

ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA

RZESZÓW 2015

VOLUME 10



Institute of Archaeology
Rzeszów University

FUNDACJA
RZESZOWSKIEGO OŚRODKA
ARCHEOLOGICZNEGO

RITUALS
IN THE PAST



A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

RITUALS IN THE PAST

Rytuały w przeszłości

FUNDACJA RZESZOWSKIEGO OŚRODKA ARCHEOLOGICZNEGO
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 10

RITUALS IN THE PAST

Rytuały w przeszłości

Edited by / Redakcja
Leszek Gardeła & Agnieszka Púlpánová-Reszczyńska

Rzeszów 2015

Editor

Andrzej Rozwalka
arozwalka@archeologia.rzeszow.pl

Editorial Secretary

Magdalena Rzuček
magda@archeologia.rzeszow.pl

Volume editors

Leszek Gardela
Agnieszka Pulpánová-Reszczyńska

Editorial Council

Sylwester Czopek, Eduard Droberjar, Michał Parczewski,
Aleksandr Sytnyk, Alexandra Krenn-Lieb

Volume reviewers

Sarah Croix – Medieval and Renaissance Archaeology, School of Culture and Society,
Aarhus University / Sydvestjyske Museer (Ribe), Denmark
Frog – Folklore Studies, Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies,
University of Helsinki, Finland
Dawid Kobiałka – Independent researcher
Włodzimierz Rączkowski – Institute of Prehistory,
Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Jerzy Sikora – Institute of Archaeology, University of Łódź, Poland
Sławomir Wadyl – Institute of Archaeology, University of Warsaw, Poland
Mirosława Zabilska-Kunek – Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Poland

Translation

Leszek Gardela

Photo on the cover

Drinking horn. Photo by Klaudia Karpińska
Grave 178 from Kopparsvik, Gotland. Copyright by ATA, Riksantikvarieämbetet

Cover Design

Piotr Wisłocki (Mitel)

ISSN 2084-4409

Typesetting and Printing

Oficyna Wydawnicza ZIMOWIT

FUNDACJA



RZESZÓWSKIEGO OŚRODKA
ARCHEOLOGICZNEGO



Abstracts of articles from *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* are published
in the Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Editor's Address

Institute of Archaeology Rzeszów University
Moniuszki 10 Street, 35-015 Rzeszów, Poland
e-mail: iarch@univ.rzeszow.pl
Home page: www.archeologia.rzeszow.pl

Contents / Spis treści

Articles / Artykuły

Leszek Gardela and Agnieszka Půlpánová-Reszczyńska

- Cult and Ritual in Polish Archaeology: Past Research and New Perspectives 9
- Kult i rytuał w archeologii polskiej. Zarys dziejów badań i nowe perspektywy 22

Howard Williams

- Death, Hair and Memory: Cremation's Heterogeneity in Early Anglo-Saxon England 29
- Śmierć, włosy i pamięć: Różnorodność kremacji we wczesno-anglosaskiej Anglii 58

Matthias S. Toplak

- Prone Burials and Modified Teeth at the Viking Age Cemetery of Kopparsvik: The Changing of Social Identities at the Threshold of the Christian Middle Ages 77
- Pochówki na brzuchu i zmodyfikowane zęby na cmentarzysku w Kopparsvik w epoce wikingów. Zmiany tożsamości społecznej na progu chrześcijańskiego średniowiecza 93

Leszek Gardela

- Face Down: The Phenomenon of Prone Burial in Early Medieval Poland 99
- Odwroćni. Fenomen pochówków na brzuchu w Polsce wczesno-średniowiecznej 123

Tomasz Kurasiński

- Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom? 137
- Chowanie zmarłych z wiadrami we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich. Zwyczaj pogański czy chrześcijański? 179

Kamil Kajkowski

- The Dog in Pagan Beliefs of Early Medieval North-Western Slavs 199
- Pies w wierzeniach pogańskich wczesnośredniowiecznych Słowian Północno-Zachodnich 226

Anne Hofmann

- Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination 241
- Rogi do picia w kulturze ludzi Północy: Studium tradycji 258

Izabella Wenska

Sacrifices among the Slavs: Between Archaeological Evidence and 19 th Century Folklore	271
Ofiary u Słowian: pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a dzie- więtnastowiecznym folklorem	295

Seweryn Szczepański

Old Prussian "Baba" Stones: An Overview of the History of Research and Reception. Pomesanian-Sasinian Case	313
Baby pruskie – z dziejów badań i adaptacji kulturowej. Casus pome- żańsko-sasiński	346

Kamil Karski

Ritual Roots of Memory (About Things)	365
Rytualne źródła pamięci (o rzeczy)	381

Review / Recenzja**Klaudia Karpińska**

(review) Bettina Braunmüller, <i>Ritual, Tradition und Konvention – Wi- kingezeitliche Opferfunde in Altdänemark</i> . 2 Vols. Bonn 2013: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 452 pp. + 444 pp.	395
Recenzja: Bettina Braunmüller, <i>Ritual, Tradition und Konvention – Wikingezeitliche Opferfunde in Altdänemark</i> , Volume 1–2, Bonn: Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie: Band 241, 2013, 452 s. + 213 ilustracji + 16 map, 444 s. + 263 ilustracje + 299 map	402

ARTICLES / ARTYKUŁY

Izabella Wenska*

Sacrifices among the Slavs: Between Archeological Evidence and 19th Century Folklore

ABSTRACT

Wenska I. 2015. Sacrifices among the Slavs: Between Archeological Evidence and 19th Century Folklore. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 271–312

This article discusses the subject of sacrifices among the Slavs using textual, archeological and ethnographic evidence. Although it is a well-known fact that there are not many textual sources concerning early medieval Slavic culture and religion, some aspects of their customs and rituals can be reconstructed by referring to folkloristic materials. According to many scholars, Slavic folk culture (especially that of Eastern Slavs) has preserved some traces of pre-Christian practices, but it is important to maintain a careful approach to ethnographic sources and avoid far-reaching interpretations of archeological evidence in their light. In spite of methodological difficulties, by critically combining different categories of sources it seems possible to offer new interpretations of Slavic beliefs.

Keywords: sacrifices, Slavic rituals, Slavic folklore, ethnographic sources, folk beliefs

Received: 2.02.2016. **Revised:** 1.04.2016. **Accepted:** 30.05.2016.

Sacrifices among the Slavs – this interesting subject seems to be a good opportunity to encourage cooperation between archeology and ethnology. In my article, I shall try to trace whether there are any analogies between archeological evidence and folklore material from 19th century with regard to sacrifices. I will also try to sketch the background for analysis of such rituals.

Methodological problems

When it comes to using ethnographic sources in the interpretation and analysis of archeological evidence, lots of methodological problems have to be taken into account (Chudziak, Kaźmierczak 2014, 367). Obviously, we have to acknowledge the considerable chronological distance between archaeological finds and ethnographic accounts. Even traditional, oral cultures, change with time and similar-looking phenomena originating from different periods do not necessarily have to be associated. An important aspect is also the multiplicity of elements

* Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, ul. Wieniawskiego 1 St., 61-712 Poznań, Poland; iza.wenska@gmail.com.

in rituals that leave no reflection in sources available to us today – both with regard to texts (e.g. chronicles) and objects. Nevertheless, by being critically aware of the biases of our sources of evidence, it seems possible to search for some analogies between archeological finds and ethnographic texts. In case of sacrifices in particular, it seems that a fairly broad range of analogies can be found.

Various aspects of sacrifices

Sacrificial rituals were performed in specific places and designed for particular purposes (divinatory, thankful, propitiatory etc.). A place devoted to all sacral practices was the temple. In the world of early medieval Slavs it could have been a building, but also (possibly more often) a sacred grove or some other “holy” place (mountain, spring etc.). As we know from folklore, smaller everyday sacrifices were celebrated in the house or on the farm and they were intended mainly for ancestors or house spirits. Other sacrificial rituals were performed by lakes, rivers and springs, but also in the woods or in the fields (for example during harvest). Also cemeteries were places where sacrifices (dedicated to ancestors) were performed.

Temples

According to Ślupecki (1994, 20–21) there is quite a lot of information about Slavic temples in medieval written sources. They are known mainly from the territories of Western Slavs. First of all it is necessary to mention the temple in Arkona in Rügen, described by Saxo Grammaticus (Ślupecki 1994, 30). The temple was surrounded by a double row of wooden fences and inside it was a large wooden statue of the god Sventovit, with four heads. Saxo Grammaticus wrote about a divinatory ritual related to harvest and he also mentioned sacrifices made of animals before the ceremonial feast (Labuda 1999, 179). According to Helmold’s chronicle, a Slavic pagan priest would sacrifice Christian people, because the god particularly liked their blood (Labuda 1999, 178). *Povest’ vremennykh let* (the Tale of Bygone Years) recalls prince’s Vladimir’s pantheon of pagan gods, whose statues were situated on a hill near Kiev (Labuda 1999, 181). The chronicle mentions also human sacrifices made by pagan inhabitants of Kiev. According to Thietmar,

in the realm of Lutizens, there were as many temples as districts but the most important one was located in Rethra (Radogoszcz) and sacrifices of animals (cattle) and people were made there (Labuda 1999, 171). Herbord, on the other hand, described a temple in Szczecin (one of four temples in this town). Ebbo recalled that the one of three hills on which Szczecin was situated was a temple devoted to the god Triglav (Labuda 1999, 174). Most of these descriptions refer to Western Slavs, and may be a result of an interaction between Slavic paganism and Christianity. On the other hand, Słupecki (1994, 21) states that:

(...) the beginnings of the cult building from Gross Raden, the remains of which are rather unquestionable [...], are estimated at the 9th c.[...] The temple in Ralswiek is dated to 8th c. and another one, discovered near Feldberg, even earlier. Thus if the Slavs built temples already in the early 8th c., the claim that they adopted the custom of erecting roofed buildings for deities under the influence or pressure of Christianity is unmotivated.

Instead of seeing it as a result of Christian influences, Słupecki (1994, 21) associates the idea of building temples with “common heritage”.

Sacred groves

The sacred grove was often situated in a place that naturally reflected the idea of primary myth (Kowalik 2004, 111; Gieysztor 2006, 216). Słupecki (1994, 159) states that “a sacred grove is a cult place known to all Indoeuropeans” and suggests that the cult of pagan gods was also held in “holy forests and groves” (Słupecki 1994, 22). It could be a place on an island or peninsula (e.g. Żółte Island, Arkona temple), surrounded by trees, with a spring flowing nearby, sometimes with a large stone in the centre (Gieysztor 2006, 217). Helmold’s chronicle (Labuda 1999, 176) mentions a sacred grove of Abodrites, where they performed sacrificial rituals. Gieysztor states that sacred springs of the Western Slavs were filled with sacred spirits protecting the tribe (Gieysztor 2006, 216). Helmold’s chronicle describes a holy grove devoted to Prove (god of Abodrites) and Thietmar mentions a grove called Zutibure or Holy Forest (Słupecki 1994, 160–161). There are also some general remarks on holy groves existing outside Polabia (Słupecki 1994, 162). It is important to mention that the Slavs probably worshiped not the tree itself, but the tree as a dwelling of the god (Oleǳki 1994, 90). In folklore, we encounter similar beliefs, and what is interesting,

the trees were not necessarily treated with respect in Slavic folk culture – in this regard the Slavs differ from their neighbours (Olędzki 1994, 91). Słupecki (1994, 172) assigns a special role to holy mountains and claims that they “often functioned as sanctuaries” and recalls examples of Ślęza and Łysiec mountains (Poland).

Other places

In sources concerning Bohemia and Rus’ we also find mentions of sacrifices which were made by springs, rivers etc. (Gieysztor 2006, 217). Helmold mentions Slavs making sacrifices for house spirits and other supernatural beings (Labuda 1999, 176). Prokopius of Caesarea writes about Slavs (Sclaveni and Antae) who “worship rivers, nymphs and other spirits” (Labuda 1999, 170). Also in later sources there are references to sacrifices dedicated to the forest- or water spirit etc., and performed not only in the Middle Ages but even in the nineteenth century. Uspieński (1985, 144–145) mentions offerings of decorated eggs (*pisanki*) to the forest spirit (Leshy). Ivanits (1992, 69) also lists bread, salt, grits and pancakes – those sacrifices were wrapped in a clean cloth, tied with red ribbon and left on the crossroads.

Social aspect of sacrificial rituals

In the context of ritual practices all aspects which can strengthen the power of a ritual, such as appropriate time, place, clothes or symbolism of used objects, are important. All of them multiply the magical action and therefore its effectiveness. Sacrifices often took place on holidays or festivals and it was a time that was significantly different from ordinary. As Mielicka (2006, 11) argues “holidays construct a different kind of reality, which breaks limitations of everyday life and introduces symbolic references to socially considered values”. Holidays often had not only a social but even a sociable character and emotions related to them can “constitute a specific social bond that leads to a sense of community of celebration” (Mielicka 2006, 24). This community of celebration “seems to be a basic feature that constitutes holidays and people have to learn it through enculturation (Mielicka 2006, 25). When it comes to holidays accompanied by making sacrifices (or *vice versa*) their theatrical aspect seems to have been extremely important. It is

similar when it comes to rituals during which effigies were destroyed and which are sometimes interpreted as an equivalent or substitute of human sacrifices (Gieysztor 2006, 212). What is important, during holidays norms of everyday life are suspended. As Mielicka (2006, 24) writes, “holidays not only suspend or obliterate divisions in society but also lead to their reversal”. Hence, during holidays it is possible to change identity – for example in mumming parades mummers dress as the opposite sex or as animals etc.

During feasts, the community aims to establish some form of contact with the sacred in an appropriate way which sanctioned by tradition and rules. This ensures the continuation of the community and therefore of the whole world. Mielicka (2006, 155) points out a very interesting aspect of rituals – moves and gestures. In historical contexts this aspect is especially difficult to reach and interpret, but according to Price (2014, 184) “processional movement in probable ritual contexts can also be read in other aspects of material culture”. Moves and gestures are extremely personal and subtle, their meaning and importance often changes significantly over time. “Rituals require exact learning of behaviours, gestures, body postures or positions, so as to make it consistent with the importance of the ritual and the whole rite. Just as words, gestures have performative meaning and activate the magical act of creation” (Mielicka 2006, 155).

