

Andrzej Kuczkowski
Kamil Kajkowski

Kamień w kulturze Pomorza

Jacques Boucher de Crevcour de Perthes, słynny francuski archeolog, przy okazji podróży przez ziemie polskie w 1856 roku napisał: „Lecz jakież to ślady mogą zostawić ludy [...] żyjące pod namiotem lub dom budujące tylko z drzewa? Co do pierwszych, kilka dni wystarcza, by znikły pozostałości, co do drugich – kilka lat. Nawet metale utleniają się i rozkładają: jedynie dzieła z kamienia opierają się przez czas nieograniczony. Tylko dzięki nim mieliśmy objawienie ludów przedpotopowych i celtyckich” (cyt. za Abramowicz 1974, s. 26). Chociaż w powyższej opinii można dostrzec romantyczną naiwność, myśl ta w stosunku do kamienia jest prawdziwa. W niniejszym tekście autorzy postawili sobie za zadanie zaprezentowanie problematyki miejsca wielkich kamieni narzutowych w kulturze Pomorza w średniowieczu i czasach nowożytnych. Już na początku można postawić jedną hipotezę – kamienie w przeważającej części są tak wyróżniającymi się elementami krajobrazu naturalnego, iż zapewne społeczeństwa pomorskie dostrzegały je w swym otoczeniu. W artykule chcielibyśmy zatem zastanowić się nad miejscem tych monumentów w ich światopoglądzie. Dostępne źródła zmuszają do skoncentrowania się na czasach nowożytnych, w kilku jednak miejscach udało się nam nawiązać do epok wcześniejszych. Poza kwestią związaną z chronologią zagadnienie tytułowe niesie ze sobą również inne problemy. Od XIX wieku głazy te były bardzo często rozbijane na potrzeby uprzemysławiającego się regionu. Miłośnicy Pomorza wspominają o tym niejednokrotnie na łamach lokalnych periodyków. Z tego powodu w wielu przypadkach nie ma już możliwości zweryfikowania informacji zawartych w artykułach badaczy niemieckich.

Kamień zawiera w sobie liczne treści symboliczne, ale ze względu na swój charakter wyraża głównie niezmienność i niezniszczalność. Owa cecha kamienia powoduje, że zawsze był to surowiec wykorzystywany szczególnie w budowie gmachów i pomników, które miały przetrwać w zamyśle swych twórców wiecznie. Dlatego najlepiej nadaje się on do pełnienia roli znaku

czasu. Jednak już ułożenie przez człowieka kamieni w różne układy powoduje zróżnicowanie prezentowanych przez nie treści symbolicznych. Można tu odwołać się do religii celtyckiej, w której wyróżniono cztery główne typy obiektów kamiennych: menhiry (wielkie głazy stawiane pionowo), kromlechy (kręgi stojących głazów), dolmeny (kamienne „stoły”) oraz kamienne nasypy zwane *cairns* (Edsman 2005, s. 8744). Trzeba również pamiętać, że w zależności od miejsca i czasu kamień mógł spełniać rozmaite funkcje poprzez łączenie z nim różnych treści symbolicznych. Dlatego materiał porównawczy zostanie ograniczony przede wszystkim do obszaru Pomorza.

Kamienie narzutowe (eratyki) to obiekty niezwykle w krajobrazie naturalnym. Aż do rozwoju nowoczesnych nauk geologicznych ludziom nie było znane ich pochodzenie. Tam natomiast gdzie istnieje jakaś tajemnica, człowiek zazwyczaj dąży do wypełnienia owej luki w wiedzy o własnym otoczeniu. Najprostszym zaś wytłumaczeniem zjawiska, które wykracza poza stan wiedzy, jest interwencja mocy nadprzyrodzonych. W literaturze przedmiotu kamienie łączy się z reguły z bóstwem gromowładnym, występującym głównie we wschodniosłowiańskich źródłach pisanych pod imieniem Peruna (por. Urbańczyk 1968, s. 37). Na Pomorzu jednak brak jest bezpośrednich śladów występowania kultu tej postaci (por. Haas 1925). Nie jest wykluczone, że część omawianych tu obiektów mogła się wiązać z czcią oddawaną bogu o takich kompetencjach. Rozpatrywane obiekty mogły zatem mieć związek z tego typu istotą nadprzyrodzoną, jednak brak szerszej analizy zagadnienia nie pozwala wysnuć ostatecznych wniosków.

Tak jak we wcześniej przywołanym przykładzie celtyckim również pośród głazów znanych Słowianom wyróżnić można kilka grup: głazy z wyrytymi śladami stóp – zwane popularnie „Bożymi stopkami”, kamienie ze śladami wierceń czy miseczkowatych zagłębień, kamienne „trony” (głazy „tronowe”) oraz obiekty charakteryzujące się ponadprzeciętnymi rozmiarami, jednakże bez żadnych śladów działalności ludzkiej na ich powierzchni. Wobec braku badań archeologicznych wokół głazów noszących różnego rodzaju ślady trudno określić ich chronologię oraz przeznaczenie. W literaturze zazwyczaj wiąże się je z tradycyjnymi praktykami religijno-magicznymi. Za powiązane z nimi uchodzą często również większych rozmiarów głazy narzutowe. Za identyfikacją sakralną takich obiektów przemawiać mają głównie ich cechy numinotyczne (zwłaszcza charakter monumentalny), które sprawiały, że wiązano z nimi liczne podania ludowe (por. Łysiak 2006). Chociaż posiadamy pewną przesłankę do uznania, że niektóre głazy mogły być otoczone jakimś zakazem

tabuicznym¹, a przez to brak jest uchwytnych na ich powierzchni działań religijno-magicznych, do czasu przeprowadzenia wokół nich badań wykopaliskowych kwestię ich miejsca w tradycyjnym systemie wierzeń należy pozostawić otwartą².

Przegląd stanu badań dotyczących kamieni z wyrytymi śladami stóp, czyli tzw. „Bożych stopek”³, oraz katalog takich obiektów przedstawił Marceli Baruch w 1907 roku (Baruch 1907, s. 5 i n.)⁴. Jak do tej pory jest to jedyna praca ujmująca całkowicie to zagadnienie. Ze względu na nieprzewodzenie wokół nich wykopalisk aktualne pozostają wnioski zawarte w pracy sprzed wieku: na pewno mamy tu do czynienia (z nielicznymi wyjątkami) z dziełem rąk ludzkich i można mniemać, że „Boże stopki” łączą się z jakimś systemem religijno-magicznym. Sam Baruch uznawał kamienie ze śladami stóp za symboliczne przedstawienie obecności bóstw pogańskich. Dalej zaś wysunął hipotezę, że obiekty te mogły znajdować się w świątyniach przedchrześcijańskich, zastrzegając jednak, iż „jest to tylko domysł, nie dający się na razie nieczem stanowczem poprzeć” (Baruch 1907, s. 16). Dość zbliżony do tego pogląd wyraził Jacek Banaszkiewicz, który sądzi, że w odciskach stóp oraz pewnych relikwiach – sandałach (butach) – dopatrywać się można dowodów bytności jakiegoś bóstwa czy herosa w danym miejscu. Mają one na celu przypomnienie o świętości miejsca (Banaszkiewicz 2002, s. 212). W związku z tym badacz uznał, że kamienie z odciskami stóp mogły pełnić pewną rolę w rycie intronizacyjnym (Banaszkiewicz 2002, s. 212–213), co znajduje analogie w kulturze germańskiej (por. Gross 1990, s. 68 i n.) czy irlandzkiej (FitzPatrick 2004, s. 235 i n.).

