad Zbruczem (Русанова і Тимошук 1988, rys. 1). Fibule typu hazarskiego opisywane przez Артамонова (1962, s. 267, 274) odkryto natomiast w Dżwinogradzie (Русанова і Тимошук 2007, s. 276, rys. 47.3; s. 286, rys. 57.12).



osadnikami sprowadzonymi z innych rejonów, wśród których pewien udział miały oddziały konne (w tym zapewne koczownicy tureckiego pochodzenia, jak to wynika ze źródeł historycznych).

W przypadku posągu ze Zbrucza trudno zatem mówić o treściach teo- czy kosmologicznych, jak to się czyni w nowszej literaturze przedmiotu powszechnie. Jako taki, idol zbrucki powinien być zatem rozpatrywany w kontekście europejskiej i azjatyckiej sztuki komemoratywnej, reprezentowanej przez takie typy zabytków jak tureckie *кижи кожээ*, mongolskie *хун чулуу*, wajnaskie *чирт*, azerbejdżańskie *başdaşi* lub czuwaskie *юна*, a z kręgu indoeuropejskiego: celtyckie *menhirs* i osetyńskie *cyrty* (do których funkcjonalnie jest mu bardzo blisko). „Światowid” ze Zbrucza ma bliskie analogie formalne ze stelami antropomorficznymi, począwszy od epoki brązu (np. Kimerów<sup>40</sup>), a skończywszy na współczesnych nagrobkach ludów turekojęzycznych na terenie Eurazji. Poszukiwania analogii rozpoczyna się tymczasem na ogół od sztuki grecko-rzymskiej ewentualnie wedyjskiej (por. Забашта 2009; Булачкин 2012), wychodząc z apriorycznego założenia, że pomnik ten musiał należeć do kręgu indoeuropejskiego (Krzak 1992: 31), a co więcej, być zabytkiem kultowym.

Przesunięcie kręgu zainteresowań ogółu badaczy zabytku w 2. poł. XX w. z cywilizacji koczowników na świat Indoeuropejczyków jest symptomatyczne i wiąże się z modą na neokomparatystykę indoeuropejską, kojarzącą się nierozzerwalnie z nazwiskiem G. Dumézila. Rozpatrywany w kontekście sztuki indoeuropejskiego kręgu kulturowego musi jednak w potocznym odbiorze uchodzić za „zagadkę” trudną (o ile w ogóle możliwą) do rozwiązania. To, iż badacze chętniej widzą go w otoczeniu greckich herm, hekatajów i hinduskich ling, świadczy o określonej modzie naukowej. Tendencja ta wynika z indoeuropocentryzmu zapatrywań części środowiska naukowego, który analogii dla zabytku każe szukać przede wszystkim w waloryzowanym pozytywnie indoeuropejskim, nie zaś w przeciwstawianym mu i waloryzowanym negatywnie nomadzkim kręgu cywilizacyjnym.

Niewątpliwie więc w wypadku „Światowida” ze Zbrucza mamy do czynienia z mitem naukowym. Poza tym iż historia badań nad tym zabytkiem ukazuje siłę oddziaływania czynników pozanaukowych (politycznych) na procedury badawcze, jest to jeden z przykładów działania interpretacji mitologicznej, na gruncie archeologii słowiańskiej (zwłaszcza rosyjskiej) stanowiącej spadek po XIX-wiecznej szkole mitologicznej w folklorystyce. Podobnie jak scytyjskie<sup>41</sup> i połowieckie baby kamienne (por. Чурилова 1990; 1991)<sup>42</sup>, ofiarą mitologizacji padła w tym wypadku czterościenne rzeźba kamienna wydobyta na Podolu w 1848 r., której nie

<sup>40</sup> Szerzej o stelach kimeryjskich zob. np. Щепинський (1973) oraz Кислий (2009).

<sup>41</sup> Niektórzy badacze nagrobków scytyjskich interpretowali je w podobnym duchu, m.in. jako wyobrażenia boga Akinaka lub mitycznego przodka Scytów (por. Молев і Молева 2013, s. 17).

<sup>42</sup> „Композиционно и семантически данные сооружения воспроизводят в миниатюре божественный пантеон тюркоязычного населения степи раннего средневековья, возможно связанных с богиней Умай” (Швецов 2000).

sposób odmawiać oryginalności. Potoczna interpretacja jest w równym stopniu mitologizująca co etnocentryczna, podtrzymywana przez podświadomy „pogański determinizm” części badaczy<sup>43</sup>, uwikłana jest więc w czynniki pozanaukowe.