Sacrifices and time

In oral societies, like that of the Slavs, time was perceived not only as linear but also as cyclic. Linear time of life was supplemented with cyclic time of surrounding world and nature and it was also regarded as a ritual time. Cycles of the year were marked by holidays and some special periods like Lent, *Rusalkyj tyzdeń* (*rusalkas’ week*) etc. In addition to that there were also significant family holidays like weddings, birth (baptisms) or funerals. Brzozowska-Krajka (1994, 25) claims that “it was the time, encompassing the whole reality, that defined its norms, rearranged it and gave meaning to human activities”. Time, as one of the basic dimensions of human existence also plays a very important role in the analysis of sacrificial practices. Time appointed periods of activity and rest for people, animals and plants. In the cyclical calendar there was strictly defined time for fieldwork,

weaving, spinning and all the other activities carried out in the village or a single farm. Time designated for a certain activity, like sowing or weaving, was a subject of care of a particular deity and later a saint, and it was the only time for its completion. Any violation of the rules was a threat to harmony and primordial order. Therefore, every deviant behaviour was a manifestation of chaos and the untamed realm of *orbis exterior*. However, by following strict rules and repetitive rituals, it was possible to integrate the community and encourage a sense of security. Obviously, there were people who were more restrictive than others, but generally conservativeness and consistency were inherent features of folk culture.

The dichotomy of day and night governed human activity and rest and constituted the basic, smallest cycle of life and death. It marked the time to perform certain religious practices directed towards a specific deity and in specific intention. But the most important aspect in reproducing the cycle of life and death were the seasons, cyclically passing from death to life, and *vice versa*. Day and, analogically, summer were devoted to agrarian activities, and they were regarded as the celebration of life and fertility (Lyle 2008, 115–126). Night and winter were the time of rest for people, but also the time of activity for demons and the Devil. Spring and autumn (morning and evening) were mediatory and they were also a good time for divination. Also Hubert and Mauss (2005, 32) emphasise the meaning of a proper time of the day in sacrificial rites:

Not all times of the day and year are similarly appropriate to make sacrifices; some are even unsuitable (...) The time of celebration was adjusted to the nature and matter of the ceremony. Sometimes it should be conducted during the day, sometimes in the evening or at night.

Sacrifices were made on certain days of ritual calendar which were devoted to particular deities and, in later times, Christian saints, who took over the competencies of pagan gods. “Every holiday is represented by rituals that help to exceed the present and recall the past, mythical time (Mielicka 2006, 32). In her study Mielicka (2006, 128) recalls Eliade’s “primordial time” or “time of the beginnings” and his understanding of rituals as reproduction of cosmogony. The time of the day when a ritual was performed was also important, and it varied depending on the forces which one wanted to address and the desired effect. In folk consciousness it was important to fit together

all elements of rituals (in terms of symbolism) so as to enhance their effect on the supernatural. At the same time, all those elements were part of a theatrical spectacle that affected all participants of the rite. The symbolism of animals or plants, colours, time of the day and year, place and a person(s) who conducted the ritual – all had to create a harmonious whole. Also more elusive (at least in written sources) elements like weather, tools or other people watching the ritual etc. could have played a significant role. According to Christo Vakarelski (1965, 221):

People express the cult of the saints with certain prayers, sacrifices intended especially for them, made only on appropriate days. Their days in calendar are holidays, during which people do not work, but attend churches, light candles, kneel, bow, pray, all of this corresponds to the strength and power of the Holy.

Vakarelski's words about sacrifices for Christian saints refer us again to the concept of transfer of powers and symbolism of pagan deities to Christian saints (Uspieński 1985, 60). Some saints are favoured more than others (depending on personal- or family beliefs) and some are considered as patrons of the family or kin. Thus, diversity of this cult is remarkable. On the day of a "patron saint" of a certain kin, a sacrifice is made to honour him; in Bulgaria it is called *kurban* and the feast is known as *trapeza* (Vakarelski 1965, 295–296). Individual saints care for people suffering from specific diseases, and one of the forms of devotion to the care of a chosen saint is giving the child his/her name. Everyday life of peasants was steeped with different influences of saints who, in folk culture, seemed to be closer to people than the God. At the same time, great regional diversity with regard to folk religiousness can be observed.

Space in the context of *sacrum*

The second basic aspect delimiting human existence is space. In the perception of space by the inhabitants of nineteenth century villages, the distinction between the secure and tamed space of the village and the foreign space of the outside seemed to be extremely expressive. *Orbis interior*, the space cut off from the rest of the world with the borders of the village, was the realm of everyday activities, protected against external influences. Within this tamed world many rituals were

conducted to maintain its safe character. What is important, 'space' is understood in a very wide sense, and its division to *orbis interior* and *orbis exterior* related to almost every aspect of life, for example sounds: normal and everyday sounds like speech and sounds of housework belonged to the sphere of *orbis interior*, but foreign language, whistles and sounds different from everyday experience were connected to *orbis exterior* (Zajac 2004, 162). This division seems to be related to the characteristics of human perception (instinctive fear of the unknown, falling into a routine, striving to preserve the so-called 'comfort zone'). But this order, accurate knowledge and giving names to everything within the tamed world has its consequences in the form of a kind of 'disenchantment', depriving this world of its power or magic, because "order involves restrictions" (Zajac 2004, 163).

The space outside was completely different, amorphous and inhabited by demons, but due to the lack of order it was full of potential and power. In the tamed world it was easy to find way thanks to wayside crosses or shrines. One of the features of *orbis exterior* was the impossibility to find the way and the general lack of orientation in space. As Zajac (2004, 50) writes "above all, amorphousness of the outside means lack of landmarks, which are present in the tamed world. Symbolic representations of the area of undetermined significance associate it with shapeless, homogeneous element of water, with the night, darkness, fog". Importantly, even though this space is a threat, it is also essential for maintaining the balance in the world – "amorphousness interferes orientation, opens up the prospect of unlimited possibilities" (Zajac 2004, 51). Untamed space, is also "the administrator of power and sphere in which people place hopes for a change" (Zajac 2004, 164). Therefore, any contact with the untamed opens a potential opportunity to benefit from its power, but in order to prevent the negative consequences, one must follow rules and prohibitions. Contact with this sphere takes place in mediatory situations, during ritual inversion or ritual chaos, and the "untamed may occur unexpectedly or be recalled in a ritual" (Zajac 2004, 164). An interesting aspect here is the fact that the "untamed" may manifest itself as an "organizing principle" or the "principle of entropy" (Zajac 2004, 117). "The principle of ordering" directs somewhat untamed power to be of benefit to people and the tamed world. "The entropic principle" causes chaos and threat of destruction to *orbis interior*. Zajac (2004, 117–137) applies this division to the dichotomy

present in Slavic folklore assigning the “organizing principle” to the sphere of the thunder (uranic) deity Perun and entropy to the chthonic and aquatic deity Veles. At the same time Zajac points out that this does not mean that peasants never called forces belonging to the latter – Veles’ sphere of competence was too important to ignore. The perception of those spheres certainly changed under the influence of Christian church. The duality present in Christianity may have contributed to the perception of Veles’ domain as “evil” or “unclean” because he was related to the underworld. From creation of the earth, Adamowski (1999, 14) derives emergence of world axes, firstly vertical (a divide between heaven and earth) and next horizontal (between water and land). Perception of space is then divided according to three pairs of axes (up-down, forward-back, right-left) which are differently perceived by peasants, who generally preferred directions up, forward and right because they were associated with order and regularity.

One could defend oneself against the untamed especially by routine behaviour – dealing with what is known and understood in prosaic situations (Zajac 2004, 164), and through the use of apotropaic objects having the capacity to banish all evil influences. Among such apotropaics were things which were symbolically related to life or derived their power from their association with the ordering principle (Zajac 2004, 165). They could have been amulets (e.g. Gardela 2014, 45–47) or other things like salt, holy water, hallowed items, sharp and metal objects, fire as well as specific sounds, for example bells or the firing of a gun, which often accompanied certain rituals (Zajac 2004, 165).

Selected examples of sacrifices from the area of Poland in archeological sources

After this theoretical and folkloristic overview, we can now move on to examining selected archaeological evidence for sacrifices among early medieval Slavs. According to Hołubowicz (1956, 289), in the area of Ostrówek (Opole, Poland) the following items were found: “stylized figures and heads of animals, eggs from limestone, among them painted eggs (*pisanki*) from hen, a plow, diverse wooden vessels (...) rabbit hair, horse skull”. In his opinion, all these objects could have had ritual meaning.

Szafrński (1983), on the other hand, describes a range of objects with allegedly special meanings found during the excavations carried

out in Płock. The uncovered finds suggest that a cult place may have existed there. Among the discovered features were an “altar” (a flat stone), skull of a twelve-year-old girl, the head of a stone mace, a phallic object made of antler, clay pots, traces of a wooden pole (suggesting that a wooden statue, perhaps representing a deity, stood there), remains of fireplaces, a pit with a stone hearth, horse skull and an iron pot with iron slag. The horse skull found in a pit in which a fire had been lit does not have any traces of burning, and according to Szafrński this implies that it was thrown there after the fire had extinguished, probably during the destruction of the entire cult place. Szafrński suggests that the skull could have been placed on a post that stood somewhere within the sacred site, which seems plausible. As he writes “the horse skull represents fertility symbolism because the horse since the Bronze Age is an ancient solar animal which embodies the refreshing life-giving powers of the sun” (Szafrński 1983, 139; Chudziak, Kaźmierczak 2014, 364–365). At the same time, however, the horse has different symbolic features and “highly significant is the fact that this horse solar-deity has simultaneously characteristics of chthonic-funerary origin” (Szafrński 1983, 140). It also possess the ability to contact the underworld and therefore has divinatory powers (Łukaszyk 2012, 54). Horse sacrifices are common among the neighbours of the Slavs – Scandinavians and other Germanic peoples, as well as Lithuanians and Latvians. Horses were believed to have mediatory powers and were symbolically related to fertility and abundance (Łukaszyk 2012, 30). This may be the basis for using horses as foundation offerings. Many examples of such offerings are enumerated by Łukaszyk in her monograph (2012, 12–20). For example, remains of horses (especially skulls) were found in the corner of the house (for example in Wolin, Poland), in the middle of the house (in Kalisz, Poland), at the foundation or by one of the wall beams (in Gdańsk and Opole, Poland). A horse skull (belonging to a mare) was found on Żółte Island on Lake Żarańskie, and it is interpreted also as a foundation offering. As Łukaszyk (2012, 13) reports, in Gdańsk many examples of foundation offerings have been found (also skeletons and skulls of horses). Łukaszyk (2012, 13) and Szyjewski (2003, 186) recall Thietmar’s chronicle, where the author complains about Slavs making sacrifices to house spirits. Also Urbańczyk (1947, 44) mentions house spirits like *domowy*, *domowik* or *ubożę* and sacrifices made for them by household members. Peasants used to leave some food from Maundy

Thursday for those spirits (Urbańczyk 1947, 44). Gierlach (1980, 201) interpretes findings of *pisanki* (decorated eggs) within the house walls as foundation offerings. Szyjewski (2003, 57) states that among the Western Slavs, one of the most common foundation sacrifice was an auroch (mainly its skull).

One of the most interesting places, where remains of sacrifices were found is an island on Lake Żarańskie in Pomerania, Poland (Chudziak 2009; Chudziak, Kaźmierczak 2014). Two skeletons of horses were discovered at the bottom of the lake (at the depth of approx. 3 and 8 m.). Radiocarbon dating has determined that they had been deposited in the eleventh century. In the lake sediments as well as in cultural layers archaeologists unearthed remains of plants, especially hazelnut shells (Chudziak 2009, 57). The space of the island is organized in a way which, according to Chudziak, could have referred to cosmogonic notions of Western Slavs (mainly due to the natural landform). On the island archeologists discovered remains of a building (possibly used for ceremonial purposes), a market place and a stone which could have served as an altar (Łukaszuk 2012, 25). Around the stone fragments of a wooden palisade were found and this corresponds well with textual accounts about the architecture of ancient Slavic temples with their characteristic wooden fences (Ślupecki 1994, 28).

The island on the lake could resemble the mythical land emerging from primal waters and therefore constitute an ideal place of worship. Also the fact of crossing water was significant and may have symbolised a journey to the Otherworld (as deceased had to cross a river on their journey to the land of the dead).

The significance of such natural landform for sacral purposes is emphasised by Gieysztor (2006, 216–217), Ślupecki (1994, 7) and Kowalik (2004, 30–36). Szyjewski (2003, 27–38) discusses the Slavic cosmogonic myth on the basis of folklore. It is important to notice, that information derived from folkloristic sources usually comes in many variants. According to those sources, the world was created by both God and Devil. Before the world came into existence, there was only God and primal waters from which the Devil emerged (in Bulgarian folklore he emerged from the God's reflection in the water surface) (Szyjewski 2003, 31). According to Szyjewski, the earth was created from a handful of sand, picked by the Devil who acquired it by diving to the bottom of the primal waters. Kowalik (2004, 111) claims that a cult

place, situated on an island or other kind of natural enclave surrounded by water (lakes or swamps) “constituted a replica of the mythical world of the ancestors”. In east Slavic folklore (especially in fairy tales and magic formulas), we encounter the name of an island called *Bujan* (Kowalik 2004, 17). Kowalik (2004, 30) sees it as an “imaginary picture of the first earth (...) that emerged from the chaos of primal waters”.