¹ Wymowne są słowa Jahwe skierowane do Abrahama: „A jeśli postawisz mi ołtarz kamienny, nie stawiaj go z kamieni ociosanych, bo gdy obrobisz go swoim dłutem, zbeczczesz je” (cyt. za Skoczylas, Żyromski 2005, s. 104).

² Świadectwem tego, jak ciekawe rezultaty mogą przynieść podobne badania, są przykłady z Niemiec. Dzięki wykopaliskom wokół głazu „Opferstein” koło miejscowości Melzingen (Ldkr. Uelzen) stwierdzono, iż stanowił on pierwotnie menhir, który po obaleniu ułożono w wykonanej sztucznie kotłince otoczonej wałem ziemnym, a sam głaz posadowiono na kamiennym „fundamencie”. Ślady działalności ludzkiej zarejestrowanej w kontekście głazu datować można na neolit oraz epokę brązu (Laux 2000). Głazy natomiast ze śladami wiercenia świdrami ogniowymi łączone są z epoką brązu, kiedy to miały występować na północnoniemieckich oraz południowoskandynawskich cmentarzyskach. Jednakże aż do czasów współczesnych łączyły się z nimi rozliczne praktyki magiczne (Kossian 2000).

³ Jedno z najstarszych w polskiej historiografii świadectw kultu religijnego, jakim otaczano ślady stóp przypisane Matce Boskiej, zawarto w pracy opisującej kościół Najświętszej Marii Panny w wołyńskim Podkamieniu (Okolski 1648, s. 42).

⁴ Nieco wcześniejsza praca na ten temat traktowała jedynie o zabytkach wielkopolskich (Koehler 1895).

Ze średniowiecza posiadamy nieco danych pisanych na temat tego typu obiektów. Jedną z nich jest zakaz stosowania wszelkich praktyk magicznych związanych ze śladami stóp wydany przez Burcharda z Wormacji w 1024 roku (Gross 1990, s. 70). Z terenu Pomorza posiadamy też dokument ks. Mściwoja z 1281 roku, w którym wymieniony jest głaz „Boża Stopka”, jednak bez określenia, czy stanowił on element ówczesnego systemu wierzeniowego („quendam lapidem iuxta viam publicam positum, qui Bozistopka dicitur”) (PUB, nr 327). Widać więc, że w średniowieczu funkcjonowała nazwa „Boża stopka” oraz że z tak określanymi głazami wiązały się wyobrażenia wywodzące się z religii i/lub magii. Nie można wykluczyć, iż poszczególne ryty stóp powstały w różnych okresach i były tworem różnych społeczeństw, a wobec tego mogły wyrażać odmienne treści symboliczne. Nie jest też wykluczone, iż w średniowieczu mogło dojść do reinterpretacji semantycznej omawianych obiektów w stosunku do wcześniejszych epok. Chociaż powszechnie tego typu kamienie łączy się z chrześcijańskim sacrum, m.in. z powodu nazw takich jak „Boża stopka”, „Kamień św. Wojciecha” itp., niektóre spośród nich przypisywane są również siłom demonicznym. Jednym z nich jest „diabelski” kamień znajdujący się koło organów w kościele św. Jakuba w Szczecinie (Haas 1898). Takie położenia obiektu związanego z siłami zła jest stosunkowo zaskakujące. Nie jest wykluczone, iż może stanowić on element przedchrześcijańskiego systemu wierzeniowego, zdesakralizowanego w trakcie akcji misyjnej poprzez umieszczenie go w przestrzeni kościelnej.

W przekonaniu ludowym niektóre ze śladów stóp na głazach to odciski czarlich łap, a co za tym idzie, eratyki te zwane są kamieniami „diabelskimi”. Tak na przykład zwie się obiekt koło wsi Mieszalki, leżącej koło Szczecinka, na powierzchni którego widoczne były ślady jednej stopy w drewnianym bucie, drugiej zaś gołej z wyraźnie zaznaczonymi palcami i piętą (Rogge 1927, s. 128). Nie jest do końca wiadome, jakie czynniki sprawiły, iż jedna grupa obiektów związana była z *sacrum*, a druga z *antisacrum* chrześcijańskim. Niektóre jednak znane głazy „diabelskie” noszą dodatkowe cechy, które mogły spowodować powiązanie ich z mocami piekielnymi. Jeden z takich głazów, niezachowany do dziś, leżący w nurcie rzeki Parsęty niedaleko Świelubia miał prócz śladu stopy mieć wyryty również odcisk kociej łapy (Chłudziński 2000, s. 239). Z kolei przy drodze z Pękanina do Dąbrowy w okolicach Darłowa najprawdopodobniej znajdował się głaz, na którym w noc sylwestrową tańczył podobno sam diabeł. Na głazie widoczne były odciski końskiego kopyta, stopy dziecka i kociej łapy (Rosenow 1921, s. 69). Na ziemi słupskiej, w miejscowościach Bobrowniki i Zgojewo znajdowały się głazy mające ślady końskiego kopyta oraz kurzej łapy (Knoop 1925). „Diabelskimi” kamieniami zwano także,

jak wynika z opisów, głazy noszące ślady wierceń świdrami ogniowymi. Taki obiekt znajdował się na szczycie wzgórza, na południowy wschód od wsi Dębina nieopodal Słupska. Na jego powierzchni było sześć miseczkowatych zagłębień uznawanych przez okolicznych mieszkańców za odciski końskich kopyt oraz diabelskiego tyłka (Knoop 1925, s. 105). Także pod Stargardem znajdował się głaz, po raz pierwszy wzmiankowany w 1517 roku, noszący na swej powierzchni 10 miseczkowatych zagłębień położonych w jednym rzędzie, które uznawane były za ślady wykonane przez olbrzymy lub diabły (Knoop 1924, s. 11).

Głazy noszące ślady w postaci miseczkowatych zagłębień łączy się z tradycyjnym sposobem niecenia ognia – poprzez wiercenie (Lisiewicz 1902; Tyszkiewicz 1976). W starszej literaturze nazywano je intuicyjnie zabytkami „pogańskimi”. Jako przykład można tu podać trzy głazy z wydrążeniami znajdującymi się w bezpośrednim sąsiedztwie bazyliki na górze św. Prokopa w Strzelnie (Czechowski 1929, s. 82–83). Na terenie Wielkopolski zanotowano szereg legend wiążących się z kamieniami noszącymi ślady wierceń czy żłobień z funkcją ołtarzy pogańskich, na których składano ofiary (Wróblewski 1967, s. 515). Co ciekawe, woda, która gromadziła się w owych zagłębieniach, używana była do celów wróżebnych oraz uznawano ją za leczniczą. Wytarty z nich pył dodany do jedzenia miał dodawać ludziom siły, a zwierzęta chronić przed chorobami. Późniejsza tradycja łączyła je z funkcją ołtarzową – w zagłębieniach składać miano ofiary z jedzenia (Schmidt 1997, s. 66–67). Natomiast kamienie wmurowane w ściany kościołów miały leczyć bezpłodność (Wróblewski 1967, s. 516). Osobną grupą kamiennych obiektów posiadających specyficzne miejsce w kulturze Pomorza są pradziejowe żarna, zwane w kulturze ludowej młynami wendyjskimi (Wendenmühle) lub ogrodzeniami Hunów (Hunenhacken). W romantycznej wizji przeszłości uznano je za pogańskie ołtarze rozbijane w trakcie akcji chrystianizacyjnej przez duchownych w celu szybszego nawrócenia ludzi (*Vorgeschichtliche* 1901, s. 29). Z odmiennym typem rewaloryzacji funkcjonalnej takich zabytków mamy do czynienia również w kręgu liturgii chrześcijańskiej. Oto bowiem znane są przykłady użytkowania niekowatych żaren pradziejowych jako chrzcielnic w kościołach pomorskich (por. Siwkowska 1985, s. 24). Nie wiadomo jednak, czym się kierowali duchowni w wyborze tak specyficznych obiektów baptyzmalnych.

