

Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczkowski

Pokarm duszy – pokarm dla ciała. Szczątki zwierzęce we wczesnośredniowiecznej przestrzeni grzebalnej Pomorza
Food for the soul – food for the body. Animal remains in early medieval burial space in Pomerania

This article discusses the subject of animal bone remains found in early medieval graves in Pomerania. Animal remains in Pomeranian graves are found relatively rarely. It is characteristic for most Western Slavic lands, where unlike in areas of pagan Balts, Anglo-Saxons and Scandinavians, animal remains in burials are not numerous.

Keywords: funeral rites, early Middle Ages, Pomerania, animal remains

W pierwszej części tytułu zawarte jest pewne przewrotne sformułowanie. Nie wiadomo bowiem, czy Słowianie mogli znać ideę duszy jeszcze przed wprowadzeniem chrześcijaństwa. Przypuszczać możemy jedynie, że musieli posiadać jakieś wyobrażenie zaświatów i egzystowania tam zmarłych. Źródła późnośredniowieczne mówią wyraźnie o duszach, które w świetle tradycyjnych wierzeń miały cyklicznie powracać w celu pożywiania się i ogrzania przy rozpalanych przez żywych ogniskach. I to wyobrażenie łączyć można ze słowiańską eschatologią. Różnego typu dane źródłowe potwierdzają, iż wiara w jakąś formę ducha nieboszczyka rozpowszechniona była wśród ludów, które we wczesnym średniowieczu graniczyły bezpośrednio z Pomorzem. W Skandynawii duch zmarłego, w zależności od zasług na ziemi, udawał się do Walhalli lub chtonicznego, ponurego Hel. Z kolei z przekazu podróżnika Ghillberta de Lannoy (przebywającego w Liwonii w latach 1413-1414) wiemy, że u Bałtów na podstawie obserwacji, w jaki sposób uchodził dym ze stosu pogrzebowego, wnioskowano, czy dusza zmierza wprost do bogów, czy rozplywa się w nicości (Kursiute 2005, 767). Natomiast sama idea duszy mogła już być wpływem chrześcijańskiego systemu religijnego. Ograniczyć się można wobec tego do twierdzenia, iż Słowianie wierzyli w możliwość powrotu zmarłych na ziemię w jakiejś postaci, odczuwającej czysto ludzkie potrzeby egzystencjalne (głodu i zimna). Wiara ta łączyć się miała z wierzeniami demonologicznymi

o strzygach oraz wampirach (Barber 1988, 181 n.). Archeologia jest w stanie „uchwycić” swoimi metodami w zasadzie tylko jeden element słowiańskiego obrządku pogrzebowego, a mianowicie sam grób. Ma natomiast bardzo ograniczone możliwości rekonstruowania wydarzeń, które nastąpiły między stwierdzeniem zgonu a złożeniem zwłok do ziemi. Stąd też konieczne jest podjęcie szczegółowej analizy sposobu konstruowania grobu, włączając artefakty, które w nim złożono.

Pierwsze wzmianki na temat tradycyjnych wierzeń słowiańskich dotyczących dusz pochodzą dopiero z późnego średniowiecza (2. połowa XIII-XV wiek). Najprawdopodobniej wyobrażano je sobie na podobieństwo żywych ludzi. Dusze mogły chodzić, siedzieć, jeść, pić, pozostawiać ślady stóp i dłoni, karmić piersią osierocone niemowlęta, spółkować z żywymi. Pomimo że były niewidzialne dla żywych, zajmowały określoną część przestrzeni. Dlatego należało uważać, aby ich nie potrącić, nadepnąć czy oblać pomyjami (Moszyński 1967, 586). Takie postrzeganie duszy, sprzeczne z oficjalną eschatologią chrześcijańską, w jakimś stopniu wynikało zapewne z wierzeń tradycyjnych.

Świat wierzeń słowiańskich stanowi zagadkę dla współczesnego badacza, pozbawionego źródeł pisanych, które wyszłyby spod ręki poganina. Wszystkie posiadane przekazy znamy z dzieł autorów chrześcijańskich lub muzułmańskich, którzy wielu z opisywanych przez siebie zachowań religijnych albo nie rozumieli, albo celowo stawiali w złym świetle. Powoduje to, że źródła archeologiczne, pozbawione materiału porównawczego w postaci przekazów pisanych, poddawane bywają wielokrotnie interpretacji opartej na intuicji badaczy. Wydawałoby się, że w przypadku rekonstrukcji słowiańskiej eschatologii sprawa będzie prostsza. Wszak identyfikacja grobu, czy całego cmentarzyska, w jakimś miejscu jest o wiele łatwiejsza niż rozpoznanie ośrodka kultu religijnego lub pozostałości zabiegów magicznych. Jednak i tu pojawiają się istotne problemy. Rejestrując bowiem kolejne zespoły nekropoliczne, stajemy przed dylematem, jak interpretować wyposażenie składane wraz ze zmarłym do grobu? Część ze źródeł ruchomych odnajdowanych w przestrzeni grobu stanowi element stroju zmarłego, część jednak absolutnie nie ma nic wspólnego z szatami i została celowo złożona wraz z nieboszczykiem. Nie wdając się w daleko idącą dyskusję na temat tego zjawiska, należy jednak postawić pytanie, jaka była intencja tej czynności? Powszechnie uważa się, iż wyposażenie dawane było zmarłym, którzy w zaświatach kontynuowali swoją ziemską egzystencję, również tam potrzebując przedmiotów codziennego użytku (Biegeleisen 1929, 181).