Chudziak mentions many other aspects that might have led to locating a cult center on the island and observes that the island is located in the southeast part of a peninsula. It is known that in Slavic folk culture east was a very significant and positively perceived direction (Słupecki 1994, 231). The spring located nearby can also be associated with the symbolic “beginning”, and constituted “an opening between ecumene and the sacred” (Chudziak 2009, 60). Gieysztor (2006, 217) recalls mentions of sacrifices made by pagan Slavs by springs, also in folklore there are examples of drowning a horse as a sacrifice for a water spirit (Uspieński 1985, 128; Gieysztor 2006, 258–259). The water itself has healing and cleansing (of evil powers) attributes (Gieysztor 2006, 255). The large stone, situated on the aforementioned Island Żółte, according to Chudziak’s (2009, 60) interpretation, could have been a kind of altar and “it is therefore possible that this monolith served as a ritual stone, the very centre of the sacred space where religious ceremonies were held”. Below the stone, remains of goats skulls were found (Łukaszzyk 20012, 25), which may suggest that the place could have been actually used for ceremonial purposes. As mentioned above, two skeletons of young stallions were discovered in the lake and pathological analyses of one of them have revealed that one of them was lame. Interestingly, the lame skeleton was discovered without a skull – perhaps it had been used elsewhere in the cult place – as we know among the Slavs horse skulls had great importance and were used especially for protection (Uspieński 1985, 128–130). In this context also the special treatment of heads in Slavic culture (see Kajkowski 2013, 175–181) has to be taken into account (e.g. human sacrifices in the temple of Radogost). Sometimes the skull (or head) was the equivalent of the entire animal (Uspieński 1985, 128). Chudziak (2009) believes that the horse was ritually decapitated before sinking which could have been motivated by a special cult of the horse among the Slavs where it may have served as, for example, a divination animal. On the other hand, Uspieński (1985, 128) mentions that a sacrifice dedicated to the water spirit was a horse

skull, which had to be thrown into water or buried. Interpretation of such findings is always problematic. The horses could have died in different than ritual circumstances and it is hard to generalise on the basis of only two examples. However, ceremonies and rituals can have many interpretations and variants, as the sphere of religion and social relations is exceptionally entangled and multilayered. It is noteworthy that in the waters of Zaráńskie Lake many spearheads and axes were discovered and according to Chudziak these objects may have been also intentionally sunk and served as aquatic sacrifices.

According to Chudziak (2009, 62), a particularly interesting discovery is a number of tools related to spinning and weaving. More than twenty spindles, thirty spindle whorls and several distaffs indicate that these activities were performed on the waterfront or bridge, close to the island's shore – analyses of plant remains attest that flax had grown on the island. Chudziak (2014, 449–450) as well as Gołębiowska-Suchorska (2011), argue that weaving and spinning was associated with women and could only be performed by women in the early medieval period. Kowalik (2004, 89–90) sees weaving as a symbolic act of creating life, suggesting that a body of a pregnant women (like a loom) actually wove the thread of the baby's life. The complex of beliefs associated with weaving and spinning can be noticed for example in the context of goddesses of destiny that weave human fate and which in the Balkans are known as *narecznice* and in Poland as *rodzanice* etc. (Gardeła 2009, 51–56). Chudziak (2009, 63), probably basing his arguments on the dualistic nature of Slavic pagan religion (with the Thunder god Perun and his antagonist Veles), suggests that the female companion of Perun could have dealt with weaving both in a symbolic and practical sense. The duality, which is present in Slavic beliefs, symbolically links Perun with thunder, heaven and power, and he is portrayed a superior god who was later (in folklore) substituted with Christian God (partially because he resided in heaven). On the other hand, Veles, was linked with the earth, dead ancestors and the powers of fertility and life. It is possible that in later folklore he was identified with the Devil (probably because of his features – hair, lameness etc.). In Slavic folklore, we also find the name of a goddess, Mokosh, who could potentially take the place of Perun's wife and who was associated with weaving – contrary to her husband, she was responsible for the earth (as a “moist earth”), fertility and was a patroness of women. However, all

those interpretations are quite far-fetched, partially because the name of the goddess (Mokosh) appears mainly in Eastern Slavic folklore. According to Chudziak (2014, 416), probably nobody actually lived on the island (no houses or farm buildings have been discovered there), but with great probability it fulfilled the functions of a cult place, so it can be supposed that the activities related to weaving on the island, which took place in an open space, had a ritual character. In folkloristic sources there are actually no references to performing weaving in an open space, so perhaps this part of the island could have indeed been used for some ritual performances.

Chudziak (2009) also mentions finding a lot of post-consumption remains (animal bones and plant microremains) which may suggest that the island could be a place of ritual feasts. In my view this is very probable because references to such feasts are frequent in Slavic folklore. Ritual feast is one of the most important ways to celebrate holidays and at the same time an occasion to make sacrifices. Church chronicles (e.g. Thietmar, Cosmas) and sermons mentioned such feasts generally deploring and stigmatizing this custom (Labuda 1999), so it can be presumed that it originates from pagan beliefs. Chudziak (2009) also emphasises that large amounts of hazelnut shells found in the waters of the lake may indicate the kind of worship that took place on the island suggesting that it could be a kind of a sacred grove. Hazel has quite a significant place in Slavic folklore (Gieysztor 2006, 220). It protected houses and fields from lightning and it was used to create “living fire”. In the Balkans peasants used to confess their sins to hazel trees. According to Herbord (Gieysztor 2006, 219) a large hazelnut tree was venerated in Szczecin (Poland). Walnut (*Juglans regia*) was seen a “tree of the underworld, prophecies and evil spirits in the Balkans” (Gieysztor 2006, 220). This again may suggest that this cult place was devoted to weaving and some feminine deity (maybe the aforementioned Mokosh?).

Foundation offerings – special cases of sacrifices

As explained in the *Dictionary of Slavic Antiquities* (Pol. *Słownik Starożytności Słowiańskich*) by Antoniewicz (1967, 461–462), a foundation offering is a magic practice known since antiquity, performed during the construction of new residential buildings, but also the of sacred or defensive buildings, roads and bridges. The foundation offering (Pol.

zakładzina) should ensure the well-being of the users and residents of the building and strengthen the building's durability by giving it the life of a living being. In his monograph about archaeological excavations in Opole (Poland), Hołubowicz (1956, 302–306) writes that a textual account known as *Rudolf's Catalogue of Magic* mentions the practice of foundation offerings in medieval Silesia. He also interprets the bowls found under foundations of houses or inside them as possible sacrifices or foundation offerings for households spirits. Also *pisanki* – traditionally painted or decorated eggs were found there – they were made from chicken eggshells as well as of limestone and “of size and form corresponding to chicken eggs”. The most expensive and splendid ones were made of clay and ornamented with colourful toppings. Hołubowicz (1956, 295) adds that eggs and crushed eggshells were found at Ostrówek in Opole within houses and also in the eastern corners of houses. Foundation offerings of a horses were placed under corners of houses of Slavs and Balts. Findings from Novgorod (10th–14th century), Opole (12th century) and Szczecin seem to confirm this (Szafrański 1987, 371). According to Szafrański (1987, 371), sacrifices of this type were also placed under ramparts, for example in Biskupin (8th–9th century), Gdańsk (12th century), Santok (12th–13th century). Those rites were supported by many folk beliefs about apotropaic qualities of the horse (Ivanits 1992; Łukaszyk 2012, 57) and they can be observed in Christmas mock rituals, costumes and requisites of mummers (Ivanits 1992, 6–8). The findings of horse skulls are also known from Kalisz, Wolin, Gniezno and Czeladź Wielka (Szafrański 1983, 141). In east Slavic folklore, a horse skull is sometimes placed within the household, usually in a barn or at apiaries (Uspeński 1985, 128–130). Also in Płock (in the foundations of the rampart) a fragment of a split skull of an auroch was found (Szafrański 1965, 183). According to Szafrański's interpretation it is a fragment of a disturbed foundation offering, and similar sacrifices of this animal's skull were found underneath a rampart in Gniezno. Findings of foundation offerings also come from Nakło (Poland) – an auroch's skull was found there in the foundations of hut from the 12th century (Urbańczyk 1962, 146). At Bonikowo (Poland), a site dated to the 6th–8th century, vessels with porridge and meat were discovered, and were also interpreted as a foundation offerings placed underneath the ramparts (Urbańczyk 1962, 151).

Remains of a sacrifice interpreted as foundation offering were found in the town of Husynne-Kolonia, in one of the southern corner of an

early medieval pit-house (Piotrowski 2008, 19). The composition of this deposit consisted of 13 fragments of pottery, two lumps of bog iron ore, animal bones with traces of slaughter (17 fragments). Piotrowski (2008, 20) considers the location of the sacrifice in the southern corner of the hut as significant and interprets it as a sacrifice to household spirits. At the same time, he considers its location as linked to the mediation times of day and night. “Noon and midnight are the moments, and probably also directions, places of opening of the border between the world of the living and the world of the dead” (Piotrowski 2008, 20). The bones found at the site belonged to cattle and horse. From traces of quartering Piotrowski draws the conclusion that the meat of the animals was eaten and that only its parts were sacrificed.

An interesting example of a foundation offering is described in Balkan poetry and legends mentioned by Mircea Eliade (2002, 157–161) in his work *Zalmoxis, The Vanishing God* (English edition Eliade, Trask 1972). A Romanian folk ballad tells about the construction of a monastery in Argesz. During the process of its construction it was necessary to make a sacrifice to ensure its stability. The sacrificial victim was usually the wife of one of the stonemasons who, during the process of building the monastery, was immured (bricked alive). The story is preserved in different variants and one of them reads (Eliade 2002, 158; translated from Polish by Izabella Wenska):

It is time for the ritual
It is time to brick the sacrifice
And the sacrifice apparently should be someone's wife
The one who will come at dawn
Carrying food and drink
(...)
If we want to build monastery
Do not pity the woman

It is not clear whether or not this custom was actually practiced and it is often the case that folk ballads and fairytales make use of dramatic metaphors. Although foundation offerings were usually animals (or food, objects etc.), not humans, the Romanian ballad may be an important clue on how significant these offerings may have been in past societies.

Foundation offering could propitiate the spirit of the place (spirit owner) and ensure the building's durability. Eliade (2002, 174–176) sees the origins of construction sacrifices in the cosmogonic myths while

writing about the emerging of the world from the body of the primary giant. In his view (Eliade 2002, 176), the cosmogonic myth is a model for all other myths and rituals relating to creation. So any work that involves creating something, especially in the case of building houses (which in the perception of traditional cultures was also *imago mundi*), symbolically reproduces cosmogony (Eliade 2002, 174). Additionally giving a house the relevance of the center of the world, *axis mundi*, enhanced the cosmogonic symbolism and associated the home with the whole world. In Slavic folklore the origins of the world were usually seen as a result of a cooperation between God and the Devil. According to some scholars (Szyjewski 2003, 37–38) the world could have also been created from a “cosmic egg” (it is controversial, however, whether the egg can be seen as a primary sacrifice). Therefore, it seems possible that the foundation offering was dedicated to the spirit-owner of the place, but it is difficult to tell whether it can be related to the myth of primary sacrifice (whose body, according to past beliefs, was used to create the world).

Sacrifices in folklore

In folklore we encounter quite a lot of examples of rituals during which sacrifices were made. The most obvious was related to building a house and can be associated with foundation offering. In other cases, it is not entirely clear whether or not they can be interpreted as sacrificial rituals, for example when it comes to ritual feasts such as *boże obiady*. This kind of feast, a ceremonial dinner, was organized to reverse the wrath of god or to win His favours (Moszynski 1967, 260). The latest noted example of such feast from 1926 was organised by a rich farmer who did not have a son. The aim of the feast was to apologise for any sins or offenses made by the family and to ask for a son (Moszyński 1967, 260–261). All inhabitants of the village were invited for this dinner, and what is interesting – the food remains had to be given to wild birds. The most frequent sacrifices according to folklore sources were coins, herbs and food like nuts, fruits, bread, honey, eggs, fish and poultry. Also other animals were slaughtered as sacrifices – pigs, goats, lambs, sheep, calves, cows, oxen, bulls and horses. Obviously those animals were extremely valuable for peasants and killed only on very rare and special occasions.

As was mentioned before, foundation offerings are also known from folkloristic sources. For example, in Serbia the selection of a place for building was accompanied by sacrifice. As Vlahovic (1992, 153) reports, “on a cornerstone (...) a lamb or a rooster was killed”. Foundations “were sprinkled with blood, the head of the sacrificial animal was immured and the meat was eaten”. Foundation offering was a very important part of the process of building a house and it assured goodwill of spiritual beings. Ritual practices dedicated to household spirits were quite well preserved in folk culture. These rituals were practised by family members, in the house or on the farm, and even though the Church condemned the “worship” of those spirits, there are many references to such acts in sources from the nineteenth and twentieth century.

The house spirit named *domowy* or *domowik* was personified in Slavic folklore as an old man (sometimes an ancestor) or in the form of animal, snake, cat or rooster. He was associated with fire and fireplace – the heart of the house. This fire was highly respected and its lighting and quenching in the relevant times of year was subject to very strict rules (Moszyński 1967, 491–492; Szadura 2000). Home fire demanded sacrifices to maintain the warmth of home and to improve the prosperity and health of its residents.

Treating the home fireplace as a manifestation of the *sacrum* was reflected in the practices of welcoming and blessing fire, in which people turned to the flame with the greatest respect, and called it “holy fire, a rich man” (Moszyński 1967, 496), or used diminutives like *ogieniek*, *ogieniaszek* (little fire) or simply called it “nice guest” (Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 265; Szadura 2000). Fire was treated as a living and sensitive creature and also required to be handled carefully. One had to be careful not to injure it (e.g. with a sharp instrument), because irritated fire could have transformed into something very dangerous (Moszyński 1967, 497). To tame the domestic demon who somehow ‘steered fire’, peasants made sacrifices – the remains of such acts can possibly be found by archeologists. An interesting example of such a sacrifice is *stopanova gozba*, a Bulgarian ritual described by Moszyński (1967, 664–665). The oldest woman in the household conducts the ceremony. She slaughters a black hen in such a way that its blood flows into special cavities in the furnace. The hen is then roasted or fried and a cake is baked. Over the fire the oldest woman pours wine and calls a spirit to make merry. Then she takes a portion of chicken, pieces of

bread and three goblets of wine to the attic. When the food is ready a feast begins, during which the woman asks the spirit (*stopan*) for prosperity: “dew, harvests, health, light births, protection of sheep, cattle, etc.” (Moszyński 1967, 665). The entire ritual was conducted for the household spirit, which in this case was seen as the spirit of a deceased family member (Moszyński 1967, 665). Such a spirit was responsible for harvest, fertility and wealth of the household in the broadest sense.