Funkcja ołtarzowa wielkich kamieni w średniowiecznej kulturze słowiańskiej jest raczej wątpliwa. Nie posiadamy bowiem ani jednego pewnego przekazu na ten temat. Jedynie w trakcie akcji misyjnych św. Ottona na Pomorzu mowa jest przy okazji opisu szcecińskich zaburzeń antychrześcijańskich, iż poganie mieli wznieść „ołtarze” dla demonów (*Herbordi* 1, III, 16; *Ebbonis* 1, III,

1). Wydaje się jednak, iż takie formy czci religijnej zostały przejęte od wyznawców nowej wiary. W XVII oraz XVIII wieku zanotowano w ginącym wtedy języku połabskich Drzewian wyraz *staup* pochodzący od *stǫlpъ, *stǫlpъ, oznaczający „ołtarz” (Gieysztor 2006, s. 226). Brak jednak pewności, czy słowem tym określano ołtarze pogańskie, jeżeli takowe oczywiście istniały, czy termin ten pojawił się już po chrystianizacji tych terenów. Dla innych obszarów Europy doby wczesnego średniowiecza dysponujemy źródłami wprost mówiącymi o ołtarzach kamiennych. W wykazie zabobonów ułożonych w VIII wieku prawdopodobnie przez jakiegoś anglosaksońskiego misjonarza działającego w Saksonii pośród zakazanych obrzędów wymienione jest m.in. składanie ofiar na kamieniach. Prawdopodobnie z VIII wieku pochodzi również kazanie o świętokradcach przestrzegające przed powrotem do pogańskich ołtarzy na skałkach (Guriewicz 1987, s. 119). W przekonujący sposób z funkcją ołtarzową łączone są natomiast duże głazy występujące w obrębie pradziejowych cmentarzysk ciałopalnych. Niektóre z nich posiadały miseczkowate zagłębienia, część była obrobiona, większość zaś nie nosiła śladów ingerencji ludzkiej (Woźny 2000, s. 83 i n.). Podobnie jak w przypadku pomorskich kamieni ze śladami stóp także tu brak rozpoznania archeologicznego otoczenia tych obiektów znacznie utrudnia odpowiedź na pytanie o ich chronologię i funkcję.

Dla Europy średniowiecznej dość szeroko poświadczony są kamienne „trony”, umownie określone wspólnym mianem „Niebezpiecznego Stolca”. Zasiąść mógł na nim jedynie wzór cnót rycerskich. Wówczas to tron krzykiem lub innymi magicznymi znakami oznajmiał, iż zasiadający jest godny władzy (Kieckhefer 2001, s. 162). Tego typu *ordo* koronacyjne znane jest ze źródeł pisanych dla terenów Skandynawii. Kandydatem do władzy mógł być tam tylko członek rodu panującego, co zapewniało mu wyróżnienie w społeczeństwie poprzez fakt wywodzenia się owego rodu w prostej linii od bogów. Jednakże nie to czyniło władcą. O wiele ważniejszym był rytuał inauguracji, którego kulminacyjnym momentem było zasiadanie kandydata na kamieniu (w Norwegii na wysokim siedzisku ustawionym na kopcu). W razie pomyślnego przebiegu uroczystości kandydat do władzy był akceptowany przez wszystkich zebranych wolnych ludzi poprzez aklamację. Tego typu rytuał przeprowadzany był w każdej prowincji państwa, a przed jego spełnieniem kandydat na władcę traktowany był w niej jak intruz, który aby przekroczyć jej granice, musiał uzyskać list żelazny oraz dać jakichś zakładników (por. Vestergaard 1990). Tego typu rytuały musiały odbywać się w miejscach uświęconych przez historię mityczną, a więc uznać można, że przynajmniej część z nich postawiona była w ośrodkach kultu. Również dla innych obszarów kulturowych poświadczony

jest tego typu „przeddynastyczny” sposób wyboru władzy. Na ziemiach polskich kamienne „stolce” inauguracyjne zidentyfikowano w głównych ośrodkach państwa piastowskiego: na Ostrowie Lednickim (Leśny 1994), w Poznaniu (Kara 2006), Krakowie (Dalewski 1996, s. 52 i n.) i być może Gnieźnie (Sawicki 2001).

Najbardziej kłopotliwą grupą kamieni są obiekty, które nie noszą śladów żadnej obróbki ludzkiej. W tym przypadku najtrudniej stwierdzić, czy dany eratyk mógł stanowić dawniej nośnik treści symbolicznych. Notowane bowiem przez część autorów ponadprzeciętne rozmiary niektórych z nich są nierzadko subiektywnym odczuciem współczesnego człowieka. Nie musi to oznaczać, iż tak samo oddziaływały one niegdyś. Niektóre spośród nich stają się tematem podań ludowych, a co za tym idzie zostają włączone w świat wyobrażeń potocznych o świecie. Włączenie do owego systemu może być spowodowane niezwykle kształtem bloku kamiennego. Dotyczy to zwłaszcza tych obiektów, które na pierwszy rzut oka przypominają np. ludzi. Za niezwykle mogą również uchodzić specyficzne układy eratyków. Mamy tylko jedną pośrednią przesłankę na to, iż olbrzymie kamienie były na Pomorzu elementem jakiegoś systemu wierzeniowego. Na jednym z pól w Wierzchowie koło Drawska Pomorskiego znajdował się kamień długości około 4 m (pierwotnie zapewne około 6 m), szerokości 3 m i wysokości 2 m. W czasie rozbijania tego obiektu natknięto się na, jak to określono, „schowek” wyłożony płytami kamiennymi, w którym znajdowała się siekierka kamienna. Pomimo to nie przeprowadzono w tym miejscu żadnych badań archeologicznych, co utrudnia wszelkie dalsze wnioskowanie (Küsel 1910). Zarejestrowano również ciekawy, ale już o zatartym znaczeniu zwyczaj magiczny. Nieopodal Ińska znajdował się duży kamień obrzucany przez przechodniów innymi małymi kamykami. Tych ostatnich było tak dużo, iż niemal przykryły ów duży głaz (Schreiber 1894). W tym miejscu podać można dość odległą, aczkolwiek zbliżoną formalnie analogię w postaci posągu tzw. Mnicha ze wsi Garcarsko. W 1950 roku przebadano tam archeologicznie powierzchnię 120 m². Stwierdzono wówczas, iż z rzeźbą łączył się zwyczaj obrzucania jej małymi kamykami, których znaczne nagromadzenie zarejestrowano wokół rzeźby. Materiał datujący, jaki zebrano w czasie tych badań, pochodził z okresu nowożytnego. Na podstawie stwierdzenia, iż na wykonanie tej rzeźby musiano poświęcić dużo czasu, uznano ją za kulturowy monument przedchrześcijański o bliżej niesprecyzowanej chronologii (Hołubowiczowie 1949). Interpretację tę należy jednak zdecydowanie odrzucić. Posiada on jedną analogię w postaci słupa drogowego ustawionego pierwotnie w połowie drogi między Kruszwicą a Kaliszem, a obecnie znajdującego się w Koninie, który jest datowany inskrypcją łącińską na 1151 roku (Karłow-