Koncepcja słowiańskiego „Światowida ze Zbrucza” to przykład silnie kulturowo i światopoglądowo uwarunkowanej interpretacji semantycznej artefaktu na etapie postdepozycyjnym i dość dobrze ilustruje założenia teorii kulturalistycznej w archeologii. Z chwilą odkrycia latem 1848 r. obiekt ten wszedł do zupełnie nowego kontekstu kulturowego i niezależnie od swego pierwotnego otoczenia nie tyle nawet rozpoczął swoje drugie semantyczne życie, ile właściwie zaistniał na nowo. To nie jedyny przypadek, gdy zabytek z kręgu tureckiej sztuki komemoratywnej zostaje przez archeologię słowiańską zidentyfikowany jako wyobrażenie kultowe – w literaturze naukowej jest jeszcze przynajmniej jeden tego typu przykład: odkryta z Bułgarii miniaturowa baba kamienna z około X-XI w. (najprawdopodobniej z okresu starotureckiego), reprezentująca dość rzadki typ przedstawienia z ptakiem jako atrybutem w prawej ręce, interpretowana jest jako wyobrażenie Swaroga lub Swarżycza (Въжарова 1986, s. 29-31)<sup>44</sup>.

M. Potocki na ponad wiek wyznaczył więc obowiązującą wykładnię znaleziska, późniejsza archeologia polska natomiast niespecjalnie kryła się z patriotycznymi sentymentami wiążącymi się z tym dość oryginalnym zabytkiem<sup>45</sup>. Wydaje się, że swoistemu przejściu posągu ze Zbrucza przez archeologię sławistyczną sprzyjał przede wszystkim kontekst polityczny, a długotrwałemu funkcjonowaniu tej koncepcji w obiegu naukowym – konserwatyzm i swoisty etnocentryzm dyskursu naukowego. Teoria ta ma jednak obecnie wartość przede wszystkim antykwaryczną. Brak obiektywnych powodów, by przy aktualnym stanie badań turkologicznych koncepcja słowiańskiego „Światowida” miała się dłużej utrzymywać w opracowaniach naukowych.

Podobnie jak kilka innych (m.in. koncepcja wyżynnych sanktuariów typu peryńskiego), do historii sławistyki trafi również niewątpliwie teoria o słowiańskim Światowidzie na górze Bohut nad Zbruczem. Wprowadzanie tego zabytku do opracowań dotyczących kultury wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny w znacznym stopniu zakłóca obraz stanu źródeł, które zostały wykorzystane do jej rekonstruk-

<sup>43</sup> „Проте ця знахідка вкрай була потрібна представникам язичницького детермінізму як доказ красивої теорії про те, що в слов'ян була не гірша від еллінської система божеств” (Гримич 2013).

<sup>44</sup> Analogie tej kamiennej rzeźby o wymiarach 25 x 20 cm publikują też Грач (1961, rys. 79, No 44) i Шер (1966, tabl. XXIII, rys. 105-109).

<sup>45</sup> Por. „Odkrycie Światowita przypada w okresie największej germanizacji Słowiańszczyzny, szczególnie na ziemiach polskich, w okresie reakcji po zgnieceniu wiosny ludów. Jak piękna baśń układają się jego dalsze dzieje. Odrodzone bóstwo wylania się z fal kresowej rzeki, z południowo-wschodniej Polski dąży do starego królewskiego grodu, by znaleźć opiekę w świątyni polskiej nauki i przypominać wielkość i sławę Słowian północnego zachodu, jakby na znak, że wybrał ten lud, który jest spadkobiercą szczepów, na których ostatecznie przed tysiącem lat załamała się fala wojującego germanizmu. Symbol ten kieruje nasz wzrok na Zachód i napawa otuchą na przyszłość” (Reyman 1933, s. 16).

cji. Prawdopodobnie przede wszystkim skumulowaniu się czynników politycznych zawdzięczać należy, że posągiem ze Zbrucza interesuje się dziś archeologia sławistyczna, nie zaś archeologia orientalna. Gdyby koleje badań potoczyły się inaczej, na okładkach opracowań naukowych zapewne nie figurowałby on jako symbol pogańskiej Słowiańszczyzny.