Warto w tym miejscu, przynajmniej pokrótce, przedstawić rozwój pomorskiego obrządku pogrzebowego. Jeszcze stosunkowo niedawno uważano, iż Pomorze wraz z północną Wielkopolską wchodziło w skład tzw. bezpochówkowej strefy sepulkralnej, czyli terenów, gdzie chowanie zmarłych nie pozostawiało

śladów uchwytnych metodami archeologicznymi. Zwrócono jednak uwagę na szereg stanowisk, na których zarejestrowane były obiekty przypominające w rzucie chaty półziemiankowe, określone w literaturze przedmiotu mianem Alt Käbelich – Neukirchen. Oznaczają one typ grobów ciałopalnych (lecz ze szkieletowymi pochówkami dziecięcymi) jamowych lub warstwowych, które datować można od co najmniej VIII wieku (Łosiński 1998). Stanowiska z tego typu obiektami koncentrują się w północno-zachodniej części Słowiańszczyzny Zachodniej (por. Łosiński 1998, 476, ryc. 2). Na IX wiek datuje się z kolei początki szkieletowego obrządku pogrzebowego. Łączy się to zjawisko z ekspansją skandynawską na teren Pomorza i zakładaniem osad kupiecko-rzemieślniczych. Najstarsze ich przykłady na Pomorzu pochodzą ze Świelubia, o którym będzie jeszcze mowa, oraz z Kępsk koło Bobolic. Najprawdopodobniej pod koniec wieku X pojawiły się także szkieletowe oraz ciałopalne groby podkurhanowe – szczególną ich koncentrację odnotowano w rejonie Szczecin-ka. Także w X wieku, w drugiej jego połowie, upatruje się początków szkieletowych grobów płaskich. Jednak większość znanych dotąd tego typu pochówków datowana jest na XI stulecie. Wraz z misją chrystianizacyjną zmieniły się także tendencje w sposobie chowania zmarłych. Stopniowo ujednotociła się orientacja pochówków na zgodną z eschatologią chrześcijańską, zanikła również idea wkładania wyposażenia do grobów. Przyjęty jednak w starszej literaturze podział na cmentarzyska przykościelne oraz pozakościelne nie oddaje średniowiecznych realiów i nie jest do końca uprawomocniony (por. Rębkowski 2007, 89-161).

W żywocie św. Ottona pióra Ebbona znajdujemy bardzo ciekawy fragment, który na pierwszy rzut oka nie ma nic wspólnego z poruszonymi tu kwestiami. Otóż w dziele tego autora znaleźć można *passus* piętnujący pewien pogański, pomorski zwyczaj: *by kije [nie] umieszczali na ich grobach* (Ebbonis II, 12). Warto tu odwołać się do dość odległych, jednakże niemal identycznych pod względem formalnym, zwyczajów pogańskich Czeremisów. Wtykać oni mieli w świeże mogiły kilka gałęzi brzoźowych, na których odpoczywać miały dusze nieboszczyków po powrocie z podróży przedsięwziętych w ciągu siedmiu dni po śmierci, a odbywanych w celu pożegnania się z bliskimi (Moszyński 1967, 556). Zwyczaj ten łączy się nierozzerwalnie z szerszym kompleksem wierzeniowym. Wedle tradycyjnej eschatologii słowiańskiej dusza po śmierci człowieka przybiera zwierzęcy kształt, zazwyczaj jest to forma ptasia. Wiara w ptasiokształtne dusze jest powszechna wśród wszystkich Słowian (por. Moszyński 1967, 552). Czy znany z wczesnego średniowiecza rytuał mający miejsce na grobach pomorskich mógł wyrażać podobne treści jak rytuał czeremiski? Kwestia ta musi pozostać w sferze domysłów.

Wracając do zagadnienia zawartego w tytule, znaleziska zwierzęcych szczątków kostnych na stanowiskach archeologicznych mogą nam dużo powiedzieć

o strukturze hodowli oraz o sposobach odżywiania się dawnych populacji. Jednak w przypadku odkryć sepulkralnych źródła te oświetlają nieco także kulturę duchową.