ska-Kamzowa 1993, s. 133). Fakt ten oraz brak materialnych reliktyw działalności ludzkiej datowanych na czasy przed chrystianizacją przemawia za tym, że obiekt ten został włączony w sferę ludowych wyobrażeń magiczno-symbolicznych manifestowanych przez zwyczaj obrzucania go kamieniami dopiero w czasach nowożytnych, kiedy to jego funkcja jako słupa drogowego uległa zatarciu.

Zazwyczaj skamienienie jest wedle przekonań zawartych w podaniach karą za jakieś grzechy popełnione przeciw bliźnim. W jednej z legend w kamień została zamieniona bogata, ale skąpa mieszczyzna stargardzka, która odmówiła chleba umierającej żebraczce. Figura w kształcie klęczącej postaci ludzkiej znajdowała się aż do niedawna przy kościele Mariackim w Stargardzie (Jurkiewicz 2005, s. 110–112). Także antropomorficzny kamień w Niezabyszewie pod Bytowem uznany został za skamieniałą dziewczynę, która była nieposłuszną w stosunku do swej matki i jej dokuczała (Kukier 1968, s. 323). Jednak w obu przypadkach kara za złe czyny nastąpiła dopiero po wypowiedzeniu klątwy przez poszkodowanych. Podobny zespół wierzeń zanotowano również w Wielkopolsce (Łysiak 1988, s. 108). Petryfikacja jednak nie dotyczyła tylko ludzi złych, ale wówczas nie była traktowana jako kara, a jako pewnego rodzaju wybawienie. Na własne życzenie Bóg przemienił w kamień pewnego pustelnika wraz z jego domem, który znajdował się pod Brzeskiem, aby ludzie nigdy go nie niepokoiли (Jurkiewicz 2005, s. 18–19). Innym tego typu podaniem jest legenda o zawsze wilgotnej ścianie domu konwersów w Kołbaczu. Przed laty pochłonęła ona bowiem pewnego zrozpaczonego chłopaka, który nie dość, że był sierotą, to jeszcze jego ukochaną wbrew woli obojga wydano za kogoś innego (Jurkiewicz 2005, s. 59–60). Na własne życzenie uległa także skamienieniu pewna dziewczyna z Bukowca na Kociewiu, która wolała zamienić się w głaz, niż wyjść za okrutnego rycerza, który w dodatku przyczynił się do śmierci jej ukochanego (Landowski 1981, s. 139–144). Z Kaszub pochodzi jeszcze jedna legenda o skamieniałych ludziach. Pod wsią Borcz w kamień zamienił się cały korowód weselny. Stało się to wówczas, gdy wynajęta przez gospodynię kucharka nie przygotowała na czas uczty weselnej. Słyszając nadchodzących gości, poprosiła siły wyższe o ich zatrzymanie, żeby mogła zdążyć ze swym zadaniem (Mamelski 2004, s. 48–51). Na terenie Wielkopolski również stwierdzono, iż bardzo częstym wątkiem podaniowym jest przemienienie ludzi, zwierząt, całych powozów, a nawet karczm w kamienie.

Wedle wyobrażeń demonicznych z wielkich głazów pociski robili sobie mieszkańcy piekieł oraz olbrzymi. Czynili to oni z różnych powodów. W 1124 roku głazem, który obecnie leży w pobliżu Wyspy Chrzęszczewskiej na Zalewie Kamińskim, Belzebub usiłował zatopić łódź biskupa Ottona (Jurkiewicz

2005, s. 53–54). Zazwyczaj diabły planowały głazami zniszczyć kościoły – jak miało to np. miejsce w Warszawie (obecnie dzielnica Szczecina), aby skłócić tym tamtejszych mieszkańców żyjących spokojnie i bogobojnie. Mimo trzykrotnych prób żaden z kamieni nie osiągnął celu, ale obecnie okolica świątyni usłana jest kamieniami, na które diabły dodatkowo nałożyły klątwę – jeżeli chociaż jeden z nich zmieni o milimetr swoje położenie, na osadę zaczną spadać straszne plagi (Jurkiewicz 2005, s. 134). Nierzadko zdarzało się, iż ludzie w nieświadomości lub z powodu złej woli wchodzili ze złym w układy. Spora ich liczba dotyczyła pewnej transakcji: diabeł w zamian za ludzką duszę miał za zadanie w przeciągu jednej nocy zbudować jakąś konstrukcję kamienną. Zazwyczaj mu się to nie udawało, gdyż zostawał oszukany przez ludzi, którzy udawali pianie lub przed świtem budzili koguta, a ten pianiem ogłaszał koniec nocy, pory aktywności diabła. Dość nieoczekiwanym zdarzeniem zanotowanym w legendzie z Gardny Wielkiej jest motyw wzniesienia kamiennego kościoła przez diabła w zamian za duszę pewnego rybaka. Gdy ów zobaczył, iż złe duchy są już bliskie ukończenia pracy, donośnie zapiał jak kogut i chociaż do świtu było jeszcze dużo czasu, diabły porzuciły pracę, przegrywając zakład. Odtąd na środku jeziora Gardno znajduje się wyspa z kamieni polnych, a na jednym z nich widnieje odcisk przypominający końskie kopyto (Włodarska, Soja 2002, s. 31–33). Inny z owych „diabelskich” kamieni znajduje się nad jeziorem Kamiennym koło Miłoszewa na Kaszubach. Wedle podania był to ostatni z kamieni, z których diabeł zbudować miał groblę przez jezioro w zamian za wydanie miejscowemu karczmarzowi przez rybaka swej córki. Robotę diabła jak zwykle przerwał wcześniej zbudzony kogut i jego pianie (Mamel-ski 2001, s. 24–28). Ludzie także, i to w dobrej wierze, prosili czasem czarta o zniszczenie jakiegoś kościoła. Tak miało się stać w Pelplinie, gdzie podczas budowy katedry oraz klasztoru krzyżacy bardzo wykorzystywali miejscową ludność, którą na placu budowy traktowali jak niewolników. W zamian za sto dusz diabeł przyrzekł im zniszczyć źródło ich zgrzyboty. Jednym z olbrzymich głazów postanowił cisnąć w świątynię. Jednak zadania nie wykonał. Kościół pelpliński powstał, a gładz czart upuścił na dno koryta Wierzycy koło miasta (Landowski 1981, s. 97–103). Z Kaszub pochodzi również inny „diabelski” gładz znajdujący się koło wsi Owśnice. Kamieniem tym czart chciał zagrozić Bramę Wyżynną w Gdańsku, którą Kaszubi przybywali na odpust dominikański. Przed świtem, przebywszy około połowy drogi do celu, diabeł zatrzymał się pod Owśnicami i wydrążywszy sobie dziurkę w gładzie, schował się w niej, aby schronić się w czasie dnia. Jednakże nazajutrz okoliczni mieszkańcy postanowili wbić żelazny krzyż w ów otwór i tym sposobem uwięzili diabła (Mamel-ski 2001, s. 68–70). Z kamieni swe pociski robili także olbrzymi, którzy wedle