Offerings to the spirits of the household were made in different places in the house and farm – on the roof, in the attic, on the table etc. (Moszyński 1967, 663). As Kolankiewicz (1999, 459) points out, the house spirit could appear in the form of a snake or lizard, and peasants used to offer him sacrifices like milk and small chickens. Also Uspieński (1985, 226) mentions that slaughtering a chicken often accompanied moving to a new house or laying the foundations. The usual offering for the house spirit was unsalted groats, given to him on every Saturday evening (Ivanits 1992, 170). At the same time we must remember that not all items (especially those made from organic materials) used as a foundation offering during construction of the house could be reflected in the archaeological material due to matters of preservation (for example sacrifices made of bread).

Sacrifices were made also outside the home or farm and the tamed world. As mentioned earlier, in folk imagination *orbis exterior*, and therefore forests, rivers and meadows, was inhabited by various demons that took care of these places and expected proper behavior from people – this of course included sacrifices. People ventured out into this foreign territory of *orbis exterior* in search of wood, berries, mushrooms etc. Sometimes they arranged first three mushrooms in the shape of a triangle as an offering for the forest spirit, speaking magic formulas. Sometimes the first three found mushrooms had to be put into a rotten tree and one had to utter a prayer *Our Father* or throw them behind (Marczyk 2004, 117).

This kind of behaviour is easy to decipher as a possible sacrifice to the spirit of the forest, which according to Uspieński (1985, 131) was one of the incarnations of Veles. The sacrifice made of the first found specimens can be understood as so-called sacrifice of the first fruits, and Moszyński (1967, 245) reports that “first is always considered to be the best and one does not take it for himself, but voluntarily makes a sacrifice, thus recognizing deities and other creatures as superior to himself”.

As I. and K. Kubiak write (1981, 162):

(...) not so long ago it was believed that picking medicinal herbs or taking the healing water one should place under the roots of a plant a bit of bread of or throw it directly to the spring. Sometimes, these finds were used identically to those used as foundation offerings. This analogy allows us to conclude that we are dealing with an act of sacrifice dedicated to creatures who are the rulers of the plants and water.

Any contact with nature, including those expressions that were established outside the tamed world, relied on reciprocity. Expecting a gift from the nature (in the form of a mushroom, herbs and healing water) the peasants began this relationship with sacrifice to get a gift in return. Moszyński (1967, 244) sees a sacrifice as a direct “doublet for the eternal institution of the exchange of gifts”.

Sacrifices for forest spirits consisted of food such as bread, salt, porridge or pancakes. Wrapped in a clean cloth, tied with a red ribbon, they were left at the crossroads (Ivanits 1992, 69). Eggs are typical sacrifice offered for various forms of the forest spirit. They are also used for casting spells, and during funerary rituals they had to be buried at the feet of the deceased (Uspieński 1985, 146).

Conclusions

The above-mentioned examples of sacrifices from excavations and ethnographic sources demonstrate that there are some similarities between them. This is especially noticeable in the context of foundation offerings, probably due to the fact that these sacrifices were relatively well preserved in archaeological material (bones of animals) and are fairly easy to find and interpret (they are situated in a closed context – within the house, village etc.). Thanks to the well-defined contexts of discovery of clay eggs and painted eggs, we can argue that there is a possibility that these items were used for ceremonial purposes and as sacrifices. In folklore we encounter only decorated chicken eggs and they appear in many ceremonies as a gift (e.g. for costumed and masked carolers and mummers) and as a sacrifice, especially for the dead. It seems that in the archaeological material there are also traces of valorisation of space (placing the sacrifice in a particular place of the house) similar to that which we encounter in later folk culture.

Also the more elusive aspects of rituals (not necessarily sacrificial) seem to have some reflection in both archaeological and ethnographic material – a good example here are the finds from Lake Żarańskie and their interpretation by Wojciech Chudziak. He sees the whole context of the finds of horse skeletons, the spatial arrangement of the island and also other features, like the considerable amount of hazelnut shells found in the area, as reflecting ritual behaviour. The discoveries can also suggest that the island was a kind of sacred grove with hazel trees, which formed part of a possible sacral complex. Such interpretations are sometimes criticised for assigning too much importance to details, which may well be a matter of coincidence. Nevertheless, it seems that similar approaches may provide the best chance of revealing various aspects of past ritual phenomena which otherwise would be impossible to discover.

Using folkloristic sources may be helpful in creating a possible context for archeological findings. If used critically, they can sophisticate and nuance our interpretations. In the context of Slavic culture, using east Slavic folklore sources seems to be exceptionally valuable, as they are still relatively undiscovered and understudied. Another argument is that the Eastern Slavs were under the influence of the Orthodox church, which had a different (more liberal) impact on their folk culture than Catholicism in the area of Poland. Ivanits (1992, 3–5) states that Russian peasants preserved many remains of “paganism”, so the value of the folkloristic material collected in nineteenth- and twentieth-century Russia is significant. Also reconstructions of Slavic myths, conducted by Russian scholars (Ivanov, Toporov, Uspieński and others) can be helpful, as they create an interesting vision of pagan beliefs. Ivanits (1992, 5), however, calls for caution and argues that the extreme conservativeness of Russian folklore does not mean a “direct link” between Slavs from the tenth and nineteenth century. Nevertheless, it seems that ethnographic sources can (and maybe even should) be a significant source for archeologists, and *vice versa*. In studies of Slavic beliefs cooperation between archaeologists and ethnographers seems to be the best solution.

References

- Adamowski J. 1999. *Kategoria przestrzeni w folklorze*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Antoniewicz W. 1967. In W. Kowalenko, G. Labuda and T. Lehr-Spławiński (eds.), *Słownik Starożytności Słowiańskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 461–462.
- Bartmiński J. and Niebrzegowska S. 1996. *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Vol. 1. Kosmos., Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie.
- Brightman R. 1995. Forget Culture, Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10/4 (11), 509–546.
- Brzozowska-Krajka A. 1994. *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze Tradycyjnym*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie.
- Chudziak W. 2009. Wyspa w Żółtym na jeziorze Żarańskim – na pograniczu rzeczywistości i Transcendencji. In T. Sawicki (ed.), *Studia nad dawną Polską*. Gniezno: Muzeum Początków Państwa Polskiego.
- Chudziak W. and Kaźmierczak R. (eds.) 2014. *The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early Medieval Gateway into West Pomerania*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eliade M. 2002. *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade M. and Trask W. R. 1972. *Zalmoxis, the vanishing God: comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frazer J. G. 1890. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. New York–London: Macmillan Co.
- Gardela L. 2009. Tkając myśli. Czynności domowe i ich metafory w świecie wikingów. In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Barbarzyńcy u bram. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego. Monografia oparta o materiały z IV Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego*. Wolin 01–03 sierpnia 2008. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 48–100.
- Gardela L. 2014. *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland (= Collectio Archaeologica Ressoviensis 33)*. Rzeszów: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Gierlach B. 1980. *Sanktuaria słowiańskie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo 'Iskry'.
- Gieysztor A. 2006. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Girard R. 1987. *Kozioł ofiarny*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Gołębiowska-Suchorska A. 2011. *Dziewczę przędzie, pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Hołubowicz W. 1956. *Opole w wiekach X–XII*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.

- Hubert H. and Mauss M. 2005. *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Ivanits L. 1992. *Slavic folk belief*. New York: Routledge.
- Kajkowski K. 2013. The Symbolism and Ritual Significance of the Human Head Among the Pomeranians in the Early Middle Ages. In L. Gardela and K. Kajkowski (eds.), *The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective / Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej* (= *International Interdisciplinary Meetings Motifs through the Ages / Międzynarodowe Spotkania Interdyscyplinarne Motywy Przez Wieki*. Vol. 1). Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie.
- Kolankiewicz L. 1999. *Dziady. Teatr święta zmarłych*. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Kowalik A. 2004. *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Kowalski A. P. 2014. *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Kubiak I. K. 1981. *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Labuda G. 1999. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego PTPN & Wydawnictwo Sorus.
- Lyle E. 2008. Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context. *Studia Mythologica Slavica* 11, 115–126.
- Łukaszyk A. 2012. *Wierzchowce Bogów. Motyw konia w wierzeniach Słowian i Skandynawów*. Szczecin: Triglav.
- Marczyk M. 2003. *Grzyby w kulturze ludowej*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2.
- Mielicka H. 2006. *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Moszyński K. 1967. *Kultura Ludowa Słowian*. Vol. 2(I). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nietzsche F. 2010. *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*. Łódź–Wrocław: Nietzsche Seminarium.
- Olędzki J. 1994. Filodzoön. Ciesząca się życiem – albo – ogławianie. *Kultura wierby. Polska Sztuka Ludowa – Konteksty* 48(3–4), 90–99.
- Piotrowski M. 2008. Kultura duchowa wczesnych Słowian. Rozważania w oparciu o znaleziska archeologiczne z Lubelszczyzny. In J. Libera (ed.), *Słowianie Wschodni w dolinie Wieprza i Bugu. Historia – kultura – religia*. Łęczna: Starostwo Powiatowe w Łęcznej, 13–27.
- Price N. 2014. Nine Paces from Hel. Time and Motion in Old Norse Ritual Performance. *World Archaeology* 46, 178–191.
- Szadura J. 2000. Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjne- kulturowe. In J. Anusiewicz and A. Dąbrowska (eds.), *Język a kultura. T. 13: Językowy obraz świata i kultura*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 333–342.
- Słupecki L. P. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.

- Szafrński W. 1983. *Płock we wczesnym średniowieczu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szafrński W. 1987. *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Urbańczyk S. 1947. *Religia pogańskich Słowian*. Kraków: Ossolineum.
- Urbańczyk P. 1962. Wierzenia plemion prapolskich. In K. Tymieniecki (ed.), *Początki państwa Polskiego. Księga tysiąclecia*. T. 2. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Uspieński B. A. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Vakarelski C. 1965. *Etnografia Bułgarii*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Vlahovic P. 1991. *Kultura ludowa w Serbii*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Wenska I. 2013. Kukły i lalki obrzędowe - jakie miejsce zajmowały w obrzędowości i kulturze duchowej Słowian? Próba refleksji interpretacji. In P. Kuryło (ed.), *Folklor, tradycja, współczesność, rekonstrukcja. Materiały z sesji konferencyjnej na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego*. Szczecin: Koło Naukowe Etnologów Uniwersytetu Szczecińskiego im. Marii A. Czaplickiej, 6–14.
- Zajac P. 2004. *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. Nadprzyrodzone w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.

Izabella Wenska

Ofiary u Słowian: pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a dziewiętnastowiecznym folklorem

Ofiary u Słowian – ten interesujący temat zdaje się być dobrym przykładem do tego, aby zaproponować bardziej pogłębioną współpracę pomiędzy archeologią i etnologią. W moim artykule, postaram się prześledzić, czy istnieją jakiegokolwiek analogie pomiędzy tym, co odkryli archeolodzy a tym, co spisali etnografowie w XIX wieku w kontekście składania ofiar. Postaram się także nakreślić szersze tło dla analiz tych rytuałów.

Problemy metodologiczne

Wykorzystywanie źródeł etnograficznych w interpretacji i analizie materiałów archeologicznych wymaga wzięcia pod uwagę wielu problemów natury metodologicznej (Chudziak, Kaźmierczak 2014, 367). Konieczne jest zwrócenie uwagi na czas, który oddziela od siebie znaleziska odkrywane przez archeologów i dane etnograficzne. Nawet tradycyjne kultury typu oralnego ulegają zmianom w czasie i podobnie wyglądające zjawiska pochodzące z różnych okresów dziejowych niekoniecznie muszą być ze sobą związane. Ważnym aspektem jest także wielość i subtelność elementów składowych rytuałów, które nie zostawiają śladu w obecnie dostępnych nam źródłach – zarówno w kontekście tekstów (kronik etc.), jak i znalezisk przedmiotów. Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia wydaje się, że podchodząc do tych zagadnień z ostrożnością, można poszukiwać pewnych analogii pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a tekstami etnograficznymi. Zwłaszcza w przypadku problemu ofiar wydaje się, że takie analogie faktycznie można odnaleźć.

Różne aspekty praktyk ofiarniczych

Obrzędy, podczas których składano ofiary były sprawowane w określonych miejscach i wykonywane w specyficznych celach (wróżebnych, dziękczynnych, prześlagałnych itp.). Miejscem poświęconym wszelkim praktykom religijnym jest świątynia. W realiach wczesnośredniowiecznych Słowian mógł to być budynek, ale także (prawdopodobnie częściej) święty gaj lub inne 'święte' miejsce (np. góra czy źródło). Jak dowiadujemy się ze źródeł etnograficznych, pomniejsze, codzienne ofiary składane były w domu czy w obrębie gospodarstwa, a dedykowano je zwłaszcza zmarłym przodkom lub duchom domu czy gospodarstwa. Także na cmentarzach czasem sprawowano ofiary (tu dotyczyły one również przodków).