## LITERATURA

- Ağasıoğlu F. 2013, *Daşbaba Türkün daş yaddaşı*, Baki 2013.
- Altinkaynak E. 2004, *Dest-i Kipçak stone statues*, Karadeniz Araştırmaları, Sagi 3, s. 78-93.
- 2008, *The balbals of Dest-i Kipçak*, Turkish Studies. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 3/4 Summer, s. 97-119.
- Antoniewicz W. 1928, *Archeologia Polski*, Warszawa 1928.
- 1970, *Posągi*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 4, Wrocław, s. 244-245.
- Čausidis N. 2004, *Methods of interdisciplinary research of art motifs on tombstones*, w: *Ethnocultural annals for the study of the culture of eastern Serbia and the neighbouring regions*, kn. 1, Сврлиг, s. 135-148.
- Demetrykiewicz W. 1910, *Figury kamienne tzw. „bab” w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii Słowian*, Sprawozdania z posiedzeń i czynności Akademii Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny, nr 15, s. 2-12.
- 1929, *O świeżo odkrytych śladach polichromii na posągu tzw. Światowida*, Sprawozdania Przegląd Archeologiczny, t. 34, s. 18.
- Gieysztor A. 2006, *Mitologia Słowian*, wyd. 3 Warszawa.
- Güneri A.S. 2010, *The “Archaeological Sources of the Turkic Culture in Central Eurasia (OTAK)” Project: Works of Mongolian Altai, 2009-2010*, w: *Ancient cultures of Eurasia. Proceedings of the International conference dedicated to the 100th anniversary of the birth of A. N. Bernshtam*, St. Petersburg, p. 264-270.
- 2012, *The “Archaeological Sources of the Turkic Culture in Central Eurasia (OTAK)” Project: Works of Mongolian Altai, 2009-2010-2011*, w: *Proceedings of the Icea 2011 Demirci. 3rd International Congress of Eurasian Archaeology. Ethno-Cultural History of the Turkic Speaking People of Eurasia, The “Archaeological Sources of the Turkic Culture in Central Eurasia (OTAK)” Project: Works of Mongolian Altai, 2009-2010 23-25 May 2011 Demirci, Manisa, Türkiye*, edited by A. Semih Güneri, Demirci, p. 41-188.
- Hadaczek K. 1904, *Światowid. Szkic archeologiczny*, Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne 7, s. 114-121.
- Hoppal M. 2008, *Szamani euroazjatyccy*, Warszawa.
- İskenderzade L.A. 2010, *Göktürk Dönemi İnsan Figürlü Taş Anıtlar*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24, 255-269.
- Komar A., Chomajko N. 2013, *Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?*, Rzeszów.
- Koneczny F. 1917, *Dzieje Rosyi: Do roku 1449*, Warszawa.
- Korzon T. 1914, *Aleksander Jabłonowski*, Kwartalnik Historyczny 28, s. 146-147.
- Kotlarczyk J. 1987, *Triumfalny słupek słonecznego boga*, cz. 1, *Z Otchłani Wieków 1*, s. 36-41.
- 1988, *Słonecznego boga – miejsca kultu*, *Z Otchłani Wieków 2-4*, s. 153-168.
- 1993, *W poszukiwaniu genezy wielotwarzowych wyobrażeń Światowita, Świętowita, Rujewita i innych*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. Marian Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 56-64.
- Kozłowski R. 1964, *Badania technologiczne posągu Światowida z Muzeum Archeologicznego w Krakowie*, Materiały Archeologiczne V, s. 61-67.
- Krawczuk A. 1986, *Mitologia starożytnej Italii*, Warszawa.
- Krzak Z. 1992, *Światowid – co i kogo przedstawia*, *Problemy 8*, s. 30-39.