legend zamieszkiwać mieli niegdyś całe Pomorze. Ciskali oni nimi w złości, w ramach zawodów lub z nudów (Bolduan 1971, s. 141–142; Mamelski 2001, s. 20–23). Na terenach zamieszkiwanych niegdyś przez Celtów zaobserwowano dość specyficzną sytuację. W miejscach gdzie zanotowano przekazy ludowe mówiące o litobolii, czyli mniej lub bardziej nadprzyrodzonym przenoszeniu kamieni przez świętych czy demony, stanowią one odbicie lokalnej tradycji kosmogonicznej wyjaśniającej ukształtowanie okolicznego terenu przez jakąś postać nadprzyrodzoną. W czasach chrystianizacji, jeżeli Kościół nie mógł takiej postaci kanonizować, nadawał jej cechy diaboliczne (Walter 2006, s. 128). Czy podobna sytuacja mogła mieć miejsce na ziemiach słowiańskich, nie da się rozstrzygnąć. Ponadto oprócz legend, w których mowa jest o przenoszeniu głazów przez demony, zanotowano również sytuacje, gdy przemieszczały się one samoczynnie. W pewnej kaszubskiej wsi spłonął miejscowy, drewniany kościół. Nową świątynię postanowiono wznieść w innym miejscu. Jednakże zwiezione za dnia kamienie na fundamenty w nocy samoczynnie przemieszczały się na pogorzelsko. W końcu uznano to za cud i postanowiono zbudować kościół w starym miejscu (Mamelski 2004, s. 85–88).

Jak wspomniano wyżej, za symboliczną, łączącą się z wyobrażeniami magiczno-religijnymi funkcją eratyków przemawiać może niespotykany układ większej ich liczby. Niezwykły krajobraz „kamienny” zarejestrowano na terenie Puszczy Bukowej, rozciągającej się w zachodniej części Pomorza. W niniejszym kompleksie leśnym do tej pory zinwentaryzowano aż 840 głazów, których widoczny obwód przekracza 400 cm. Niektóre z nich posiadają nazwy własne, co świadczy o ich szczególnym miejscu w obecnym krajobrazie, niektórych z nich dotyczą podania ludowe⁵. Nie jest wykluczone, iż tworzyły one niegdyś większy kompleks symboliczny. W takim wypadku jakaś grupa eratyków musiałaby być ukonstytuowana w wyobraźni zbiorowej danej grupy społecznej. Na pytanie, czy tak mogło być, są w stanie odpowiedzieć jedynie badania archeologiczne. Na wysepce na jeziorze Woświn w powiecie nowogardzkim jest 12 głazów. Fakt ten oraz nazwa owej wyspy – Wela (niem. Der Weler), nawiązująca leksykalnie do wschodniosłowiańskiego boga Welesa – posłużyły Władysławowi Filipowiakowi do zidentyfikowania tu ośrodka kultu tegoż bóstwa (Filipowiak 1993, s. 42). Kwestia ta wymaga jednak bardziej szczegółowych studiów.

⁵ Za wyczerpujące informacje na temat głazów w Puszczy Bukowej autorzy pragnęliby podziękować Paniom Grażynie Domian (Szczeciński Park Krajobrazowy „Puszcza Bukowa”) oraz Lidii Kmiecińskiej (Nadleśnictwo Gryfino).

Poza wierzeniami religijno-magicznymi z eratykami łączą się również wyobrażenia prawne. Nie jest wykluczone, że omawiane tu obiekty mogły pełnić jakąś rolę w dawnym sądownictwie. Oto bowiem w legendzie znanej z pomorskiej miejscowości Rzecko koło Choszczna zanotowano, iż w pobliżu głazu ze śladami „czarcich” łap, który dodatkowo otoczony był innymi, mniejszymi głazami, odbywały się sądy (Brzustowicz, Brzustowicz 1999, s. 119–121). Ciekawa legenda dotyczy kamienia z „Bożą stopką” koło Świecina pod Żarnowcem. Doszło tu niegdyś do bardzo krwawej bitwy polsko-krzyżackiej. W czasie pogoni za uciekającymi krzyżakami pod głazem doszło do zaciętej walki między jednym z zakonnych a dwoma Kaszubami. Po jakimś czasie na kamieniu pojawiła się biała zjawa, która wyjaśniła, że wszyscy oni są rodzonymi braćmi i natychmiast mają przestać walczyć. Od tej pory do głazu w Świecinie przybywają skłóceni krewni (Mamelski 2001, s. 74–77). Możliwe, że jest to echo rozstrzygnięcia w tym miejscu sporów sądowych.

Tak wyróżniające się elementy krajobrazu naturalnego były także predestynowane do pełnienia roli znaków granicznych. Kilka takich przykładów zawierają pomorskie dokumenty średniowieczne. Rycerz Bartus Riger 15 sierpnia 1287 roku nadał dobra dla klasztoru cysterek w Koszalinie. Granica owych dóbr przebiegała: „quorum termini sunt de lapide magno” (*PUB III/1*, nr 1437). W dyplomie wystawionym 18 marca 1300 roku biskup kamieński Henryk wyznaczył granicę między dobrami klasztoru w Kołbaczu a miastem Wierzbno. Granica owa biegła: „a tribus lapidibus usque Plonam respicientes super duas quercus in campo Rischow, ad hiisdem tribus lapidibus super duos lapides in monte sitos, deinde ad tumulos paganorum et a tumulis paganorum usque ad viam, que pergitur usque Stargard” (*PUB III/2*, nr 1931). Ta cecha głazów – owa graniczność – posłużyła Jackowi Kowalewskiemu do sformułowania ciekawej hipotezy. Uznał on, że miejsce ukrycia wczesnośredniowiecznych skarbów srebrnych raczej nie było przypadkowe. Wskazując na „mediacyjny” charakter przedmiotów wchodzących w ich skład, a uczestniczących w wymianie, nierzadko dalekosiężnej, uznał, iż bez względu na powód ukrycia skarby te przynależą do granicznej sfery przestrzeni użytkowanej przez daną społeczność. Część z nich zapewne ukryto z myślą o późniejszym włączeniu do obiegu ekonomicznego, część zaś, jak się wydaje, stanowi ślad trwałego magiczno-symbolicznego podziału przestrzeni (Kowalewski 2001). Na 156 przeanalizowanych przez autora depozytów 14 wystąpiło w kontekście dużych głazów narzutowych (Kowalewski 2001, s. 79 i n.). Spośród nich siedem pochodzi z ziem polskich, przy czym cztery z Pomorza (Bierkowo, Bogucino, Karnice, Opalenie), dwa z Wielkopolski (Magnuszewice, Słuszków) oraz jeden z Mazowsza (Ciechanów I) (Kowalewski 2001, s. 79 i n.). Stanowisko w Opaleniu

przez niektórych badaczy uznane jest za miejsce ofiarne, gdyż według opisu nieistniejącego już dużego głazu, obok którego odkryto skarb⁶, miał on wykuty szeroki stopień (Kowalewski 2001, s. 85). Nie jest wykluczone również, iż te elementy krajobrazu stanowiły doskonały punkt orientacyjny mający, w intencji depozytariuszy skarbów, ułatwić ich późniejsze odnalezienie. Jednakże wobec tak znikomej liczby skarbów ukrytych w towarzystwie dużych kamieni w porównaniu z ogólną liczbą znanych depozytów należy podchodzić ostrożnie do hipotezy J. Kowalewskiego.