Świątynie

Jak zauważa Słupecki (1994, 20–21) istnieje stosunkowo dużo informacji o świątyniach słowiańskich w źródłach pisanych. Są one znane głównie z kronik dotyczących terytoriów Słowian Zachodnich. Przede wszystkim trzeba tu wspomnieć o świątyni Ranów – Arkonie położonej na wyspie Rugii, która została opisana przez Saxo Gramatyka (Słupecki 1994, 30). Budynek był otoczony podwójnym rzędem drewnianych palisad, w środku świątyni usytuowana była drewniana, czterogłowa figura boga Świętowita. Saxo Gramatyk opisywał m.in. rytuał związany z wrózeniem, który odbywał się w trakcie żniw, wspominał także ofiary ze zwierząt, które składano przed rytualną ucztą (Labuda 1999, 179). Jak pisał Helmold w swojej *Kronice Słowian*, kapłani składali w ofierze chrześcijan, ze względu na to, że ich bóg szczególnie upodobał sobie ich krew (Labuda 1999, 178). *Powieść Minionych Lat* przywołuje panteon pogańskich bóstw księcia Włodzimierza, który mieścił się na wzgórzu niedaleko Kijowa (Labuda 1999, 181). Kronika wspomina także o ofiarach z ludzi składanych owym bóstwom przez mieszkańców Kijowa. Z kolei Thietmar twierdził, że w kraju Luciców było tyle świątyń, ile okręgów, jednak najważniejsza z nich mieściła się w Radogoszczy (Rethra). Składano tam ofiary ze zwierząt (zwłaszcza bydła) i ludzi (Labuda 1999, 171). Herbord opisywał świątynię w Szczecinie, wspominając o istnieniu jeszcze trzech innych w tym mieście. Ebbo pisał, że jedno ze wzgórz, na których położony był Szczecin, poświęcone było bogu Tryglawowi (Labuda 1999, 174). Większość tych opisów, jak już zostało wspomniane dotyczy Słowian Zachodnich, co może sugerować, że powstawanie świątyń mogło być efektem interakcji z chrześcijaństwem. Z drugiej strony, Słupecki (1994, 21; tłumaczenie Izabella Wenska) twierdzi, że:

(...) początki budowli kultowych z Gross Raden, pozostałości których są raczej niekwestionowane (...) są datowane na IX wiek (...). Świątynia w Ralswiek jest datowana na VIII wiek, a kolejna, odkryta niedaleko Feldberg, nawet na czasy wcześniejsze. Tak więc, jeśli Słowianie budowali świątynie już we wczesnych latach VIII wieku, założenie, że zaadoptowali zwyczaj wznoszenia zadaszonych budynków dla bóstw pod wpływem chrześcijaństwa jest nieuzasadnione.

Słupecki (1994, 21) odnosi samą ideę wznoszenia świątyń jako budynków raczej do „wspólnego dziedzictwa kulturowego” (indoeuropejskiego) niż do efektu wpływów chrześcijaństwa.

Święte gaje

Tak zwany święty gaj był najczęściej usytuowany w miejscu, które naturalnie odzwierciedlało ideę mitu pierwotnego (Kowalik 2004, 111; Gieysztor 2006, 216). Słupecki (1994, 159) twierdzi, że „święty gaj jest miejscem kultowym znanym wszystkim Indoeuropejczykom”, a kult słowiańskich bóstw był także sprawowany w „świętych lasach i gajach” (1994, 22). Miejsce kultowe

mogło być też usytuowane na wyspie lub półwyspie (np. wyspa na Jeziorze Żarańskim, świątynia na Rugii), otoczone przez drzewa, ze źródłem bijącym w okolicy, czasem dużym kamieniem w centralnym miejscu (Gieysztor 2006, 217). *Kronika Słowian* Helmolda opisuje święty gaj boga o imieniu Prowe, w kraju Obodrzyców, gdzie odprawiali oni rytuały o charakterze ofiarnym. Gieysztor (2006, 216) wspomina o mocach opiekuńczych plemienia, które symbolizowało i ucieleśniało święte źródło. Thietmar wspomina gaj zwany Zutibure lub Święty bór (Śłupecki 1994, 160–161). Istnieją także nieco bardziej ogólne wzmianki dotyczące świętych gajów poza terenami Słowian połabskich (Śłupecki 1994, 162). Trzeba tu nadmienić, że Słowianie prawdopodobnie otaczali wciąż nie samo drzewo, ale drzewo jako miejsce przebywania, siedzibę bóstwa (Olędzki 1994, 90). W kulturze ludowej napotykamy na podobne wierzenia i co ciekawe dowiadujemy się, że drzewa niekoniecznie traktowane były ze specjalnym szacunkiem, co wyróżnia Słowian wśród ich sąsiadów (Olędzki 1994, 91). Śłupecki przypisuje specjalną rolę także świętym górom i twierdzi, że „funkcjonowały one często jako sanktuaria” (1994, 172), przywołuje także przykłady góry Ślęzy i Łyśca (Łysej Góry).

Inne miejsca związane z kultem

Istnieją przekazy, które opisują ofiary sprawowane także w innych miejscach niż święte gaje czy góry. Są to wzmianki pochodzące z Księstwa Czeskiego czy Rusi (Gieysztor 2006, 217). Helmold wspomina Słowian składających ofiary dla duchów domowych i innych (Labuda 1999, 176). Prokop z Cezarei, pisząc zapewne o Słowianach (używa nazwy Sklawenów oraz Antów), twierdzi, że „oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom. I składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wróżby” (Labuda 1999, 170). Także w znacznie późniejszych źródłach folklorystycznych istnieją liczne wzmianki o ofiarach składanych duchom lasu czy wody. Uspieński (1985, 144–145) pisze o ofiarowywaniu pisanek duchowi leśnemu (Leszemu). Ivanits (1992, 69) wymienia także chleb, sól, kaszę i bliny, które zostawiano dla ducha leśnego na rozstajach dróg.

Spółeczny wymiar obrzędów ofiarnych

W kontekście praktyk rytualnych wszystkie aspekty, które wzmacniają wymowę obrzędu, takie jak odpowiedni czas, miejsce, ubrania czy symbolika użytych przedmiotów, są niezwykle istotne. Wszystkie bowiem wzmacniają działanie magiczne i co za tym idzie skuteczność obrzędu. Ofiary często składane były podczas większych świąt dorocznych czy szczególnych wydarzeń i był to czas znacząco jakościowo różny od tego zwyczajnego. Mielicka (2006, 11) twierdzi, że „święta tworzą odrębny rodzaj czy poziom rzeczywistości, który przełamuje ograniczenia codzienności i wprowadza symboliczne doniesienia do uznawanych społecznie wartości”. Święta miały częstokroć nie

tylko społeczny, ale wręcz towarzyski charakter, a emocje z nimi związane dawały podstawy do zaistnienia specyficznej więzi społecznej, która prowadziła do powstania poczucia „wspólnoty świętowania” (Mielicka 2006, 24). Owa wspólnota świętowania „wydaje się podstawową cechą konstytuującą święta i to taką, której trzeba się nauczyć w procesie enkulturacji” (Mielicka 2006, 25). Jeśli chodzi o święta, którym towarzyszyło składanie ofiar (lub odwrotnie?), aspekt teatralny zdawał się być szczególnie istotny. Podobnie ma się sprawa z obrzędami, podczas których niszczy się lub dokonuje „pogrzebu” kukły (Marzanna, Maslenica, German itd.), które bywają interpretowane jako ekwiwalent lub relikwii ofiar z ludzi (Gieysztor 2006, 212). Co ważne, podczas świąt zawieszane są normy obowiązujące w życiu codziennym. Zdaniem Mielickiej (2006, 24) „święta nie tylko „zawieszają” czy „zacierają” podziały istniejące w społeczeństwie, ale prowadzą do ich odwrócenia”. Tak więc, w czasie świąt można czasowo zmienić tożsamość, jak to się dzieje np. w przypadku pochodów kołędniczych, których uczestnicy są często przebrani za zwierzę lub osobę o przeciwnej płci.

Podczas uroczystości obrzędowych, które bardzo często towarzyszą rytuałom, społeczność ustanawia pewną formę kontaktu z *sacrum*, w sposób sankcjonowany przez tradycję, nakazy i zakazy. To zapewnia kontynuację trwania całej społeczności, a co za tym idzie całego świata. Mielicka (2006, 155) zauważa niezmiernie interesujący aspekt rytuałów, jakim są ruchy i gesty. W kontekście historycznym jest to szczególnie trudne do uchwycenia i zinterpretowania, jednak zdaniem Price’a (2014, 184) można je zrekonstruować, jako że „ruch procesjonalny w możliwych kontekstach rytualnych może być odczytywany także w innych aspektach kultury materialnej”. Ruchy i gesty są czymś niezwykle osobistym, a ich znaczenie i waga zmienia się znacząco zależnie od czasów. Ich ważność związana jest zarówno z efektem jaki wywierają na *sacrum* jak i na współuczestników obrzędu, ale także na fakt, że wyuczone w procesie socjalizacji i enkulturacji, wydają się posiadać cechy autentyczności. Zdaniem Mielickiej (2006, 155):

(...) rytuały wymagają dokładnego i niezwykle precyzyjnego wyuczenia się zachowań, gestów, postaw czy pozycji ciała, aby było to zgodne ze znaczeniem przypisanym nie tylko rytuałom ale i całemu obrzędowi.

Ofiary i czas

W kulturach typu oralnego, takich jak słowiańska, czas postrzegany był nie tylko w formie linearnej, ale także jako cykliczny. Linearny czas życia człowieka uzupełniany był przez cykliczność otaczającego świata i natury, był to także czas obrzędowy. Cykl roku oznaczony był przez święta i okresy szczególne, takie jak Wielki Post czy rusałny tydzień itp. Ów kalendarz dopełniany był przez święta związane z rodziną, takie jak: śluby, narodziny - chrzciny, pogrzeby. Brzozowska-Krajka (1994, 25) twierdzi, że definiował on wszelkie normy i nadawał znaczenie ludzkim działaniom. Czas, jako jeden

z podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji, odgrywa również ważną rolę w analizie obrzędów ofiarnych. Wyznaczał okresy aktywności i odpoczynku – w kalendarzu ściśle określony był czas na prace polowe, tkanie, przędzenie, pieczenie chleba i wszystkie inne czynności wykonywane w gospodarstwie. Dobry czas, sprzyjający danej czynności, poddawany opiece tego czy innego bóstwa lub świętego, był jednocześnie czasem jedynym i optymalnym, zaś niektóre dni tygodnia czy roku objęte ścisłymi zakazami wykonywania konkretnych prac (np. za złamanie zakazów związanych np. z przędzeniem w określony dzień groziła ślepota, którą karać miała św. Paraskiewa Pjatinica). Każde pogwałcenie reguł groziło zaburzeniem harmonii odwiecznego porządku. Jednocześnie, przywiązanie do ścisłych reguł i stale powtarzające się rytuały integrowały społeczność i sprzyjały poczuciu bezpieczeństwa, tworząc pewnego rodzaju kokon, który we współczesnej psychologii nazywa się czasem strefą komfortu. Dychotomia dnia i nocy, która była podstawowym ogniwem ludzkiej aktywności i odpoczynku, jak również podstawowym, najmnijszym cyklem życia i śmierci – wyznaczała ona czas na dokonywanie określonych praktyk religijnych, skierowanych ku konkretnemu bóstwu. Najważniejszym jednak ogniwem odtwarzającym cykl życia i umierania były pory roku, przechodzące cyklicznie od śmierci do życia i odwrotnie. Dzień i lato, stanowiąc pewnego rodzaju analogię, sprzyjały aktywności, rytuałom agrarnym i pobudzającym płodność i były one także świętem życia (Lyle 2008, 115–126). Zima, podobnie jak noc, stanowiła czas odpoczynku dla człowieka, ale czas działania dla diabła i innych nieprzychylnych istot. Pory mediacyjne jak wiosna czy jesień odpowiadałyby odpowiednio porankowi i wieczorowi. Te fazy dnia sprzyjały również wróżbom. Hubert i Mauss (2005, 32) podkreślają znaczenie odpowiedniego czasu i pory dnia w obrzędach ofiarnych:

Nie wszystkie bowiem pory dnia i roku są jednako stosowne do odprawiania ofiar; niektóre nawet są wykluczone (...) Pora obchodów dostosowywała się do natury i przedmiotu ceremonii. Niekiedy powinna się ona odbywać w ciągu dnia, niekiedy przeciwnie, wieczorem lub nocą.

Oczywiście, ludzie różnili się pod względem stopnia przywiązania do owych rytuałów, czy tym jak dokładnie stosowali różne nakazy, jednak generalnie można stwierdzić, że konserwatyzm i stałość były ważnymi cechami kultury ludowej.

Ofiary składane były w konkretne dni kalendarza obrzędowego, poświęcone odpowiednim bóstwom, a potem – świętym chrześcijańskim, którzy na różnych zasadach przejęli część kompetencji dawnych bogów. Wiadomo, że ważna była także pora dnia, w zależności od tego do jakich sił chciało się odwołać oraz od pożądanego efektu. W świadomości ludowej ważne było jak najlepsze dopasowanie do siebie wszystkich elementów rytuału pod względem symbolicznym tak, aby wzmocnić efekt i stopień nacisku na siły nadprzyrodzone. Współgrać musiały więc ze sobą symbolika zwierzęcia czy rośliny, kolor, pora dnia i roku, miejsce oraz osoba dokonująca obrzędu. W grę wchodziły być może także bardziej nieuchwytnie (przynajmniej

w źródłach) zmienne takie jak pogoda, czy narzędzia oraz osoby przyglądające się rytuałowi.

Jak píše Christo Vakarelski (1965, 221) „kult świętych wyraża lud poprzez odpowiednie modlitwy, ofiary przeznaczone wyłącznie dla nich w określone dnie. Ich dnie w kalendarzu są świętami, w których ludzie nie pracują, lecz chodzą do cerkwi, zapalają świece, klęczą biją pokłony, modlą się, wszystko to odpowiada określonej sile i władzy świętego”. Powyższe słowa Vakarelskiego odnoszą nas ponownie do koncepcji przeniesienia kompetencji i symboliki pogańskich bóstw na chrześcijańskich świętych (Uspieński 1985, 60). Co ciekawe, niektórzy święci są lubiani bardziej, inni mniej. Zależnie od rodziny, określani święci są też uważani za specjalnych opiekunów rodu – wtedy w dniu jego święta składa dla niego ofiarę (w Bułgarii będzie to *kurban*) i urządza ucztę rodzinną zwaną *trapeza* (Vakarelski 1965, 295–296). Poszczególni święci opiekują się chorymi cierpiącymi na konkretne choroby, a jedną z form oddania się pod opiekę wybranemu świętemu jest nadanie dziecku jego imienia. Widać więc, że codzienne życie chłopów przesiąknięte było różnorodnymi wpływami świętych, którzy w kulturze ludowej zdają się grać bardziej wyraziste i bliższe ludziom postacie, niż sam Bóg. Trzeba mieć tutaj na uwadze, że religijność ludowa była niezwykle zróżnicowana regionalnie.