- Leńczyk G. 1964, *Światowid Zbruczański*, Materiały Archeologiczne V, s. 5-60.
- 1965, *A jednak autentyczny i słowiański*, Z Otchłani Wieków 1, s. 9-17.
- Łapiński A. 1984, *Światowid czy model świata?*, Z Otchłani Wieków 2, s. 128-129.
- 1987, *Modele a podobieństwa ukryte*, w: *Interpretacja dzieła: konferencja w Instytucie Sztuki Przegląd Archeologiczny N, 5-7 listopada 1984 roku*, Wrocław, s. 129-143.
- Milošević A. 1987, *Prežitak poganskog obreda sahranjivanja na stećcima*, Contributions to the History of Art in Dalmatia, Vol. 26. No. 1 April, s. 91-97.
- Niederle L. 1953, *Rukověť slovanských starožitnosti*, Praha.
- Ögel B. 1948, *Türk kilicinin menşe ve tekâmülü hakkında*, Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi 6, s. 431-460.
- Olszewska A., Simpson S. 2009, *Czy istnieją pogańskie piksele? Współczesna ikona Światowida i wyznaczniki jej świętości*, Państwo i społeczeństwo, R. 9, nr 4, s. 115-124.
- Ostromięcka-Frączak B. 1985, *Terenowe nazwy własne z przyrostkiem -ank(a)*, Acta Universitatis Lodziensis, Folia Linguistica, Łódź, s. 37-57.
- Rawita-Gawroński F. 1922, *Kozaczyzna ukrainna w Rzeczypospolitej Polskiej do końca XVIII-go wieku: zarys polityczno-historyczny*, Warszawa-Kraków-Lublin.
- Reinach S., 1894, *La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines*, L'Anthropologie, s. 18-39.
- Reyman T. 1933, *Posąg Światowida*, Z Otchłani Wieków 1-2, s. 2-16.
- 1936, *Czym jest posąg ze Zbrucza*, Kurier Literacko-Naukowy, R. 13, nr 18, s. 285-287.
- Rosen-Przeworska J. 1972, *Sur la genese de „Swantowid”, deite slave a quatre visages*, Archeologia Polona, 13, s. 111-145.
- 1976, *Ikonografia wschodnioceltycka*, Wrocław.
- 1981, *Celtycka geneza niektórych wątków wierzeniowych i ikonograficznych u Słowian zachodnich*, w: *Słowiańszczyzna połabska między Niemcami a Polską*, pod red. Jerzego Strzelczyka, Poznań, s. 257-266.
- Sadurska A. 1955, *Rzymska rzeźba sepulkralna*, Meander 10/4, s. 202-214.
- Sinko T. 1936, *Tajemnica tzw. Światowida*, Kurier Literacko-Naukowy, nr 15, s. 227-229.
- Skrok Z. 1983, *Zagadka Światowita*, Mówią wieki nr 8 (305), s. 25-26.
- 2006, *Słowiańska moc, czyli o niezwykłym wkroczeniu naszych przodków na europejską arenę*, Warszawa.
- Słupecki L.P. 1993, *Słowiańskie posągi bóstw*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej 41, z. 1, s. 33-69.
- 2000, *Czy w pogańskiej mitologii Słowian istnieli olbrzymi?*, w: *Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa, s. 447-457.
- 2006, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Moździoch, Toruń, s. 63-82.
- Sokołowska J. 1928, *Wczesnohistoryczne posągi kamienne odkryte na ziemiach Polski*, Światowit 12 (1924-1928), s. 113-151.
- Strzelczyk J. 2007, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań.
- Šunjić M. 2009, *Sredniovjekovni nadgrobni spomenici-stećci na lokalitetu Grebine pored Čeveljuše (Plina) kod Ploča*, Opuscula archaeologica 32, 2008, s. 133-166.
- Potocki M., Żebrowski T., 1852, *Wiadomość o bożyszczu słowiańskiem znalezionem w Zbruczu r. 1848*, Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego t. 6 (XXI), Kraków, s. 3-50.
- Szafranski W. 1995, *Zbruczański „Światowid” trackim monumentem kultowym*, Balcanica Posnanensa 7, s. 351-359.
- Szymański W. 1965, *Nowe sanktuarium kultury czerniachowskiej*, Z Otchłani Wieków 1, s. 233-234.
- 1966, *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie: lata badań, lata wątpliwości*, Przegląd Archeologiczny 44, s. 75-116.
- 1995, *Wyznne sanktuaria nad Zbruczem – fakty a interpretacje*, Acta Archaeologica Carpathica 6, t. 33, s. 219-248.
- 1998, *Słup ze Zbrucza. Generalia i detale*, w: *Медобори и духовная культура давніх, середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького „Святовита”)*. Матеріали наукової конференції, (8-9 жовтня 1998 р., Гримайлів), Львів, s. 21-29.