Bez wątpienia kwestia symbolicznych wartości kamieni łączy się także z procesem chrystianizacji Pomorza. Zapewne pierwsze tutejsze świątynie chrześcijańskie były budynkami drewnianymi. Jednakże wraz z umacnianiem się nowej wiary również świątynie stawały się bardziej trwałe. Wzniesienie kościoła w osadzie powodowało czytelną hierarchizację przestrzeni wykorzystywanej przez lokalną społeczność. Najstarsze znane kościoły pomorskie to granitowe założenia romańskie. W obrębie niektórych z nich zarejestrowano ślady działań o charakterze magiczno-religijnym, które zapewne nie łączą się z liturgią (zwłaszcza z liturgią dedykacyjną) (por. Szczaniecki 1979) oraz nie stanowią elementu dekoracyjnego budowli, a mogą łączyć się z miejscowymi wyobrażeniami wywodzącymi się z wierzeń przedchrześcijańskich. Wiąże się jednak z nimi dość poważny problem badawczy – w zasadzie nie daje się określić chronologii wykonania tych rytów. Równie dobrze bowiem można było je wykonać przed wmurowaniem danego głazu w ścianę kościoła, jak i po tym fakcie. Jednak kierując się specyficznym położeniem niektórych tego typu obiektów w bryle budowli sakralnej, można uznać, iż część z nich mogła łączyć się z tradycyjnymi praktykami religijno-magicznymi, a po chrystianizacji tych terenów wmurowano je w budynki kościelne jako symboliczną manifestację zwycięstwa nowej wiary (por. Kajkowski 2008). Tak można, jak się wydaje, rozpatrywać ryt dłoni ludzkich znajdujących się na południowej ścianie XIII-wiecznego, granitowego kościółka we wsi Unieradz, gmina Siemysł, powiat Kołobrzeg (por. ryc. 4). Na południowej ścianie budowli, bliżej ziemi, znajduje się głaz z wyrytą dość schematycznie na powierzchni parą ludzkich dłoni. Górna posiada długość 30 cm, a maksymalna szerokość wynosi 15 cm; dłoń dolna zaś ma 27 cm długości oraz 13 cm maksymalnej szerokości. Jedyne kciuki zaznaczone są pełnoplastycznie, pozostałe palce wyryte są jedynie pojedynczą linią. Można mniemać, że intencją twórcy rytu było podkreślenie

⁶ Skarb ten, odnaleziony w 1832 roku, datowany na okres po 941 roku, składał się z monet arabskich, srebrnego kruszcu oraz pięciu toporków brązowych z epoki żelaza (*Słownik geograficzny* 1886, s. 541–542; Kowalewski 2001, s. 85).

w ten sposób ułożenia dłoni spodem do patrzącego. Nie mogło to być wobec tego niepozbawione znaczenia. Tego typu gest nazwać można umownie gestem oranta – czyli osoby modlącej się. Nie wiadomo tak naprawdę, czy obiekt ten łączy się z jakimiś wyobrazeniami chrześcijańskimi, czy też stanowił element miejscowych pogańskich tradycji religijnych, wtórnie potem wmurowany w ścianę świątyni jako czytelny dowód upadku pogaństwa w tym miejscu. Kościół ten wspomniany został w dokumencie biskupa kamieńskiego Hermana z 18 października 1288 roku (*PUB* III/1, nr 1475), który miał rozstrzygnąć spór o tenże obiekt między klasztorem w Darguniu a Bertoldem proboszczem z Niemirza. Niestety w dyplomie tym, chociaż mowa jest o wzniesieniu świątyni, nic nie wspomniano o owym rycie. Oczywiście nie świadczy to tym, iż wówczas go tam nie było, ale sprawia, że jest to kwestia otwarta.

Z religią pogańską na Pomorzu wiąże się ponadto zagadnienie posągów uznanych w literaturze za wyobrażenia przedchrześcijańskich istot nadprzyrodzonych. Z obszaru Pomorza znanych jest szereg tego typu zabytków: Karnice, Kołbacz (Turek-Kwiatkowska 1979), Leżno (Słupecki 1993, s. 56), Nowy Wiec (Waga 1934, s. 101 i n.)⁷, Rakowo (Skrzypek 1998/1999), Sadlno, Słupsk (Stubenrauch 1892), Stare Borne (Łęga 1930, s. 270).

Plastyka figuralna to jeden z najbardziej kontrowersyjnych tematów wiążących się z dawnymi wierzeniami. I chociaż powszechnie łączy się je z religią słowiańską, to na ziemiach polskich tylko jeden obiekt uznany za posąg bóstwa przedchrześcijańskiego został odkryty przez archeologów (Trzebnica). Znalazcami pozostałych rzeźb byli badacze amatorzy lub ludzie niezwiązani z archeologią. Wynika stąd zupełny brak lub daleko idąca lakoniczność w opisie kontekstu ich odnalezienia. Wobec tych faktów precyzyjniejsza chronologia posągów nie jest możliwa do ustalenia. Brak ściślejszego datowania uniemożliwia w konsekwencji ustalenie sekwencji rozwoju ich stylistyki. Jedyną przesłanką pośrednią może być dokładność wykończenia detali rzeźby – teoretycznie przyjąć można, że im posąg „prymitywniejszy”⁸, tym jest on wcześniejszy. Jednakże na przykładzie greckiej rzeźby antycznej wykazano, iż nie było tam prostego rozwoju od form kultu prostych, nieobrobionych gładów po dzieła Fidiasza. Wszystkie formy cały czas ze sobą współwystępowały (Kopczyński, Skoczylas 2006, s. 32). Sprawia to, że kwestia chronologii, a w konsekwencji przynależności kulturowej figur antro- i zoomorficznych pochodzących z ziem polskich jest nad wyraz kontrowersyjna (por. Słupecki 1993). W związku

⁷ Prawdopodobnie jest to zabytek powstały w okresie wpływów rzymskich.

⁸ Podkreślić jednak należy, iż tego typu metoda obarczona jest znacznym błędem wynikającym z przenoszenia współczesnych badaczowi wzorców estetycznych na epokę czy zjawisko przez niego badane.

z powyżej przedstawionymi problemami badacze dość często wyrażają stosunkowo sceptyczne poglądy na kwestię posągów słowiańskich. Między innymi S. Urbańczyk uważał, iż antropomorficzne wyobrażenia istot nadprzyrodzonych to stosunkowo późne wpływy kulturowe ze Wschodu (Urbańczyk 1947, s. 55).