Jak się wydaje, dawni Słowianie pojmowali śmierć jako przejście ze stanu życia do zaświatów. Jednak nie była to ostro rysująca się granica, a sam zmarły jeszcze po śmierci był postrzegany jako bardziej przynależny do tego niż tamtego świata, co objawiało się rozbudowanymi obrzędami poprzedzającymi złożenie zwłok do grobu. Szczególnie charakterystycznym elementem słowiańskiego pogrzebu była uczta w obecności zmarłego (*strawa, stypa*) (Bylina 1992, 9). Późnośredniowieczne teksty kaznodziejskie potwierdzają długotrwałość wierzeń o cyklicznym powrocie dusz na ziemię, zwłaszcza w trakcie wiosennego święta zmarłych. Wówczas to duchy domagać się miały pozostawiania im pokarmów i rozpalania ognisk, aby mogły się ogrzać (Bylina 1992, 128; 1995). W literaturze powszechnie uznaje się szczątki pokarmów znajduwane w pochówkach za żywność dawaną zmarłym w zaświatach, gdzie mieli się nią pożywiać. Z kolei kości zwierzęce odkrywane poza pochówkami, ale w przestrzeni funeralnej, to w powszechnej opinii ślady styp obrzędowych. Równie zakorzenione, zwłaszcza w starszej literaturze, jest przeświadczenie o powszechności tych praktyk (Biegeleisen 1929, 259 n.).

Za obszar badawczy obraliśmy tylko jeden region Słowiańszczyzny Zachodniej – Pomorze, w granicach pomiędzy Odrą, Wisłą a Notecią, co spowodowane jest w znacznej mierze negacją utrwalonego w literaturze podejścia do kwestii religii przedchrześcijańskiej ludów słowiańskich. Jest ona bowiem uznawana z reguły za niezmienny w czasie i przestrzeni monolit wierzeniowy. Tymczasem różnice dostrzegalne w kulturze tzw. materialnej czy kierunkach rozwoju poszczególnych obszarów tej części Europy zapewne łączyły się również ze zróżnicowanym charakterem kultury duchowej. Dlatego też wychodzimy z założenia, że na tym etapie rozpoznania omawianego zagadnienia niezbędne jest rozpatrzenie go w skali mikroregionalnej i na tej podstawie dążenie do uchwycenia sygnalizowanego zróżnicowania. Niniejszy tekst ma za zadanie przede wszystkim przedstawienie katalogu odpowiednich stanowisk możliwych do wykorzystania w takiej analizie dla określonego tu regionu i podjęcie próby interpretacji znanych przykładów pochówków ze szczątkami zwierzęcymi. Chcielibyśmy także zachęcić badaczy zajmujących się innymi regionami Polski do podjęcia studiów nad obszarami sobie najbliższymi. Uważamy, że późniejsze zestawienie wyników takich badań mogłoby dać interesujące rezultaty poznawcze.

Z obszaru Pomorza znanych jest ponad 100 wczesnośredniowiecznych cmentarzysk ciałopalnych oraz szkieletowych datowanych na ten okres (ryc. 1, 2). Większość z nich pochodzi z zachodniej partii regionu, gdzie na początku lat 90. XX wieku znanych było 108 stanowisk tego typu (Łosiński 1992, 48-49).

Jednakże znaczna część spośród nich to przypadkowe znaleziska z XIX i początków XX stulecia. Poza krótkimi wzmiankami archiwalnymi lub wiadomościami publikowanymi w prasie lokalnej przez archeologów amatorów niewiele o nich wiadomo. Opis tych obiektów ogranicza się w zasadzie do podania lokalizacji (często bardzo przybliżonej) oraz do wymienienia źródeł ruchomych zarejestrowanych w danym miejscu. W niektórych przypadkach nie jest do końca jasna sprawa obecności szczątków zwierzęcych w grobach. W Rąbinie (pow. Białogard) podczas robót ziemnych odkryto dwa pochówki szkieletowe. Metr na wschód od jednej z czaszek zarejestrowano liczne kości (Beck 1944, 9), ale nie ma pewności, czy są to szczątki ludzkie z kolejnego pochówku szkieletowego czy kości zwierzęce. W Krągach (pow. Szczecinek) w nasypie kurhanu 1 obok fragmentów ceramiki wystąpiły również przepalane kości, podczas gdy sam pochówek był szkieletowy (Beck 1944, 16). Również w przypadku dokładniejszego opisu dysponujemy bardzo ograniczonymi informacjami na temat szczątków zwierzęcych. W większości przypadków brakuje określenia gatunkowego. Nie posiadamy także informacji co do liczby oraz wagi zarejestrowanych w danym zespole kości. Wydaje się, iż tego typu ustalenia nie byłyby bez znaczenia dla próby zrekonstruowania eschatologii Pomorzan wczesnego średniowiecza.