- Świętosławski W. 2007, *Oręż zbruczańskiego Światowida*, w: *Od pradziejów po współczesność*, Acta Archaeologica Lodziensia 53, Łódź, s. 121-125.
- Wawrzeniecki M. 1929, *Znamiona orientalne w kamiennym słupie t.z. Swantewita*, Wiadomości Archeologiczne 10, s. 154-157.
- Zakharov A.A., 1934, *The Statue of the Zbrucz*, Eurasia Septentrionalis Antiqua 9, pp. 336-348.
- Żurowski J. 1934, *Uwagi stylistyczne nad posągiem tzw. Światowida ze Zbrucza*, Sprawozdania z posiedzeń i czynności, Przegląd Archeologiczny, t. 39, nr 3, s. 33-39.
- Абызова Е.Н., Рябцева С.С., *О морфологических и стилистических особенностях декора поясных наборов из Пруто-Днестровского междуречья в контексте древностей IX-XI вв.*, w: *Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова, Книга 1*, Санкт-Петербург 2012, с. 323-330.
- Арсланова Ф.Х., Чариков А.А. 1974, *Каменные изваяния Верхнего Припутья*, Советская археология № 3, с. 220-235.
- Артамонов Х.Х., 1962, *История Хазар*, Ленинград.
- Ахмедов Н. Р., 2009, *Новые материалы к истории престижной узды восточной Европы гуннского и постгунского времени*, w: *Гунны, Готы и сарматы между Волгой и Дунаем*, СПб., с. 152-166.
- Биджиев Х.Х. 1993, *Тюрки северного Кавказа. (Болгары, хазары, карачаевцы, балкарцы, кумыки, ногайцы: вопросы истории и культуры.)*, Черкесск.
- Брайчевский М.Ю. 1953, *Древнеславянское святилище в селе Иванковцы Днестре*. Краткие сообщения Института истории материальной культуры ЛП, с. 43-53.
- Брайчевский М.Ю., Довженко В.И. 1967, *Поселение и святилище в с. Иванковцы в Среднем Поднестровье*, Материалы и исследования по археологии СССР № 139, с. 238-262.
- Булачкин К.В. 2012, *Збручский идол как модель космоса в языческом мировоззрении восточных славян*, Вестник Московского государственного областного гуманитарного института 1, с. 87-95.
- Василенко А.И., Блюм Т.В., Ветров В.С. 2007, *О древних каменных стелах из окрестностей села Пархоменко Краснодонского района Луганщины*, w: *Искусство и религия древних обществ*, Луганск, с. 72-105.
- Веселовский Н.И. 1915, *Современное состояние вопроса о «Каменных бабах» или «Балбалах»*, Записки Одесского Общества Истории и Древностей, т. 32, Одесса, с. 408-444.
- Винокур И.С. 1964, *Языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье*, Советская археология 4, с. 210-214.
- 1967, *Языческие изваяния Среднего Поднестровья*, Материалы и исследования по археологии СССР 139, с. 136-143.
- Винокур С.Ю., Телегин Д. 1994, *Археология Украины*, Киев.
- Войтов В.Е. 1987, *Каменные изваяния из Унгету*, w: *Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства*, Москва, с. 92-109, 327-331.
- Въжарова Ж. 1986, *Средновековното селище с. Гарван, Силистренски окръг VI-XI в.*, София.
- Гераськова Л.С. 1991, *Скульптура середньовічних кочевників степів східної Європи*, Київ.
- Герман А., Федоров-Давыдов Г.А. 1966, *Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов*, Москва.
- Грач А.Д. 1961, *Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953-1960 гг.*, Москва.
- Гримич М. 2013, *Дискусійні моменти в трактуванні археологічної спадщини язичництва (погляд етнологів)*, <http://marynahrynych3.blogspot.com/2013/03/blog-post.html> [dostęp 20.10.2014].
- Грязнов М.П. 1950, *Минусинские каменные бабы в связи с некоторыми новыми материалами*, Советская археология XII. Москва–Ленинград, с. 128-156.
- 1978, *К вопросу о сложении культур скифо-сибирского типа в связи с открытием кургана Аржан*, Краткие Сообщения Института археологии РАН 154, с. 9-18.
- Гугуев Ю.К. 2009, *Рассказ Жана де Жуанвиля о похоронах знатного кумана*, «Тюркологический сборник 2007–2008. История и культура тюркских народов России и сопредельных стран», с. 124-145.