Poszczególne obiekty wchodzące w skład wyżej zaprezentowanych grup kamieni wykazują szerokie podobieństwo formalne. Dzięki temu dają się one dość łatwo pogrupować w kilka głównych typów. Jednakże domniemywać można, iż jeżeli stanowiły element jednego systemu religijnego, to spełniały, czy też mogły spełniać, różne funkcje. Odwołamy się tu do dość odległych analogii w postaci religii samojedzkiej. Nie chcemy traktować jej jako analogii formalnej, a jedynie pragniemy przedstawić pewien model kulturowy. Dzięki zapisom z początku okresu nowożytnego możemy poznać funkcję monumentalnych kamieni. Samojedzkie miejsce ofiarne, zwane *seides*, składało się z nagromadzonych naturalnych lub częściowo obrobionych gładów. Mogło ono służyć całej lokalnej społeczności, poszczególnym rodom, a nawet zanotowano *seides* użytkowane przez pojedyncze osoby. Także ofiary mogły być składane w różnych intencjach – dobrych połowów, obfitego polowania czy szczęścia rodzinnego, przy czym pojedynczemu kamieniowi zawsze składano ofiarę w tej samej intencji (por. Sanmark 2004, s. 171).

Jak wynika z powyższego, kamienie, których funkcję wiąże się z przedchrześcijańskimi systemami religijnymi, mogły w nich mieć wielorakie znaczenie lub wchodzić w skład wielomianu kultowego tworzącego dane sanktuarium. Łączyły się zapewne również w jakiejś mierze z wyobrazeniami przestrzennymi (eratyki jako punkty graniczne) oraz kulturą prawną (miejsca zgromadzeń sądowych). W późniejszych czasach zapewne dochodziło, przynajmniej w niektórych przypadkach, do redefinicji łączących się z nimi treści symbolicznych. Każde bowiem społeczeństwo ma charakterystyczny dla siebie kompleks wyobrażeń, w którym te same elementy świata uzyskują miejsce odmienne niż w innych społeczeństwach.

Powyższe rozważania prowadzą do konkluzji, że konieczne jest przeprowadzenie badań wokół wybranej grupy eratyków pomorskich. Stworzyłoby to podstawę do bardziej ugruntowanego źródłowo rozpatrywania ich miejsca w krajobrazie kulturowym różnych epok i w ramach różnych społeczeństw historycznych.



Ryc. 1. Kamień Pomorski – „Głaz Królewski” w wodach niedaleko Wyspy Chrząszczewskiej (wg przedwojennej pocztówki)



Ryc. 2. Leosia k. Laskowic (Bory Tucholskie) – Kamień św. Wojciecha (fot. K. Kajkowski)



Ryc. 3. Masłowiczki k. Bytowa – wielki głaz narzutowy, w lewym rogu zdjęcia zbliżenie na ślady po świdrze ogniowym (fot. K. Kajkowski)



Ryc. 4. Unieradz, gm. Siemyśl – ryt rąk ludzkich na południowej ścianie kościoła granitowego (rys. A. Kuczowski)



Ryc. 5. Karnice – płaskorzeźba wmurowana w narożnik kościoła (fot. K. Kajkowski)



Ryc. 6. Sadlno – figura kamienna wmurowana pod ścianą kościoła (fot. J. Kuczowski)



Ryc. 7. Kołbacz – posąg przechowywany do XVII wieku na terenie klasztoru
(wg Turek-Kwiatkowska 1979, s. 30, ryc. 7).

ŹRÓDŁA PISANE

Ebbonis

1872 *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, 2, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 32–70.

Herbordi

1872 *Herbordi vita Ottonis episcopi Bambergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, 2, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 71–127.

PUB

1882 *Pommerellisches Urkundenbuch*, oprac. M. Perlbach, Danzig.

PUB III/1

1888 *Pommersches Urkundenbuch*, 3, 1, 1287–1295, oprac. R. Prümers, Stettin.

PUB III/2

1891 *Pommersches Urkundenbuch*, 3, 2, 1296–1300, oprac. R. Prümers, Stettin.

LITERATURA

Abramowicz A.

1974 *Dalecy i bliscy. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź.

Banaszkiewicz J.

2002 *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław.

Baruch M.

1907 *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*, Warszawa.

Bolduan T.

1971 *Gryf. Godło Pomorza*, Gdańsk.

Brzustowicz W.B., Brzustowicz G.J.

1999 *W krainie Choszcza. Legendy i podania do dziejów Choszczna i okolic, Choszczno–Gorzów Wielkopolski*.

Chludziński A.

2000 *Wierzenia i obrzędy religijne mieszkańców powiatu kołobrzeskiego w świetle nazw geograficznych*, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie”, 2, s. 237–244.

Czechowski I.

1929 *Historia kościołów Strzelińskich*, Strzelno.

Dalewski Z.

1996 *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa.

Edsman C.-M.

2005 *Stones*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, 13, red. J. Lindsay, Detroit, s. 8744–8747.

Filipowiak W.

1993 *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 19–46.

FitzPatrick E.

2004 *Royal Inauguration in Gaelic Ireland c. 1100–1600. A Cultural Landscape Study*, Woodbridge.

Gieysztor A.

2006 *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Gross R.

1990 *Dlaczego czerwień jest barwą miłości*, Warszawa.

Guriewicz A.

1987 *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa.

Haas A.

1898 *Sagen und Erzählungen von Stettiner Kirchen und Kloster*, „Blätter für pommersche Volkskunde”, 7, 1–2, s. 3.

1925 *Perunkult in Pommern*, „Unser Pommerland”, 10, 9, s. 380–382.

Hołubowiczowie H. i W.

1949 *Rzeźba kultowa koło wsi Garncarsko w pobliżu Ślęzy*, „Archeologia”, 3, s. 215–223.

Jurkiewicz J.L.

2005 *Legendy Pomorza Szczecińskiego*, Gdynia.

Kajkowski K.

2008 *Desakralizacja czy rewaloryzacja. Przejawy Nieliturgicznych praktyk religijno-magicznych w murach średniowiecznych pomorskich kościołów*, [w:] *Kultura ludów Morza Bałtyckiego. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego. Materiały z III Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza*

Bałtyckiego, Wolin 20–22 lipca 2007, 1, *Starożytność i średniowiecze*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń, Mare Integrans, s. 175–194.

Kara M.

2006 *Tron książęcy ad Sanctam Mariam w Poznaniu w świetle ponownych dociekań analitycznych*, „*Slavia Antiqua*”, 47, s. 99–160.

Karłowska-Kamzowa A.

1993 *Dobra kultury w dolinie Warty*, [w:] *Rzeki. Kultura – cywilizacja – historia*, 2, red. J. Kułtuniak, Katowice, s. 131–148.

Kieckhefer R.

2001 *Magia w średniowieczu*, Kraków.

Knoop O.

1924 *Stargarder Sagen. Überlieferung und Geschichte mit einem Anhang: Die Sage der Mädu*, Stargard.

1925 *Volkssagen und Erzählungen aus Stadt- und Landkreis Stolp*, Stolp.

Koehler K.

1895 *Przyczynek do kwestyi wyrytych stóp na kamieniach*, „*Rocznik Towarzystwa Przejaciół Nauk Poznańskiego*”, 21, s. 411–420.