W przypadku grobów ciałopalnych bezpopielnicowych w literaturze nie podawano stosunku przestrzennego zachodzącego między szczątkami zwierzęcymi a ludzkimi, co również mogło by dać spore możliwości interpretacyjne. W przypadku grobów ciałopalnych często trudno stwierdzić, czy odkryte szczątki kostne to ślady pokonsumpcyjne, czy może mało charakterystyczne elementy wyrobów kościanych. Dane, jakimi dysponujemy, pochodzą głównie ze starszej literatury, z okresu, w którym badania archeozoologiczne były na znacznie niższym poziomie zaawansowania niż obecnie. Można więc sądzić, iż do rąk archeologów trafiały głównie stosunkowo duże fragmenty kości spośród tych, które nie były pozostałościami konkretnych wyrobów. Wobec całkowitego braku publikacji chociażby jednej, pełnej analizy gatunkowej zwierzęcego materiału kostnego pochodzącego z cmentarzysk pomorskich (!), zmuszeni jesteśmy do skoncentrowania się na analizie przestrzennej występowania interesującego nas tu materiału w obrębie poszczególnych stanowisk.

W wyniku kwerendy na podstawie literatury ustalono, iż interesujące nas tu źródła wystąpiły na trzech cmentarzyskach ciałopalnych: Chmielno (pow. Kartusy), Skrzyszewo (pow. Kartusy), Wolin, Wzgórze Wisielców, stan. 12 (pow. Kamień Pomorski); na pięciu szkieletowych: Cewlino (pow. Koszalin), Góra Chełmska (pow. Koszalin), Pyrzyce (pow. loco), Letnin (pow. Pyrzyce), Raciąż (pow. Tuchola) oraz na trzech stanowiskach, na których występowały oba rodzaje pochówków: Cedynia stan. 12 oraz 12a (pow. Gryfino), Wolin,

wzgórzu „Młynówka” (pow. Kamień Pomorski), Świelubie (pow. Kołobrzeg) (ryc. 3).

W przypadku pochówków ciałałpalnych ciało zmarłego poddawane całkowitemu spopieleniu przechodziło trojaką metamorfozę: technologiczną, socjalną oraz rytualną (Oestigaard 2000, 42). Szczątków zwierzęcych spalanych ze zwłokami dotyczyły dwie z nich: metamorfoza technologiczna oraz rytualna. Na podstawie analizy tzw. pochówków niewolników T. Oestigaard uznał, iż ciałałpalne groby ludzi niewolnych uznać można za przejaw wierzenia w boski kanibalizm. Ciało spalonego miało stanowić bowiem „pokarm” istot nadprzyrodzonych (Oestigaard 2000, 43 n.). Przenosząc te ustalenia na materiał zwierzęcy, można wysunąć hipotezę, iż kremowane części tusz mogły być przeznaczone dla sił boskich. Szczególnie bowiem rozpowszechnionym wierzeniem u ludów tradycyjnych jest przekonanie, iż siły nadprzyrodzone nie posilają się żywnością składaną im w ofierze, a parą i dymem powstałymi podczas ich spalania (Moszyński 1967, 248). Deponowane z kolei w jamie grobowej niespalone fragmenty zwierząt prawdopodobnie przeznaczone były do użytku samego zmarłego.

Na około 90 ciałałpalnych cmentarzysk kurhanowych z terenu ziem polskich kości zwierzęce zarejestrowano jedynie na 11 stanowiskach, natomiast na 25 cmentarzysk płaskich interesujące nas źródła wystąpiły jedynie na trzech (por. Zoll-Adamikowa 1975, 322 n.). Zdajemy sobie sprawę, iż zestawienie to reprezentuje stan badań sprzed trzydziestu lat. Wydaje się jednak, iż tendencja zaobserwowana na analizowanym materiale jest reprezentatywna dla całego wczesnego średniowiecza. Z powyższego zestawienia widać, że szczątki zwierzęce odkryto jedynie na około 10% ciałałpalnych stanowisk sepulkralnych, tak kurhanowych, jak i płaskich. Ponadto na niemalże wszystkich cmentarzyskach kości zwierzęce występowały w pojedynczych grobach. Zazwyczaj, i to niezależnie od liczby przebadanych zespołów grobowych, odsłaniane je w jednym, dwóch pochówkach. Jedynie w przypadku stanowisk pomorskich Świelubia i Wolina interesujących nas obiektów zarejestrowano o wiele więcej. Do ich omówienia przejdziemy w dalszej części tekstu. Tak więc, jedynie w niewielkim procencie pochówków mamy do czynienia ze składaniem większych części tusz zwierzęcych. Nie można wykluczyć, iż fakt niezachowania się kości nie świadczy o braku zwyczaju deponowania pożywienia w pochówkach w ogóle, ale o deponowaniu jedynie miękkich części zwierząt czy pożywienia roślinnego, które nie przetrwały. Kwestię tę szerzej omówimy w dalszej części artykułu.