Przestrzeń w kontekście sacrum

Kolejnym znaczącym wymiarem określającym ludzką egzystencję jest przestrzeń. Wyobrażenia mieszkańców dziewiętnastowiecznej wsi dotyczące przestrzeni cechowały się zauważalną dychotomicznością. Przestrzeń oswojoną i udomowioną przeciwstawiano tej, która zaczynała się poza granicami wsi. Owa *orbis interior*, była odcięta od reszty świata nie tylko za pomocą granic wsi, ale także innych znaków – np. przydrożnych kapliczek, oraz różnych rytuałów podtrzymujących ten podział (np. procesje, rytualne oborywanie w czasie epidemii etc.). Z kolei sfera nieoswojona, położona poza granicami cywilizacji, zamieszkała była przez niebezpieczne istoty, podlegała chaosowi. Co ciekawe, termin „przestrzeń” odnosi się w tym przypadku do wszelkich aspektów otaczającego świata, a podział na *orbis interior* i *exterior* dotyczył niemal każdego aspektu życia, np. dźwięków. Zwyczajne, codzienne dźwięki towarzyszące aktywności człowieka takie jak odgłosy rozmów czy pracy w gospodarstwie odpowiadały sferze oswojonej (*orbis interior*), podczas gdy obce języki, gwizdanie czy inne nietypowe dźwięki wiązały się z przestrzenią nieoswojoną (*orbis exterior*) (Zajac 2004, 162). Ten podział zdaje się odpowiadać cechom ludzkiej percepcji – instynktownemu strachowi przed nieznanym, tendencji do popadania w rutynę, podtrzymywaniu tzw. „strefy komfortu”. Jednak porządek panujący w *orbis interior* miał swoją cenę w postaci „odczarowania”, pozbawienia tej sfery mocy, magii jako że „porządek zakłada ograniczenia” (Zajac 2004, 163). Sfera nieoswojona była zupełnie inna, zamieszkała przez demony, amorficzna, przypomina czas sprzed powstania

wszechświata, stanowi więc siedlisko wszystkiego tego, co niemożliwe jest już w naszym świecie, jest to więc także źródło znacznie większej mocy niż *orbis interior*. W świecie oswojonym możliwa jest orientacja w przestrzeni, dzięki kapliczkom, krzyżom itp. Jedną z ważniejszych cech sfery nieoswojonej była niemożliwość znalezienia drogi, brak orientacji. Jak twierdzi Zajac (2004, 50):

Amorficzność „poza” oznacza przede wszystkim brak punktów orientacyjnych, które gwarantuje zróżnicowany, posegregowany, uporządkowany świat. Symboliczne reprezentacje obszaru o nieustalonym znaczeniu kojarzą go z bezkształtnym, jednorodnym żywiołem wody, z nocą, ciemnością, mgłą.

Co ciekawe mimo, że sfera ta jest groźna, jest ona również niezbędna dla istnienia świata i co za tym idzie – równowagi. Jak zauważa Zajac (2004, 51) „amorficzność zaburza orientację, otwiera jednocześnie perspektywę nieograniczonych możliwości”. *Orbis exterior* jest zarazem „dysponentem mocy i sferą, w której pokłada się nadzieje na zmianę” (Zajac 2004, 164). Tak więc kontakt z ową sferą jest potencjalnie szansą na skorzystanie z jej mocy, jednak by zapobiec możliwym negatywnym konsekwencjom, trzeba przestrzegać restrykcyjnych zasad. Nawiazywanie kontaktu z *orbis exterior* odbywać się może w momentach i miejscach mediacyjnych, podczas rytualnego chaosu i inwersji „nieoswojone” może pojawić się nieoczekiwanie lub też zostać przywołane w sposób rytualny (Zajac 2004, 164). Co ciekawe, moc będąca nieodzowną cechą *orbis exterior*, może objawić się jako „zasada porządkująca” lub „zasada entropijna”. Ta pierwsza działa na korzyść ludzi i świata oswojonego, wzmacnia jego porządek i napędza potrzebną mu mocą. „Zasada entropijna” powoduje chaos i destrukcję uporządkowanego *orbis interior*. Zajac (2004, 117–137) odnosi powyższy podział również do dychotomii obecnej w pogańskich wierzeniach Słowian, przypisując „zasadę porządkującą” sferze kompetencji uranicznego boga gromu – Peruna, a „entropijną” chtoniczno-akwaticznemu Welesowi. To nie oznacza, że nie wzywano nigdy mocy należących do tego drugiego. Percepcja tych sfer prawdopodobnie zmieniła się znacząco pod wpływem chrześcijaństwa i działań Kościoła. Dwoistość obecna w chrześcijaństwie mogła nałożyć się na tę występującą w wierzeniach słowiańskich i sprawić, że sferę oddziaływania Welesa postrzegano jako „złą” czy „nieczystą”, choćby ze względu na fakt powiązania ze zmarłymi i zaświatami.

Według ludowej kosmogonii, ze stworzenia ziemi (a więc przestrzeni) wywodzi się pierwszy podział: najpierw na ziemię i niebo (wertykalny), a potem horyzontalny – oddzielenie ziemi od wody i utworzenie lądu, na którym można zamieszkać. Jak pisze Adamowski (1999), zasady, według których organizowana jest przestrzeń w kulturze ludowej, opierają się na podziale świata według trzech osi: góra-dół, przód-tył i prawo-lewo. W każdej z tych trzech par zastosowana jest ludowa dychotomia dzieląca na sprzyjające i niesprzyjające, dobre i złe. W opozycji góra-dół, pozytywnie waloryzowana jest góra, jako niebo, miejsce bliższe bogu, święte. Analogicznie postrzega się górę jako bliższą niebu i często porównuje z osią świata (*axis mundi*). Dół natomiast

utożsamiany jest z jednej strony jako „ziemski padół”, miejsce bytowania i ciężkiej pracy człowieka, ale także jako miejsce, gdzie znajduje się piekło. Wiąże się to z tradycyjnym podziałem świata na trzy sfery (niebo, ziemia, piekło), który czasem ulega zawężeniu do dwóch (ziemia-zaświaty). W parze przód-tył pozytywniej postrzegany był kierunek „w przód”, oznaczał bowiem aktywność, a tył kojarzony był nie tylko z cofaniem się, regresem, ale i czymś *stricte* negatywnym, niebezpieczeństwo przecież zwykle zakrada się do nas od tyłu. W przypadku opozycji prawo-lewo jako lepsza postrzegana była prawa strona. Przed „nieoswojonym” można się było obronić dzięki rutynowemu zachowaniu, obcowaniu z tym co codzienne i zrozumiałe (Zajac 2004, 164), a także poprzez wykorzystanie przedmiotów o charakterze apotropaicznym. Mogły być to amulety (zob. Gardela 2014, 45–47) lub inne przedmioty takie jak: woda święcona, sól, inne święcone przedmioty, ostre i metalowe przedmioty, ogień, a także specyficzne dźwięki – dzwony, odgłos wystrzału z broni, które czasem towarzyszyły pewnym obrzędom (Zajac 2004, 165).

Wybrane przykłady ofiar w materiałach archeologicznych

Po nakreśleniu pewnych cech charakterystycznych dla obrzędów ofiarnych trzeba odnieść się do wybranych przykładów pochodzących z wykopalisk, które interpretowane są jako ofiary. Zdaniem Hołubowicza (1956, 289) na terenie Ostrówka (Opole) znaleziono stylizowane postaci i główki zwierząt, jajka z wapienia, wśród nich także pisanki oraz pisanki z jaj kurzych, radlicę, różnorodne naczynia drewniane, w tym jedną misę malowaną, różnorodne znaki na wielu przedmiotach, puch zajęczy oraz czaszkę końską. Wszystkie te przedmioty mogły mieć według autora znaczenie kultowe.

Szafrński (1983) opisuje przedmioty o prawdopodobnym szczególnym znaczeniu znalezione podczas prac wykopaliskowych w Płocku. W ich skład wchodziły: ołtarz (z płaskiego kamienia), czaszka dwunastoletniej dziewczynki, pozostałości (główka) maczugi z kamienia, przedmiot falliczny wykonany z poroża, gliniane naczynia, ślady po drewnianym słupie (prawdopodobnym wyobrażeniu bóstwa), pozostałości ognisk (interpretowane jako znicze ofiarne), jama z kamiennym paleniskiem, końska czaszka oraz pozostałości, tzw. wysiek żelaza w glinianym garnku. Czaszka końska znaleziona w jamie paleniskowej nie posiada śladów nadpalenia, co zdaniem autora oznacza, że została tam wrzucona już po wygaśnięciu paleniska, zapewne wraz ze zniszczeniem całego miejsca kultowego. Szafrński sugeruje, że mogła być ona umieszczona na kołku gdzieś w obrębie uroczyska, co wydaje się być prawdopodobne. Twierdzi on, że „czaszka końska reprezentuje symbolikę płodności, ponieważ koń od epoki brązu jako prastare zwierzę solarne uzmysławia życiodajne moce ożywczego słońca” (Szafrński 1983, 139; Chudziak, Kaźmierczak 2014, 364–365). Jednocześnie, koń wiązał się także z odmienną symboliką „wielce znamienne jest przy tym to, że owo końskie bóstwo słoneczne ma równocześnie cechy chtoniczno-funeralne” (Szafran-

ski 1983, 140) i posiada umiejętność kontaktowania się z zaświatami i co za tym idzie właściwości wróżebne (Łukaszyk 2012, 54).

Ofiary z koni są częste wśród północnych sąsiadów Słowian – Skandynawów, a także Litwinów i Łotyszy. Wierzano, że konie posiadają zdolności mediacyjne i są symbolicznie związane z urodzajem i płodnością (Łukaszyk 2012, 30). To może częściowo przynajmniej tłumaczyć fakt składania ich jako ofiary zakładzinowej. Wiele z nich wymienia Łukaszyk (2012, 12–20), szczątki koni (zwłaszcza ich czaszki) znajdowane były w rogach domów (np. na Wolinie), w centralnej części domu (np. w Kaliszu), przy podwalinach, belce przyciesiowej (np. w Gdańsku i Opolu). Końska czaszka (należąca do kobyły) została znaleziona w obrębie wyspy na Jeziorze Żarańskim i jest interpretowana jako ofiara zakładzinowa. Łukaszyk (2012, 13) przywołuje wiele przykładów ofiar zakładzinowych z Gdańska (w tym także szkielety i czaszki końskie). Łukaszyk (2012, 13) i Szyjewski (2003, 186) zwracają także uwagę na kronikę Thietmara, w której autor narzeka na religijność Słowian składających ofiary dla duchów domowych. Również Urbańczyk (1947, 44) wspomina o duchach domowych (zwanym domowym, domowikiem czy ubożętami) i ofiarach składanych przez mieszkańców gospodarstw, którzy zostawiali im jedzenie w Wielki Czwartek. Gierlach (1980, 201) interpretuje znaleziska pisanek w obrębie domu jako ofiary zakładzinowe. Szyjewski (2003, 57) twierdzi z kolei, że wśród zachodnich Słowian, jedną z najczęstszych ofiar zakładzinowych był tur, a szczególnie jego czaszka.

Jednym z najciekawszych miejsc z odkrytymi pozostałościami ofiar jest wyspa na Jeziorze Żarańskim na Pomorzu (Chudziak 2009; Chudziak, Kaźmierczak 2014). Poza wspomnianymi ofiarami zakładzinowymi, odkryto tam także dwa szkielety końskie na dnie jeziora (ok. 3 i 8 m głębokości). Za pomocą datowania radiowęglowego określono czas ich złożenia na XI w. W osadach jeziora, jak i w warstwach kulturowych, odnaleziono wiele makroszczątków roślinnych, najwięcej zaś skorup orzecha laskowego (Chudziak 2009, 57). Sama przestrzeń wyspy zorganizowana jest w sposób, który zdaniem Chudziaka, mógł nawiązywać (głównie dzięki naturalnemu ukształtowaniu krajobrazu) do kosmogonicznych wyobrażeń Słowian Zachodnich. Na samej wyspie archeolodzy odkryli pozostałości budynku (być może używanego do celów religijnych), miejsce targowe i kamień, który mógł służyć za ołtarz (Łukaszyk 2012, 25). Wokół odkrytego kamienia, odnaleziono fragmenty drewnianej palisady, co odpowiada opisom wyglądu słowiańskich świątyń, które również otoczone były charakterystycznymi drewnianymi płotami (Ślupecki 1994, 28).