- Гуревич Ф.Д. 1941, *Збручский идол*, Материалы и исследования по археологии СССР 6, с. 279-287.
- Гуркин С.В. 1987, *Половецкие святилища с деревянными изваяниями на Нижнем Дону*, Советская археология 4, с. 100-109.
- 1998, *Святилища половецкого времени с деревянными изваяниями из раскопок Волго-Донской археологической экспедиции ЛОИА АН СССР*, Донская археология 1, с. 29-37.
- Дашевская О.Д. 1991, *Поздние скифы в Крыму*, Москва.
- Довженок В.И. 1952, *Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровье*, Краткие сообщения Института истории материальной культуры XLVIII, с. 136-141.
- Доде З.В. 2001, *Средневековый костюм народов Северного Кавказа: очерки истории*, Москва.
- Евглевский А.В. 2013, *Культовые памятники половецкого времени: Географический фактор и семиотический анализ*, w: *Internationales Korrespondenz-Seminar Diskussionsbeiträge zur Kartosemiotik und zur Theorie der Kartographie (Theoretische Probleme der Kartographie und ihrer Nachbarwissenschaften)*, bd. 16, Dresden, pp. 62.
- Евглевский А.В., Данилко Н.М. 2012, *Культовый комплекс половецкого времени на правом берегу Днепра*, w: *Степи Європи в епоху середньовіччя. Сборник научных статей*, т. 10, Донецк, с. 117-134
- Евглевский А.В., Пилипенко Д.В. 2012, *Уникальное тюркское стеловидное изваяние из Васильевка (Северное Приазовье)*, w: *Степи Європи в епоху середньовіччя. Сборник научных статей*, т. 10, Донецк, с. 135-148
- Евтюхова Л.А. 1952, *Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии*, Материалы и исследования по археологии СССР 24, с. 72-120.
- Ермоленко Л.Н., 2008, *Изобразительные памятники и эпическая традиция*, Томск.
- Ермоленко Л.Н., Курманкулов Ж.К. 2013а, *Проблема иконографических истоков половецкой скульптуры и особенное кыпчакское изваяние из урочища Кызлы*, *News of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Series of Social and Human Sciences*, 3 (289), Almaty, с. 155-164.
- 2013б, *Серия новых кыпчакских изваяний из Сары-Арки*, *Вестник Кемеровского государственного университета* 3 (55), т. 4, с. 18-23.
- Забашта Р. 2009, *Скульптура слов'ян-язичників і художня традиція античного світу (до проблеми історико-культурної сув'язі)*, *Researches of the Fine Arts* 3 (27), Architecture. Fine and Decorative Arts, Kyiv, с. 20-39.
- Кислий О.Е., 2009, *До питання про антропоморфні стели північного Причорномор'я*, *Археология* 4, с. 3-15.
- Колода В.В. 2008, *Захоронение каменной бабы на Харьковщине (к вопросу о малоизученном аспекте обрядности половецев)*, *Харьковский археологический сборник* 3, Харьков, с. 92-103.
- Красильников К.И., Тельнова Л.И. 2000, *Половецкие изваяния Среднего Подонцовья: типология, эволюция, хронология (по материалам коллекций луганской области)*, w: *Степи Європи в епоху середньовіччя. Сборник научных статей*, т. 1, Донецк, с. 227-244.
- Кубарев В.Д. 1979, *Древние изваяния Алтая. (Оленные камни)*, Новосибирск.
- 1984, *Древнетюркские изваяния Алтая*, Новосибирск.
- 1995, *Изваяние с реки Хара-Яма*, w: *Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтая*, Барнаул, с. 158-162.
- Кубарев Г.В. 2012, *К вопросу о женских древнетюркских изваяниях на Алтае*, w: *Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова*, Кн. 1, Санкт-Петербург, с. 339-346.
- 2013, *Памятники на территории Алтая и Монголии*, w: *Атлас. Западный тюркский каганат*, Астана, с. 607-635.
- Кубарев В.Д., Кубарев Г.В. 2009, *Новые древнетюркские изваяния Алтая*, w: *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*, т. 15, *Материалы Итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2009 года*, Новосибирск, с. 307-311.