Najciekawsza z punktu widzenia rozpatrywanego zagadnienia sytuacja wystąpiła na birtualnym cmentarzysku na wzgórzu „Młynówka” w Wolinie, gdzie szczątki zwierzęce zarejestrowano aż w 32 jamowych grobach ciałałpalnych (na 80 zarejestrowanych), w trzech pochówkach popielnicowych

(na 10 odkrytych) oraz w dziewięciu obiektach określonych jako jamy (na 21 odsłoniętych), które jednak najprawdopodobniej stanowią ślady zniszczonych grobów ciałopalnych, a także w pięciu pochówkach szkieletowych (por. Wojtasik 1968; 1970). Tak duża liczba pochówków zawierających interesującą nas kategorię źródeł nie wystąpiła na żadnym innym cmentarzysku (ryc. 4). Z większą liczbą grobów ze szczątkami zwierzęcymi mamy do czynienia jeszcze w przypadku Świelubia, gdzie źródła te zarejestrowano w 5 kurhanach.

Kolejnym cmentarzyskiem ciałopalnym na terenie Wolina jest stanowisko kurhanowe (stan. 9) na Wzgórzu Wisielców, na którym znajduje się około 120 nasypów badanych jeszcze w XIX i w 1. połowie XX wieku. Datowane jest ono na przełom VIII/IX – połowę X stulecia. Szczątki zwierzęce odkryto tam w dwóch kurhanach oraz w jednym miejscu poza bezpośrednią przestrzenią funeralną. W mogile 49 były to nieprzepalona kość długa oraz żebro świni odsłonięte w nasypie (Zoll-Adamikowa 1975, 264-265). Kości świni wystąpiły także w kurhanie 76, w którym pochowano trzech osobników. Bezpośrednio na spaleniźnie jednego z grobów znaleziono trzy zęby świńskie, a metr od nich dodatkowo szczękę dzika z kłem (Zoll-Adamikowa 1975, 267). Poza samymi grobami szczątki zwierzęce zarejestrowano również w jednym miejscu na południowych stokach Wzgórza Wisielców. Odsłonięto tam warstwę spalenizny o wymiarach $1,25 \times 1,70$ m i o miąższości około 10 cm. Poza kośćmi zwierzęcymi w warstwie znaleziono nieliczne fragmenty ceramiki oraz przepalone kości ludzkie (Zoll-Adamikowa 1975, 269). Pośród trzech odkrytych jamowych grobów ciałopalnych na północno-wschodnich stokach wzgórza (oznaczonych jako stan. 12), w jednym zarejestrowano interesujące nas źródła. Tuż pod stropem jamy znajdowały się dwie szczęki zwierzęce (świni [?]) (Zoll-Adamikowa 1975, 270).

Z ciekawą sytuacją mamy do czynienia w przypadku nekropoli kurhanowej w Świelubiu koło Kołobrzegu. Na cmentarzysku tym zarejestrowano około 100 czytelnych w terenie kopców, występujących w dwóch grupach – południowej i północnej. W trakcie badań archeologicznych przebadano 34 mogiły, głównie z liczniejszej grupy południowej. W obiektach tych obserwowano zbliżoną stratygrafię. U podstawy zalegała cienka warstwa piasku z popiołem, plamami spalenizny, licznymi węglami drzewnymi oraz nasionami drzew i krzewów (Łosiński 2000, 76). W niektórych przypadkach dodatkowo zaobserwowano także szczątki zwierzęce, które wystąpiły w pięciu nasypach (kurhany 9, 24, 29, 30, 33). W trzech z nich kości zwierzęce znajdowały się poza grobami (kurhany 9, 24, 29), w dwóch zaś szczątki były przepalone i znaleziono je w jamach grobowych (kurhany 30, 33) (Zoll-Adamikowa 1975, 226 n.). W pięciu mogiłach badanych w latach 60. i 70. XX wieku przez zespół pod kierownictwem W. Łosińskiego zarejestrowano także szczątki roślinne

(były to orzeszki grabu oraz nasiona bobiku), tylko w jednym przypadku współwystępowały one ze zwierzęcym materiałem kostnym (kurhan 9) (Zoll-Adamikowa 1975, 230).