Wyspa na jeziorze przypominać mogła ziemię wyłaniającą się z pierwotnych wód i stanowiła zatem idealne miejsce kultu. Również fakt, że aby się do niej dostać trzeba było przekroczyć wodę, mógł mieć znaczenie ze względu na powiązania z symboliką podróży w zaświaty. Usytuowanie źródeł rzeki nieopodal także przemawiać może za uznaniem tego miejsca za związane z praktykami religijnymi. Waga takich naturalnych form krajobrazowych w kontekście religijnym jest podkreślana przez Gieysztorą (2006, 216–217),

Słupeckiego (1994, 7) i Kowalika (2004, 30–36). Chudziak wymienia także inne aspekty, które mogły doprowadzić do usytuowania miejsca kultowego właśnie na wyspie Żółte, zauważając, że wyspa położona jest na południowy wschód od półwyspu. Jak wiadomo, wschód był kierunkiem pozytywnie waloryzowanym w kulturze Słowian (Słupecki 1994, 231). Szyjewski (2003, 27–38) omawia słowiański mit kosmogoniczny na podstawie danych z folkloru. Należy jednak zauważyć, że przekazy folklorystyczne praktycznie zawsze występują w wielu wariantach. Według tych źródeł, świat został stworzony przez Boga i Diabła. Zanim się pojawił, istniał tylko Bóg oraz pierwotne wody. Diabeł wyłonił się z tych wód, a według przekazów bułgarskich powstał z odbicia Boga, które pokazało się na tafli wody (Szyjewski 2003, 31). Ziemia powstała z garści piasku, wyłowionej przez Diabła, nurkującego na polecenie Boga. Kowalik (2004, 111) zauważa, że miejsce kultu, usytuowane na wyspie lub w innego rodzaju naturalnej enklawie oraz otoczone przez wodę (jeziora, bagna itp.) „stanowi replikę mitycznego świata przodków”. We wschodniosłowiańskim folklorze napotykamy na nazwę takiej wyspy – Bujan (Kowalik 2004, 17). Kowalik (2004, 30) postrzega ją jako „wymaglinowany obraz Pierwszej Ziemi (...) wyłonionej z chaosu wód pierwotnych”. Gieysztor (2006, 217) przytacza wzmianki dotyczące ofiar składanych przez Słowian przy źródłach, ale także w folklorze można znaleźć przykłady takich ofiar – z reguły topiono konia na ofiarę dla ducha wodnego (Uspieński 1985, 128; Gieysztor 2006, 258–259). Woda sama w sobie posiadała właściwości leczące i oczyszczające (Gieysztor 2006, 255). Duży kamień, znajdujący się na wspomnianej wyspie, zdaniem Chudziaka (2009, 60) mógł pełnić rolę ołtarza. Wokół kamienia znaleziono pozostałości czaszek kóz (Łukaszuk 2012, 25), co po raz kolejny sugeruje, że możemy mieć tu do czynienia z miejscem kultowym. Na wyspie znaleziono także dwa szkielety końskie, oba należały do ogierów. Badania wykazały, że jeden z koni był kulawy. Co ciekawe, jego szkielet pozbawiony był czaszki. Być może została ona użyta w innym miejscu tego kompleksu kultowego? Jak wiadomo końskie czaszki (np. tzw. kobyli łeb) posiadały szczególne znaczenie apotropaiczne w kulturze Słowian (Uspieński 1985, 128). Także specjalne traktowanie głów w kulturze Słowian Zachodnich (zobacz Kajkowski 2013, 175–181) można wziąć w tym przypadku pod uwagę. Czasem czaszka stanowiła ekwiwalent całego zwierzęcia (Uspieński 1985, 128). Uspieński (1985, 128) dość dokładnie opisuje wschodniosłowiański zwyczaj składania ofiary duchowi wodnemu – topiono dla niego konie, czasem ofiarowywano mu końską czaszkę, którą należało wrzucić do wody lub zakopać. Interpretacja takich znalezisk jest zawsze niełatwa. Konie mogły zginąć w zupełnie innych niż rytualne okolicznościach, ciężko także wyciągać daleko idące wnioski na podstawie kilku przykładów. Jednakże ceremonie i obrzędy mogą mieć różne interpretacje i warianty, ze względu na fakt, że zarówno sfera religijna jak i relacje społeczne są niezwykle zapętlone i wielowarstwowe. W wodach jeziora znaleziono także broń (m.in. włócznie), co zdaniem Chudziaka również mogło stanowić rodzaj ofiary.

Jak pisze Chudziak (2009, 62), szczególnie interesującym znaleziskiem są liczne narzędzia związane z przędzalnictwem i tkactwem. Ponad dwadzieścia wrzecion, trzydzieści przęślików i kilka przęślic wskazuje według autora na to, że zajęcia te wykonywane były na nabrzeżu albo pomostach, tuż nad brzegiem jeziora, zaś badania makroszczątków roślinnych poświadczają, że na wyspie uprawiano len. Zarówno Chudziak (2014, 449–450), jak i Gołębiowska-Suchorska (2011) twierdzą, że przędzenie i tkanie związane było z kobietami i tylko one mogły je wykonywać. Kowalik (2004, 89–90) postrzega tkanie jako „symboliczny akt kreacji życia”, sugerując, że ciało ciężarnej kobiety jak krosna, tka nić życia dziecka. Kompleks wierzeń związanych z przędzeniem i tkaniem wiąże się z ideą bogiń przeznaczenia, która wykazuje charakter indoeuropejski, wystarczy tu wspomnieć polskie *rodzanice* czy bałkańskie *narecznice* (Gardela 2009, 51–56). Chudziak (2009, 63) sugeruje, że symbolicznym wymiarem tkania i przędzenia mogła się zajmować małżonka Peruna. Dualność, która jest obecna w wierzeniach Słowian, przypisuje nadrzędność i związki ze sferą niebieską Perunowi, który później (w folklorze) prawdopodobnie został częściowo zastąpiony przez chrześcijańskiego Boga. Natomiast Weles, łączony z ziemią, domeną zmarłych i z płodnością został częściowo powiązany w folklorze z Diabłem (m.in. ze względu na jego cechy takie jak kulawość, włochatość itp.). W folklorze wschodniosłowiańskim napotykamy na imię bogini Mokoszy, która potencjalnie mogła pełnić rolę żony Peruna i łączona była z tkaniem i przędzeniem, a także ze sferą ziemską (jako „matka wilgotna ziemia”). Była jednocześnie patronką kobiet i ich płodności. Trzeba mieć jednak na uwadze, że imię Mokosz pojawia się u Słowian Wschodnich i nie wiadomo, czy jej kult sięgał Pomorza. Według Chudziaka, nikt nie zamieszkiwał wyspy na jeziorze Żarańskim, a czynności związane z przędzeniem i tkaniem odbywały się na wolnym powietrzu, co po raz kolejny może sugerować, że miało to charakter rytualny. W folklorze praktycznie nie napotykamy na informacje o przędzeniu czy tkaniu, które odbywało się poza budynkami, być może więc rzeczywiście takie czynności były zarezerwowane tylko dla celów obrzędowych.

Chudziak (2009) wspomina również o znalezionych szczątkach pokonsumpcyjnych (kości zwierzęce i mikroszczątki roślinne), które sugerują, że na wyspie mogły odbywać się obrzędowe uczty, co moim zdaniem jest bardzo prawdopodobną hipotezą, gdyż w źródłach folklorystycznych odnajdujemy wiele przykładów takich uct. Rytualne uczty były jednym z najważniejszych sposobów celebrowania świąt i jednocześnie okazją do składania ofiar. Kościelne kroniki (np. Thietmara, Cosmasa) i kazania wspominały te zwyczaje potępiając je i piętnując (Labuda 1999), a więc można podejrzewać, że wywodzą się one z czasów pogańskich. Chudziak (2009) podkreśla także, że w wodach jeziora znaleziono ogromne ilości skorupki orzecha laskowego. Ze względu na specyficzne wartościowanie orzecha w kulturze ludowej (leszczynę przeciwstawiano dębowi przynależącemu Perunowi) może to również wskazywać nam na to, jakiego rodzaju kult sprawowany był na wyspie. Tworzy to spójną całość z kompleksem wierzeń dotyczącym tkactwa,

które najprawdopodobniej w wyjątkowy sposób wiązało się z tym miejscem kultowym (a być może także świętym gajem). Leszczyna miała szczególne miejsce w kulturze ludowej, chroniła domy i pola przed gromami oraz była używana do krzesania „żywego ognia” (Gieysztor 2006, 220). Na Bałkanach wyznawano swoje grzechy leszczynowemu drzewku. Jak podaje Herbord (Gieysztor 2006, 219), wielkie drzewo orzechowe było czczone w Szczecinie. Z kolei czarny orzech (*Juglans regia*) był postrzegany jako „drzewo świata podziemnego, wieszczyc i złych duchów” (Gieysztor 2006, 220). To być może po raz kolejny odnosi się to do kompleksu wierzeniowego związanego z tkaniem i przędzeniem oraz być może ze wspomnianą wcześniej boginią Mokoszą (ważna wydaje się zwłaszcza właściwość leszczyny związana z ochroną przed gromem).

Szczególny przypadek – ofiary zakładzinowe

Jak wyjaśnia *Słownik Starożytności Słowiańskich*, ofiara zakładzinowa to magiczna praktyka znana od starożytności, którą wykonuje się podczas budowania nowych budynków mieszkalnych, ale także świątyń, dróg i mostów, i która zapewnia dobrobyt mieszkańców budynku oraz wzmacnia jego trwałość (Antoniewicz 1967, 461–462). Hołubowicz (1956, 302–306) wspomina o *Katalogu Magii Rudolfa*, w którym opisane są przypadki składania ofiar zakładzinowych na wczesnośredniowiecznym Śląsku. Interpretuje on także misy znalezione wśród fundamentów jako ofiary zakładzinowe lub dedykowane duchom domowym. Na terenie Ostrówka w Opolu znaleziono także pisanki, zarówno z kurzych jaj jak i z wapienia i gliny, umiejscowione we wschodnich rogach domostw (Hołubowicz 1956, 295).

Ofiary zakładzinowe z koni bywały umieszczane w narożnikach domów, zarówno wśród Słowian jak i Bałtów. Znaleźiska z Nowogrodu (X–XIV wiek), Opola (XII wiek) i Szczecina wydają się to potwierdzać (Szafrański 1987, 371). Według Szafrańskiego, ofiary tego typu umieszczano także pod wałami obronnymi np. w Biskupinie (VIII–IX wiek), Gdańsku (XII wiek), Santoku (XII–XIII wiek). Zwyczaj te poparte były wieloma wierzeniami ludowymi dotyczącymi apotropaicznego oddziaływania konia, a zwłaszcza jego czaszki (Ivanits 1992; Łukaszyk 2012, 57). Można je zaobserwować choćby w obrzędach kołędniczych, w kostiumach przebierańców i maszkarach (Ivanits 1992, 6–8). Znaleźiska końskich czaszek są znane także z Kalisza, Wolina, Gniezna i Czeladzi Wielkiej (Szafrański 1983, 141). W kulturze ludowej Słowian Wschodnich czaszka koni czasem bywała umieszczana w obrębie gospodarstwa, najczęściej w stodole lub pasiece (Uspieński 1985, 128–130). W Płocku (przy wałe obronny) znaleziono fragment czaszki тура (Szafrański 1965, 183). Zdaniem Szafrańskiego, podobne znaleźisko składające się również z czaszki тура znaleziono w wałach Gniezna. Znaleźiska ofiar zakładzinowych pochodzą także z Nakła nad Notecią, gdzie czaszka тура została znaleziona w podwalinie chaty z XII wieku (Urbańczyk 1962, 146). W Bonikowie na stanowisku datowanym na VI/VIII wiek znaleziono naczynia

z kaszą i mięsem, interpretowane również jako ofiara zakładzinowa, w tym wypadku umieszczona pod wałami obronnymi (Urbańczyk 1962, 151). Pozostałości ofiary interpretowanej jako zakładzinowa znaleziono także w miejscowości Husynne-Kolonia, we wschodnim rogu wczesnośredniowiecznego budynku mieszkalnego (Piotrowski 2008, 19). W skład znaleziska wchodziły m.in. fragmenty ceramiki (13 fragmentów), dwie bryłki rudy darniowej oraz zwierzęce kości ze śladami nacięć (17 fragmentów). Piotrowski (2008, 19) podkreśla umieszczenie depozytu we wschodnim rogu domostwa i interpretuje znalezisko jako ofiarę dla duchów domowych. Znalezione kości należały do bydła i konia. Ze śladów nacięć Piotrowski wywnioskował, że mięso zwierząt prawdopodobnie zostało w większości zjedzone, a tylko jego część złożona jako ofiara.

Ciekawym przykładem ofiary zakładzinowej jest ta opisywana w bałkańskich utworach poetyckich i legendach, przywoływana przez Eliadego w dziele *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*. Jest to rumuńska ballada ludowa opowiadająca o budowie i powstaniu klasztoru w Argesz, która opowiada o tym, jak budowano świątynię w Argesz, i że jej budowa – aby powstały budynek był trwały i nie zawalił się – wymagała ofiary. Ofiarą tą zwykle była żoną jednego z murarzy, którą zamurowywano żywcem. W różnych wariantach w odmienny sposób dochodzi do tej sytuacji. Najczęściej pierwsza z żon, która przynosi swemu mężowi murarzowi jedło, zostaje wybrana przez los na ofiarę. Jak głosi ballada (cyt. za Eliade 2002, 158):

Trza porać się z czarem
zamurować ofiarę!
A ofiara ta pono
Musi być czyjaś żoną
Albo siostrą rodzoną
Ta, co przyjdzie o świcie
Niosąc jedło i picie,
Co by pierwsza ze świata
Szła do męża czy brata.
Chcemy wznosić monastyr –
Nie żałujmy niewiasty
(...)

Nie jest jasne czy zwyczaj ten był rzeczywiście praktykowany ze względu na to, że ballady ludowe i bajki często wykorzystują barwne i dramatyczne metafory. Mimo że ofiarami były zwykle zwierzęta (lub przedmioty czy pokarmy) a nie ludzie, wspomniana wyżej ballada może ukazać nam, jak dużą wagę przywiązywano do złożenia odpowiedniej ofiary zakładzinowej przy wznoszeniu budowli.

Ofiara zakładzinowa mogła zatem stanowić element nie tylko przeblągania ducha- gospodarza miejsca, ale także zapewnić budynkowi trwanie i solidność. Genezy ofiar budowlanych Eliade upatruje w mitach kosmogonicznych, opowiadających o powstaniu świata z ciała pierwotnego olbrzyma. Jego zdaniem mit kosmogoniczny jest modelem wszystkich innych mitów

oraz obrzędów odnoszących się do aktu kreacji. Tak więc każda praca, która zakłada tworzenie czegoś, zwłaszcza w przypadku budowy domostwa (które w postrzeganiu kultur tradycyjnych było zarazem *imago mundi*) odtwarza symbolicznie kosmogonię (Eliade 2002, 174). Dodatkowo nadawanie domowi znaczenia środka/osi świata (*axis mundi*), wzmacniało tę kosmogoniczną symbolikę i wiązało dom z całym światem. W kulturze słowiańskiej powstanie świata postrzegano jako efekt współpracy pomiędzy bogiem a diabłem. Zdaniem niektórych badaczy (Szyjewski 2003, 37–38) świat mógł również powstać z „kosmicznego jaja” (uznanie tego za pierwotną ofiarę wydaje się kontrowersyjne). Tak więc, wydaje się prawdopodobne, że w obrębie kultury słowiańskiej ofiary zakładzinowe były składane dla ducha-gospodarza danego miejsca, jednak trudno stwierdzić czy mogły być one związane z ideą pierwotnej ofiary, której ciało następnie buduje części świata.