- 2013, *Каменные изваяния древних тюрков Южной Сибири. Каталог коллекции Музея истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока и Историко-архитектурного музея под открытым небом ИАЭТ СО РАН*, Новосибирск.
- Кузнецова А.Я. 1982, *Народное искусство карачаевцев и балкарцев*, Нальчик.
- Кулаков В.И. 1989, *Погребения военачальников прусской дружины*, Краткие Сообщения Института археологии РАН 198, с. 5-44.
- 2003, *История Пруссии до 1283 года*, Москва.
- Кызласов Л.Р. 1964, *О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей*, Советская археология 2, с. 27-39.
- 1966, *О значении термина «балбал» древнетюркских надписей*, в: *Туркологический сборник. К шестидесятилетию А.Н. Кононова*, Москва, с. 206-208.
- 1969, *История Тувы в средние века*, Москва.
- 1978, *К изучению оленных камней и менгиров*, Краткие Сообщения Института археологии РАН 154, с. 25-30.
- Ларенок В.А. 2001, *Половецкие изваяния из фондов Таганрогского музея-заповедника*, Донская археология 1-2.
- Леонтьев Н.В., Капелько В.Ф., Есин Ю.Н. 2006, *Изваяния и степи окуневской культуры*, Абакан.
- Ляшко С.М., Фри́дман М.І., 1987, *Скіфська антропоморфна скульптура Нижнього Подніпров'я*, Археология 60, с. 71-80.
- Масаев М.В. 2005, *Збручский идол как символ русского народа и парадигмальный образ восточнославянской цивилизации*, Культура народов Причерноморья 65, с. 111-115.
- Миненкова Н.Е. 2001, *К вопросу о святилищах кочевников X-XIII вв. степей юга восточной Европы (историография проблемы)*, Донецкий археологический сборник 9, Донецк, с. 98-111.
- Могильников В.А. 1969, *Исследование малотепенских курганов*, Краткие Сообщения Института археологии РАН 120, с. 84-90.
- Молев Е.А., Молева Н.В. 2013, *Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: эмблемы власти и войны*, Вестник Нижегородского Университета им. Н.И. Лобачевского 4 (3), с. 15-21.
- Наглер А. 2011, *О стилизованных изображениях оленей на оленных камнях центральной Азии*, в: „TERRA SCYTHICA”. *Materialien des internationalen Symposiums „Terra Scythica” (17.-23. August 2011, Denisov-Höhle, Altai)*, Novosibirsk, pp. 178-184.
- Ольховский В.С., Евдокимов Г.Л. 1994, *Скифские изваяния VII-III вв. до н.э.*, Москва.
- Панасюк Н.В., Усачук А.Н. 2012, *Находки половецких каменных изваяний в северной части Ергеней*, в: *Степи Європи в епоху середньовіччя. Сборник научных статей*, т. 10, Донецк, с. 149-154
- Панкова С.В. 2000, *К вопросу об изваяниях, называемых таиштыкскими*, в: *Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура. Сборник статей к 60-летию М.Л. Подольского*, СПб., с. 86-103.
- Плетнева С.А. 1974, *Половецкие каменные изваяния*, Москва.
- 1990, *Половцы*, Москва.
- 2003, *Кочевники южнорусских степей в эпоху средневековья IV-XIII века*, Воронеж.
- Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Кубарев Г.В. 2010, *Древнетюркские изваяния Чаганбургазы (Юго-восточный Алтай)*, в: *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы Итоговой сессии, Института археологии и этнографии СО РАН 2010 года*, т. 16, Новосибирск, с. 289-293.
- Рогожинский А.Е. 2010, *Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана*, в: *Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана*, Алматы, с. 329-344.
- Русанова И.П., Тимошук Б.Л. 1986, *Збручское святилище: (Предварительное сообщение)*, Советская археология 4, с. 90-99.
- 1987, *По следам Збручского идола*, Знание – сила, с. 42-47
- 1988, *Второе Збручское (Крутиловское) святилище (по материалам раскопок 1985 г.)*, в: *Древности славян и Руси*, Москва, с. 78-91.