W ciałopalnych grobach słowiańskich wyjątkowo rzadko notuje się szczątki zwierzęce. We wczesnym średniowieczu idea wyposażania zmarłych w zwierzęta nie należała bowiem do rzadkości w Europie Północnej. Na stanowiskach anglo-saskich, gdzie udało się zarejestrować omawiane tu źródła, występowały one w 18-43% pochówków ciałopalnych na danym cmentarzysku. W przeanalizowanym materiale najwięcej było szczątków owcy/kozy (17-32%) oraz konia (9-23%), na dalszych miejscach wystąpiły świnie (5-10%) oraz bydło (3-14%) (por. Bond 1996, 78, tabl. 1). W Skandynawii szczątki zwierzęce występują w grobach uznawanych za pochówki przedstawicieli elit, jak np. grób wojownika z Rickeby datowany na VII wiek, w którym obok zmarłego pochowano konia, cztery psy, kilka drapieżnych ptaków oraz części świń, owiec i krów (por. Sjösvärd, Vretemark, Gustavson 1983). Za groby elitarne uznaje się również groby łodziowe. Na stanowisku w szwedzkim Valsgårde na 60 grobów ciałopalnych 31 zidentyfikowano jako kobiece, a w aż 28 spośród nich wystąpiły szczątki psów (Öhman 1983). Także w ciałopalnych pochówkach „nieelitarnych” kości zwierzęce to znalezisko dość powszechne. Ze względu na niewielką liczbę analiz osteologicznych materiałów pochodzących z tego typu stanowisk, wnioskowanie opiera się jedynie na wybranych przykładach. Wydaje się jednak, że idea ta była szeroko rozpowszechniona. I tak np. na dużym (około 700 pochówków) cmentarzysku w duńskim Lindholmøje kości psów wystąpiły w większości grobów. Rejestrowano je częściej w pochówkach kobiecych niż męskich. Na stanowisku w Tuna (Szwecja) szczątki psów wystąpiły w około 50% grobów. W pierwszych stu odkrytych grobach ciałopalnych z Birki (środkowa Szwecja), które poddano analizie osteologicznej jeszcze w XIX wieku, kości zwierzęce wystąpiły we wszystkich przypadkach, szczątki zaś psów w 25 grobach (Gräslund 2004, 169). W materiale zachodnioeuropejskim występowanie pozostałości zwierzęcych jest uznawane za jeden z głównych wyznaczników pochówków pogańskich (Gräslund 2004, 170).

Obecność zwierząt w takich ilościach na cmentarzyskach skandynawskich tłumaczyć można pośrednio tym, iż w tamtejszych wierzeniach odgrywały one znaczącą rolę. Jednak bezpośrednio ze światem zmarłych wiązać można jedynie parę piekielnych psów, Gifra i Geriego, a także Garma. Broniły one dostępu do krainy zaświatów Hel (Słupecki 2006, 49). Snorri Sturluson opisując pogrzeb Baldra wspomina: *Również koń Baldra z całym jego rzędem został zaprowadzony na stos* (Słupecki 2006, 208). L.P. Słupecki uznał, iż ta część mitu o Baldrze stanowiła pierwszy w religii skandynawskiej pogrzeb, który posłużył później jako mityczny wzorzec obrzędowy (zaskakująco podobny bowiem jest

opisany przez arabskiego podróżnika ibn Fadlāna pochówek wareskiego możnego nad Wołgą) (Słupecki 2006, 210)¹. W skandynawskich zaświatach znajdujemy jeszcze jedno zwierzę. Jest nim dzik Saehrimnir. W dziele Snorriego Sturlusona znajdujemy jego opis: *Zapytał Gangleri: Powiedziales, że wszyscy mężczyźni, którzy padli w boju od początków świata, są teraz u Odyna w Walhalli. Co on może dać im do jedzenia? Wydaje mi się, że musi być tam wielki tłum ludzi. Odrzekł mu Har: To prawda, co rzeczesz, jest tam wielki tłum i będzie jeszcze większy, ale wciąż jednak za mały, gdy Wilk nadejdzie. Lecz nigdy tłum w Walhalli nie będzie zbyt wielki, by nie starczyło dlań mięsa z dzika, który nazywa się Saehrimnir, warzy się go co dzień, a wieczorem jest on znów zdrow i cały (...). Andhrimnir zwie się kucharz, a Eldhrimnir kociół* (cyt. wg Słupecki 2006, 108).

Wobec takiego stanu rzeczy kuszące staje się wysnuć hipotezy, iż w przypadku cmentarzyska na wzgórzu „Młynówka” mamy do czynienia z pochówkami przedstawicieli obcego, w stosunku do miejscowego społeczeństwa, etnosu. W przypadku wczesnośredniowiecznego ośrodka handlowego w Wolinie obecności niesłowiańskich mieszkańców bezspornie dowodzą źródła pisane. Adam z Bremy, pisząc o mieszkańcach tego miejsca wspominał, że: *zamieszkują je Słowianie łącznie z innymi narodami, Grekami i barbarzyńcami; także i sascy przybysze otrzymują prawo zamieszkania* (cyt. wg Labuda 2003, 215). W przeciwieństwie do wytworów kultury zwanej materialną, zwyczaję pogrzebowe nie były przedmiotem handlu i nie podlegały prostej wymianie. Naturalnie, jednocześnie z kontaktami kupieckimi również dochodziło do wymiany informacji o systemie religijnym. Nasuwa się wobec tego pytanie, komu przysługiwało deponowanie na stosie ciałopalnym lub w jamie grobowej szczątków mięsnych wraz z kośćmi? Al-Masudi w dziele „Złote łąki” pisze: *[Ludzie z] plemienia, które wymieniliśmy, zwane S[a]rbīn, palą siebie w ogniu, gdy umrze im król lub wódz, i palą [również] jego [lub: swoje] wierzchowce* (Lewicki 1952-1953, 151). T. Lewicki uważa, że mamy tu do czynienia z opisem zwyczajów panujących na ziemiach Słowiańszczyzny północno-zachodniej (Lewicki 1952-1953, 151). Nie jest więc wykluczone, iż tego typu wyposażenie deponowane było wraz z wybitnymi zmarłymi.