Ofiary w folklorze

W kulturze ludowej napotykamy na wiele przykładów obrzędów, podczas których składano ofiary. Ten najbardziej oczywisty wiązał się z budową domu i może być rozumiany jako ofiara zakładzinowa. W innych przypadkach, nie jest do końca jasne, czy mogły one być interpretowane jako obrzędy ofiarne. Jednym z takich przypadków jest rytualna uczta, zwana „bożym obiadem”. Tego rodzaju ceremonialny obiad urządany był w celu odwrócenia gniewu Bożego lub po to aby zdobyć jego łaski. Opis jednego z ostatnich takich obiadów pochodzi z 1926 r. Wyprawił go bogaty ale pozbawiony męskiego potomka grywałdzki chłop, w celu uproszenia Boga o syna i przeproszenia za ewentualne winy rodziny. Uczta ta zgromadziła m.in. całą wieś Grywałd, a zabito na nią trzy jałówki, piętnaście owiec i dwie świny. W realiach życia ówczesnych chłopów była to niebywale wystawna uczta. Co ciekawe, jak twierdzi przywoływany przez Moszyńskiego Marczak, w domu nie mogły zostać żadne resztki bożego obiadu, a wszystkie pozostałości trzeba zebrać i wyrzucić dla dzikiego ptactwa (nie można dawać ich kurom) (Moszyński 1967, 261). Do najczęstszych ofiar w kontekście kultury ludowej należą pieńki, zioła, orzechy, owoce, pieczywo, miód, jajka, ryby i drób. Jeśli chodzi o większe zwierzęta, na ofiary przeznaczano świny, kozy, jagnięta, owce, krowy, cielęta, woły i byki oraz konie, oczywiście ze względu na ich wartość, zabijano je tylko w wyjątkowych okolicznościach (Moszyński 1967, 248).

Ofiary zakładzinowe znane są z przekazów folklorystycznych. W Serbii wyborowi miejsca na budowę towarzyszyło składanie ofiary. Jak pisze Vlahovic (1991, 153), „na kamieniu węgielnym (...) zabijano jagnię lub koguta. Zwyczajowo fundamenty „spryskiwano krwią”, wmurowywano głowę ofiarnego zwierzęcia, którego mięso zjadano”. Ofiara zakładzinowa była bardzo ważną częścią procesu budowy domu, zapewniała mu bowiem przychylność istot duchowych. Obrzędy dotyczące ducha domowego dość dobrze zachowały się w kulturze ludowej. Należące do sfery demonologii i pomniejszych, codziennego kultu, sprawowanego przez mieszkańców w obrębie domu

i gospodarstwa, oparły się potępiającym owe praktyki kazaniom i nawoływaniom księży. Duch domowy personifikowany był w folklorze słowiańskim jako staruszek (czasem przodek) bądź w postaci zwierzęcia – węża, kota czy koguta. Związany był z ogniem, paleniskiem – czyli sercem domu. Rozpalanie i gaszenie ognia w odpowiednich dniach roku było ściśle obwarowane zasadami (Moszyński 1967, 491–492; Szadura 2000). Ziemski ogień, którego pozytywną postacią był ogień domowy, wymagał ofiar aby utrzymywał domowe ciepło, sprzyjał obfitości i zdrowiu mieszkańców. Traktowanie domowego paleniska jako przejawu *sacrum* znajdowało odbicie w niedawnych jeszcze praktykach witania i żegnania ognia, w których ludzie zwracali się do płomienia z największym szacunkiem, tytułując go świętym ogniem, bogaczem (Moszyński 1967, 496), ogienkiem, ogieniaszkiem czy miłym gościem (Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 265). Ogień traktowany jak żywa i wrażliwa istota wymagał także ostrożności, aby go nie skaleczyć (ostrym narzędziem), czego skwapliwie przestrzegano gdyż rozdrażniony ogień mógł przedzierzgnąć się w pożar (Moszyński 1967, 497). Ażeby obłaskawić domowego demona, który niejako „sterował” ogniem, składano mu ofiary. Przykładem niezwykle interesującego obrzędu ofiarnego jest tzw. *stopanova gozba*, bułgarski zwyczaj opisywany m.in. przez Moszyńskiego: najstarsza kobieta w rodzinie sprawuje ceremonię, podczas której zarzyna czarną kurę w ten sposób, aby jej krew spływała do specjalnej jamki w palenisku. Kura zostaje następnie upieczona lub usmażona, piecze się także ciasto. Nad ogniem najstarsza kobieta wylewa wino wzywając ducha do weselenia się. Potem wynosi wraz z dwiema pomocnicami część kury, kawałki pieczywa i trzy czary wina na strych. Kiedy jedzenie zostaje odpowiednio rozmieszczone, rozpoczyna się uczta, w trakcie której kobieta prosi ducha domowego (*stopana*) o pomyślność: o rosy, urodzaje, zdrowie, lekkie porody, ochronę owiec, bydła, niw itd. (Moszyński 1967, 665). Cały rytuał jest sprawowany dla ducha domowego, który w tym wypadku, zdaniem Moszyńskiego (1967, 665), postrzegany jest jako duch zmarłego z rodziny, odznaczającego się za życia jakąś szczególną cechą lub umiejętnością. Duch taki odpowiada za urodzaj i płodność oraz bogactwo domu w najszerszym tego słowa rozumieniu. Ofiary dla duchów domowych składane były w różnych miejscach domu – na dachu, strychu, stole itd. Kolankiewicz (1999, 459) zauważa, że duch domowy mógł pojawiać się w formie węża lub jaszczurki a chłopci składali mu ofiary składające się z mleka i małych kurczaków. Także Uspieński (1985, 226) twierdzi, że zażywanie kurczaka często towarzyszyło przeprowadzce do nowego domu lub kładzeniu fundamentów. Zwyczajową, stałą ofiarą dla ducha domowego była kasza, koniecznie niesolona, której to miskę stawiano dla niego w każdy sobotni wieczór (Ivanits 1992, 170). Ważne jest więc aby mieć na uwadze, że nie wszystkie ofiary zakładzinowe mogły zostawić swój ślad w znaleziskach archeologicznych.

Ofiary składano także poza domem i gospodarstwem. W wyobraźni ludowej *orbis exterior*, a co za tym idzie lasy, rzeki i łąki, zamieszkane były przez demony, które opiekują się danym miejscem i oczekują odpowiednie-

go traktowania przez ludzi, w tym także ofiar. Ludzie zapuszczali się na tereny nieoswojone w poszukiwaniu drewna, jagód, ziół czy grzybów. Zwracano się więc do ducha lasu i składano mu ofiary – zostawiano dla niego pierwszy znaleziony grzyb (na rzecz przyszłego szczęścia w grzybobraniu), czasem pierwsze trzy znalezione grzyby układano w formie trójkąta na darni jako ofiarę, wypowiadając jednocześnie magiczną formułę (Marczyk 2004, 117). Zdarza się też, że pierwsze trzy znalezione okazy grzybów należy włożyć do spróchniałego drzewa i odmówić *Ojcze nasz* lub rzucić za siebie (Marczyk 2004, 117). Obydwa powyższe sposoby zachowania nietrudno rozszyfrować jako możliwe ofiary dla ducha leśnego, który wg Uspieńskiego (1985, 131) był jednym z wcieleń Welesa. Ofiara złożona z pierwszych znalezionych okazów może być rozumiana jako tzw. ofiara z pierwocin, jak twierdzi Moszyński (1967, 245) „pierwsze zawsze uchodzi za najlepsze i właśnie tego najlepszego nie przywłaszcza się, lecz dobrowolnie składa na ofiarę, uznając w ten sposób kornie pierwszeństwo bóstw czy innych istot przed samym sobą”. Jak piszą I. i K. Kubiak (1981, 162):

(...) nie tak dawno jeszcze wierzono, że zrywając zioła lecznicze lub pobierając wodę uzdrawiającą należy pod korzenie rośliny lub wprost do źródła wrzucić odrobinę chleba. Niekiedy środki te używane były identycznie ze stosowanymi przy zakładzikach domu. Analogia ta pozwala nam stwierdzić, że mamy tu do czynienia z aktem ofiarnym na rzecz istot będących władcami roślin i wody.

Wszelkie kontakty z naturą, w tym także te, które nawiązywane były poza obrębem świata oswojonego, polegały na wzajemności. Oczekując od natury daru w postaci grzyba, zioła czy uzdrawiającej wody, chłopci rozpoczynali tę relację od złożenia ofiary, a więc niejako podarunku, który oczekuje odwzajemnienia. Moszyński (1967, 244) widzi w ofierze bezpośredni „dublet dla odwiecznej instytucji wymiany darów”. Ofiary dla ducha leśnego składały się z chleba, soli, kaszy i blinów. Były zawinięte w czysty ręcznik i zostawiane na rozstajach dróg (Ivanits 1992, 69). Także jajka są częstą ofiarą składaną duchowi leśnemu. Używa się ich również do rzucania uroków i podczas obrzędów pogrzebowych, podczas których zakopuje się je „w nogach” zmarłego (Uspieński 1985, 146).

Konkluzje – szanse i analogie

Wydaje się, że wyżej opisane przykłady ofiar, zarówno pochodzące ze źródeł archeologicznych, jak i etnograficznych łączą pewne podobieństwa. Jest to zauważalne zwłaszcza w przypadku ofiar zakładzinowych, być może dlatego, że dość dobrze się zachowały (kości zwierząt, fragmenty ceramiki) i są relatywnie łatwe do odnalezienia i zinterpretowania – są bowiem umiejscowione w zwartym kontekście: domu, osady, itp. Znacznie trudniej byłoby natrafić choćby na ofiarę złożoną gdzieś w lesie, np. dla ducha leśnego czy wodnego. Dzięki kontekstowi odkryć glinianych pisanek możemy stwierdzić, że służyły one prawdopodobnie celom religijnym lub jako ofiary. W folklorze

jednakże napotykamy przede wszystkim pisanki wykonane z jajek kurzych (nie z gliny). Pojawiają się one w bardzo licznych obrzędach, np. jako dar dla przebierańców czy kolędników, jako ofiara dla zmarłych itp. Wydaje się, że zarówno w znaleziskach archeologicznych, jak i w późniejszych źródłach folklorystycznych odnaleźć można ślady waloryzacji przestrzeni (związanej np. z umiejscawianiem ofiar w konkretnym miejscu domu).

Także bardziej „subtelne” aspekty rytuałów (nie tylko ofiarnych) zdają się znajdować pewne odbicie zarówno w znaleziskach archeologicznych, jak i w materiałach etnograficznych. Dobrym przykładem są tu prace prowadzone na wyspie z Jeziora Zarańskiego i interpretacja ich wyników dokonana przez Wojciecha Chudziaka. Zinterpretował on cały kontekst znalezisk, odnosząc się do szerokiej symboliki spotykanej w kulturze ludowej. Wziął pod uwagę zarówno znaleziska końskich szkieletów, aranżacje przestrzeni wyspy (kamień jako ołtarz), jak i inne specyficzne aspekty, takie jak znaczne ilości skorupki orzecha, które mogły być powiązane z zachowaniami rytualnymi. Mogły być one także świadectwem istnienia czegoś w rodzaju świętego gaju złożonego z leszczyny, który mógł stanowić część kompleksu rytualnego usytuowanego na wyspie. Tego rodzaju interpretacje są narażone na krytykę, ze względu na przypisywanie zbyt dużej wagi detalom, lub za zbyt daleko idące wnioski, podczas gdy dana sytuacja może być wynikiem przypadku. Wydaje się jednak, że takie podejście do materiałów archeologicznych daje szansę na odkrycie różnych aspektów związanych z dawnymi rytuałami, które w innym przypadku byłoby niemożliwe.

Użycie źródeł etnograficznych może być pomocne w tworzeniu kontekstu dla znalezisk archeologicznych. Może też wyczuścić i uczynić bardziej otwartym na interpretację. W kontekście kultury Słowian, korzystanie z folkloru wschodniosłowiańskiego wydaje się szczególnie przydatne, gdyż źródła te są niezwykle bogate i z pewnością jeszcze nie do końca odkryte. Kolejnym argumentem może być to, że kultura ludowa Wschodnich Słowian kształtowała się pod wpływem kościoła prawosławnego, który znacząco różnił się od katolicyzmu. Ivanits (1992, 3–5) twierdzi, że rosyjscy chłopcy długo zachowali wiele pozostałości „pogaństwa”, a zatem materiał zebrany w XIX–XX wieku może być wyjątkowo wartościowy. Także rekonstrukcje mitów słowiańskich, dokonywane przez rosyjskich badaczy (Ivanov, Toporov, Uspieński i inni) mogą być pomocne, kreując nieco szersze wizje słowiańskich wierzeń. W przypadku sfery wierzeniowej, z pewnością przydatne są dokładne opisy znalezisk i całego kontekstu, w którym zostały odkryte. Jednak nawet Ivanits (1992, 5) twierdzi, że ekstremalny konserwatyzm, który można odnaleźć w rosyjskim folklorze nie oznacza, że dopatrywać się należy „bezpośredniego połączenia” pomiędzy Słowianami w X i XIX wieku. Mimo tych zastrzeżeń, wydaje się, że dane etnograficzne mogą (a nawet powinny) być znaczącym źródłem dla archeologów i odwrotnie. W przypadku słowiańskich wierzeń, obustronna współpraca pomiędzy tymi dziedzinami (archeologią i etnografią) jest zdecydowanie najlepszym rozwiązaniem.