- 1990, *Во времена збручского идола*, Вопросы истории 8, с. 153-157
- 2007, *Языческие святилища древних славян*, Москва.
- Рыбаков Б.А. 1968, *Святovit-Под*, w: *Liber Iosepho Kostrzewski Octogenario a veneratoribus dicatus quiet Konrad Jazdzewski redigendum curavit*, Wrocław, с. 390-394.
- Рыбаков Н.И., Краснолуцкий С.А. 2007, *Каменные изваяния и стелы Междуречья Июсов, Печища и Малога Озера (новые находки)*, w: *Каменная скульптура и мелкая пластика древних и средневековых народов Евразии. Сборник научных трудов*, Труды Советская археология ИПИ, Вып. 3, Барнаул, с. 67-70
- Савинов Д.Г. 1981, *Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-кыргызских связях*, Тюркологический сборник 1977 г., Москва, с. 232-248.
- Срезневский Й.Й. 1853, *Збручский истукан Краковского музея*, Записки Императорского Археологического Общества 5, Петербург, с. 163-196.
- Тишкин А.А. 2013, «Оленные» камни как отражение культа предков и вождей: *Результаты изучения археологических комплексов в долине Буянты (Монгольский Алтай)*, Краткие Сообщения Института археологии РАН 229, с. 44-56.
- Трифонов В.А., 2009, *Изображение «близнецов» на дольмене в Джубге*, w: *Пятая Кубанская Археологическая Конференция. Материалы конференции*, Краснодар, с. 365-369.
- Федоров Я.А., Федоров Г.С. 1978, *Ранние тюрки на северном Кавказе*, Москва.
- Ханмурзаев И.И. 2009, *Кумыкские надгробные памятники (сын таши)*, w: *Тюрки Северного Кавказа: история, археология, этнография: Сборник научных трудов*, Под ред. А.А. Глашева, Москва, с. 54-67.
- Худяков Ю. С., Комиссаров С.А. 2002, *Каменные изваяния и оленные камни Восточного Туркестана (по новым материалам)*, w: *История и культура Востока Азии: материалы междунар. науч. конф. К 70-летию В.Е. Ларичева*, № 2, Новосибирск, с. 171-177.
- Чариков А.А. 1979, *О локальных особенностях каменных изваяний Прииртышья*, Советская археология 2, с. 179-190.
- Чурилова Л.Н., 1990, *О семантике рисунков на половецких изваяниях*, w: *Исследования по археологии Поднепровья*, Днепропетровск, с. 124-137.
- 1991, *До питання про семантику кам'яних статуй євразійських степів*, w: *Вчений-подвижник: Життєвий шлях та літературна спадщина відомого на Придніпров'ї археолога, історіографа, краєзнавця та етнографа Д.І. Яворницького. (Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 135-річчю з дня народження вченого)*, Дніпропетровськ.
- 2014, *Хранители вечности („Каменные бабы“): Каталог*, Донецк.
- Шарафутдинов И.Н. 2008, *Некоторые вопросы семантики древнетюркских каменных изваяний в отечественной историографии*, Историография и источниковедение, с. 203-206.
- Шарипов Р.Г. 2014, *Мировоззрение древнетюркской кочевой элиты и культ каменных изваяний*, Вестник Башкирского университета, № 1, т. 19, с. 324-330.
- Швецов М.Л. 2000, *Святилища степного населения восточно-европейских степей эпохи средневековья*, w: *Проблемы древней архитектуры. Сборник статей*, Донецк, с. 39-40.
- Шер Я. А. 1966, *Каменные изваяния Семиречья*, Москва.
- Щеглов О.М. 1968, *Херсонеськи антропоморфні стели з візними зображеннями*, Археология, т. 21, с. 214-221.
- Щепинський А.О. 1973, *Антропоморфні стели Північного Причорномор'я*, Археология 9, с. 21-28.
- Ягодінська М., 2012, *Літописна Тербовля: етапи заселення*, Волино-Подільські Археологічні Студії, Вип. III, Луцьк, с. 76-85.



MICHAŁ LUCZYŃSKI

THE ZBRUCH IDOL: A CONTROVERSIAL SYMBOL OF THE PAGAN SLAVS

Summary

A sculpture known as the Zbruch Idol, discovered near Liczkowice in the Western Ukraine in 1848, is said to be one of the monuments of the pre-Christian Slavic religion. Many historians believe that the Zbruch pillar represents a single deity or a group of deities and was made by Western Slavs in the 9th. It was probably disposed of in a pit some time after the baptism of Kievan Rus. Some historians associate it with a representation of the Slavic four-headed god Światowit and therefore refer to the sculpture as a “Światowid”. An iconological analysis of the statue leads to the conclusion that it has many formal parallels in the Old-Turkish and Cuman sepulchral steles. The sculpture was discovered in Terebovlia where nomads settled in the 12th and 13th centuries. According to one author, the Zbruch Idol represents a rare type of multi-headed anthropomorphic steles typical of the Cumans. Ethno-archeological data suggests that this grave statue can represent the members of an aristocratic family of nomads.