W przestrzeni grzebalnej cmentarzysk szkieletowych kości zwierzęce należą do znalezisk bardzo rzadkich. Jeśli przyjmiemy, iż inhumacja pojawiła się na ziemiach polskich w znacznej mierze dzięki chrześcijaństwu, fakt ten nie może dziwić. Rytualna uczta mająca miejsce na cmentarzu to wydarzenie

¹ *Potem przynieśli nabīd, owoce i wonne zioła i umieścili to [wszystko] wraz z nim. Przynieśli [także] chleb, mięso i cebulę położyli przed nim. Przywiedli psa, rozciągli go na dwie połowy i rzucili na łódź. Potem przynieśli jego oręż i umieścili go obok niego. Następnie wzięli dwa wierzchowce i przegonili je, aż się spocily, a wtedy rozciągli je mieczem i rzucili ich mięso na statek. Wreszcie przywiedli krowy, rozsiekli je również rzucili nań. Potem przynieśli koguta i kurę, zabili je i rzucili je nań* (Ibn Fadlān, 112).

rzucające się w oczy. Zapewne więc duchowni w pierwszym rządzie zajęli się rugowaniem obrzędów jawnie stojących w sprzeczności z chrześcijańską eschatologią². Jedynie w przypadku cmentarzyska w Letninie, pow. Pырzyce, gdzie w miejscowej żwirowni na początku XX wieku odkryto siedem pochówków szkieletowych³, notowano dużą liczbę kości psów, krów, świń i jeleni (Beck 1944, 18). Okoliczności odkrycia oraz lakoniczny opis stanowiska nie pozwalają na jakiegokolwiek dalsze wnioski.

Najciekawszym pochówkiem szkieletowym, zawierającym omawiane tu źródła osteologiczne, jest grób 115 (252) z wolińskiego wzgórze „Młynówka”, w którym to pochowano najprawdopodobniej kobietę zmarłą w wieku młodocianym (ryc. 5). Jednym z elementów wyposażenia grobu była misa brązowa, pod którą na szczątkach drewna (prawdopodobnie resztkach talerza) odkryto nasiona bobu, orzechy laskowe oraz skorupy jaj (Wojtasik 1968, 67–68). W tradycjach słowiańskich jajo uznawane jest za symbol kosmologiczny, z niego miał się narodzić świat (Toporow 1977). Dlatego też było ono nośnikiem znaczeń związanych głównie z narodzinami i cyklem życiowym. Jednak skorupy jaj w grobach są znaleziskiem stosunkowo rzadkim.

Na cmentarzyskach szkieletowych występuje inna kategoria znalezisk kościanych, które warto tu bliżej przedstawić; są to mianowicie przewiercone zęby zwierzęce, zwłaszcza zaś kły⁴. I chociaż nie są to szczątki konsumpcyjne, to ich obecność bezpośrednio łączy się z miejscem zwierząt w przedchrześcijańskim systemie religijnym Słowian. W świetle materiału etnograficznego uznać można je za amulety, które na zasadzie *pars pro toto* miały udzielać noszącej je osobie cech charakterystycznych dla danego gatunku, głównie siły i witalności (por. Moszyński 1967, 309). Na Pomorzu znane są cztery przykłady tego typu pochówków – po jednym z Cewlina (ryc. 6), Cedyni (ryc. 7), Chmielna oraz Raciąża (ryc. 8). Wiadomo jedynie, iż w dwóch pierwszych przypadkach były to groby kobiece i w obu też kły zwierzęce były nanizane na brązowe druty wraz z paciorkami szklanymi. Na cmentarzysku w Raciążu odsłonięto ogólnie 67 grobów. Tylko cztery z nich zawierały wyposażenie. Jednym z nich był grób z naszyjnikami z przedziurawionych kłów wilka i paciorków szklanych, nożykiem żelaznym i brązowymi pierścionkami (Kowalczyk 1986, 52). Prawdopodobnie z takim samym zabytkiem mamy do czynienia w Barwinie (nieдалеко Słupska), gdzie odkryto trzy płaskie groby szkieletowe. W grobie nr 3 wystąpił przewiercony ząb

² Niemniej należy wspomnieć, że także wierzeniom chrześcijańskim nieobca była idea pożywiania się (lub głodowania) zmarłych w zaświatach (Sokolski 1998, 49).