Kopczyński K., Skoczylas J.

2006 *Kamień w religii, kulturze i sztuce*, Poznań.

Kossian R.

2000 *Der Schälchenstein von Emmendorf, Ldkr. Uelzen*, [w:] *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland*, red. R. Bausch i in., Neumünster, s. 82–84.

Kowalewski J.

2001 *Okoliczności deponowania wczesnośredniowiecznych skarbów srebrnych na obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej. Próba reinterpretacji znaczenia*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Archeologia*”, 28, s. 59–97.

Kukier R.

1968 *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*, Gdynia.

Küsel G.

1910 *Der Virchow Stein*, „*Pommersche Heimats – Blätter für Geschichte Sage und Märchen, Sitte und Brauch, Lied und Kunst*”, 6, s. 44.

Landowski R.

1981 *Jasna i Derestaw. Baśnie, podania i opowieści z Kociewia*, Gdańsk.

- Laux F.**
2000 *Der „Opferstein“ von Melzingen, Gem. Sachwienau, Ldkr. Uelzen, [w:] Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland*, red. R. Bausch i in., Neumünster, s. 78–81.
- Leśny J.**
1994 *Lednickie podanie o tronie monarszym i jego historyczne korzenie*, „Studia Lednickie”, 3, s. 115–126.
- Lisiewicz T.**
1902 *W sprawie kamieni ze „śladami”, „Światowit”, 4, s. 157–160.*
- Łęga W.**
1930 *Kultura Pomorza we wczesnem średniowieczu na podstawie wykopalisk*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 36, s. 103–468.
- Łysiak W.**
1988 *Świat wierzeń ludu wielkopolskiego przelomu XIX i XX wieku*, „Lud”, 72, s. 91–112.
2006 *Ludowa wizja tworzenia się naturalnych cech pomorskiego krajobrazu*, [w:] *Życie dawnych Pomorzan III. Materiały z konferencji, Bytów, 14–15 października 2004*, red. W. Łysiak, Poznań, s. 81–102.
- Mamelski J.**
2001 *Legends kaszubskie*, Gdynia.
2004 *Bursztynowy skarb. Podania z serca Kaszub*, Gdynia.
- Okolski Sz.**
1648 *Gora Swieta Najswietnszej Panny Rozanca S. w Luckim Biskupstwie na Wołyniu nad Miastem Podkamieniem. Przedziwnémi Cudámi, y Stopkámi Pánieńskiem, Dekretem Pásterskiem y wielu pielgrzymowániami wstawiona*, Kraków.
- Rogge H.**
1927 *Der Sagenkranz von Neustettin. Ein Volks- und Heimatbuch*, Neustettin.
- Rosenow K.**
1921 *Sagen des Kreises Schlawe, Rügenwalde.*
- Sanmark A.**
2004 *Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala.

Sawicki T.

- 2001 *Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie*, [w:] *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty, nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań, s. 163–186.

Schmidt I.

- 1997 *Götter, Mythen und Bräuche von der Insel Rügen*, Rostock.

Schreiber

- 1894 *Volkstümliches aus Nörenberg*, „Blätter für Pommersche Volkskunde”, 2, 4, s. 51–52.

Szczaniecki P.

- 1979 *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, „Studia kościelno-historyczne”, 3, s. 5–137.

Siwkowska I.

- 1985 *Średniowieczne chrzcielnice kamienne w woj. koszalińskim*, „Koszalińskie Zeszyty Muzealne”, 15, s. 3–45.

Skoczylas J., Żyromski M.

- 2005 *Symbolika kamienia jako element procesu legitymizacji władzy w cywilizacji europejskiej*, Poznań.

Skrzypek I.

- 1998/1999 *W sprawie „Belbuka”*, [w:] *Z otchłani wieków Pomorza Gdańskiego*, red. E. Choińska-Bohdan i in., Gdańsk, s. 166–173.

Słownik geograficzny

- 1886 *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 7, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa.

Słupecki L.P.

- 1993 *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 41, 1, s. 33–69.

Stubenrauch A.

- 1892 *Der Heidenstein von Stolp i. Pom.*, „Monatsblätter”, 6, s. 171–174.

Turek-Kwiatkowska L.

- 1979 *Przeszłość Kołbacza*, [w:] *Kołbacz. Przeszłość i teraźniejszość*, red. L. Turek-Kwiatkowska, Szczecin, s. 25–62.

Tyszkiewicz J.

1976 „Nowy ogień” na wiosnę, [w:] *Cultus et cognito. Z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S.K. Kuczyński i in., Warszawa, s. 591–597.

Urbańczyk S.

1947 *Religia pogańskich Słowian*, Kraków.

1968 *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, [w:] *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, red. A. Oborny i in., Kielce, s. 29–46.

Vestergaard E.

1990 *A Note on Viking Age Inauguration*, [w:] *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, red. J.M. Bak, Berkeley–Los Angeles–Oxford, s. 119–123.

Vorgeschichtliche

1901 *Vorgeschichtliche Mahlesteine*, „Blätter für pommersche Volkskunde”, 10, 2, s. 29.

Waga T.

1934 *Pomorze w czasach przedhistorycznych*, Toruń.

Walter P.

2006 *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, Warszawa.

Włodarska G., Soja H.

2002 *Legends słowińskie*, Gdynia.

Woźny J.

2000 *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.

Wróblewski T.

1967 *Pojęcia o świecie*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, 3, red. J. Burszta, Poznań, s. 505–540.

Steine in der pommerschen Kultur (Zusammenfassung)

Pommern ist eine typische, von der Eiszeit geprägte Landschaft. Charakteristisch für diese Landschaft sind zahlreiche, über die gesamte Region verteilte grosse Findlingssteine. Viele dieser Steine zeigen Formen, die an Lebewesen, an Tiere und in einigen Fällen sogar an Menschen erinnern können. So fanden sie ihre Bedeutungen in der Vorstellungswelt der im Laufe der Zeiten in Pommern ansässigen Gesellschaften.

Der Mangel an gesicherten archäologischen Erkenntnissen zwang die Autoren sich in die Welt der Annahmen und der nicht verifizierbaren Hypothesen zu begeben.

Im Text soll die Aufmerksamkeit besonders auf einige Frage gerichtet werden. Die Tatsache, dass Steinen eigene Namen gegeben wurden (wie dem Skt. Adalbert Stein / Kamień św. Wojciecha) oder ihre Bedeutung hervorgehoben wurde (z.B. beim „Teufelsstein“ / „czarcie głązy“) belegt, dass sie einen besonderen Platz in der Mentalität früherer Gesellschaften spielten. Mit diesen Objekten verbanden sich zahlreiche Legenden und mythisch-religiöse Bräuche. Ein Teil der Steine wurde traditionell zum Feuerbohren, ein anderer Teil zu Heilzwecken, ein anderer Teil als Heilstellen.

Mit der offiziellen Christianisierung verloren sie allmählich ihre sakrale Funktion, behielten aber für die örtliche Bevölkerung ihre Bedeutung, zum Beispiel als Grenzsteine. Einige von ihnen wurden allerdings auch zum Baustoff für die ersten steinernen Kirchen Pommerns. Manchmal ist es lohnenswert sich sorgfältig umzusehen, bei der Betrachtung eines zu besichtigenden Objektes.