³ W. Łęga pisze, iż na stanowisku tym zarejestrowano jamowe pochówki ciałopalne (Łęga 1930, 169).

⁴ W pochówkach ciałopalnych również występują zęby zwierzęce, jednak nie natrafiono na okazy przewiercone.

bobra oprawiony w srebro (Beck 1944, 2). Obok funkcji magicznej należy brać pod uwagę również funkcję zdobniczą tego typu przedmiotów.

Kości zwierzęce w jednym przypadku łączyć można z grobem „wampira”. Na cmentarzysku w Cedyń (stan. 2a) w jednym z grobów (112-112a) odkryto intencjonalnie poćwiartowany szkielet ludzki. W pobliżu czaszki wystąpiły trzy duże kości zwierzęce, które oddzielały czaszkę od pozostałych fragmentów szkieletu zalegającego w warstwie spalenizny (Porzeziński 2006, 68-69, 152). Tak specyficzne potraktowanie szczątków świadczy, iż zmarły mógł być uznany za potencjonalnie niebezpiecznego po śmierci, a poćwiartowanie mogło mieć na celu jego ostateczne „uśmiercenie”. Fakt wystąpienia tu szczątków zwierzęcych nie jest jednak do końca zrozumiały. Nie jest też jasny charakter znaleziska z Pyrzyc, gdzie obok czaszki ludzkiej miały znajdować się kości zwierzęce oraz fragmenty ceramiki (Łęga 1930, 414). Być może mamy tu do czynienia z pochówkiem cząstkowym lub zniszczonym grobem szkieletowym.

Dane źródłowe, tak pisane, jak i archeologiczne (por. Avdusin, Puškina 1988), na temat pochówków szkieletowych zawierających interesujące nas tu materiały osteologiczne pochodzą głównie z terenów Słowiańszczyzny Wschodniej. Źródła arabskie, w których znalazły się informacje na temat słowiańskich zwyczajów pogrzebowych, świadczą iż w IX wieku na Rusi istniał zwyczaj chowania niespalonych zmarłych należących do najwyższych sfer społecznych. Dawano im do grobów, obok innego wyposażenia, znaczne ilości jedzenia i napojów (Lewicki 1952-1953, 130). Jak wynika z niektórych przekazów, zwyczaj obdarowywania zmarłych zwierzętami przeżywać się tam mógł dość długo. Pod Nowogródkiem (obecnie zachodnia Białoruś) odkryto kamień z wyrytym nań wierszem:

*Tat Iwan Siemiaszko leży
U nohach czarny sobaka tużył,
U hołowach flaszką horyłki stoi,
U rukach ostrzy miecz derżył
Ho! Ho! Ho!
Szczoz komu do toho?⁵*

W mogile pod kamieniem faktycznie odkryto szczątki człowieka, psa, naczynie z alkoholem oraz żelźce szabli (Gołębiowski 1830, 251-252). Lako- niczny opis tego znaleziska i brak jego datowania nie pozwalają jednak na wysnuwanie dalej idących wniosków na ten temat.

W tym miejscu należy również wspomnieć o szkieletowych pochówkach zwierzęcych. Wydaje nam się bowiem, iż fakt ich intencjonalnego pochowania

⁵ *Tu Iwan Siemiaszko leży/ W nogach czarny pies tęskni/ W głowach flaszką wódki stoi/ W ręku ostrzy miecz dzierży* (cyt. za: Biegeleisen 1929, 181-182).

łączyć się może z wyobrażeniami eschatologicznymi. Na ziemiach polskich zajmowanych przez społeczeństwa słowiańskie nie znamy ani jednego przykładu pochówki zwierzęcego w przestrzeni cmentarzyska. Znane są jedynie obiekty interpretowane jako groby zwierzęce na grodziskach oraz osadach. Posiadamy kilka przykładów pochówków koni, psów⁶ oraz krowy.

I tak, kompletny szkielet konia odsłonięto na terenie osady z 2. połowy X-1. połowy XI wieku w wielkopolskich Dziekanowicach. Oprócz tego stanowiska w skład mikroregionu osadniczego wchodziło również rozległe cmentarzysko szkieletowe z XI wieku (Wrzesińska, Wrzesiński 1998). W 1897 roku przypadkowo odkryto pochówek ludzki oraz szkielet konia na ul. Św. Jana w Krakowie (Zoll-Adamikowa 1966, 62-64). W tym jednak przypadku brak dokładnego opisu znaleziska utrudnia wnioskowanie na temat wzajemnych relacji obu obiektów. Także z Małopolski pochodzi niezwykle znalezisko – na cmentarzysku datowanym ogólnie na okres wczesnego średniowiecza w Stradowie, pow. Wrocław, odsłonięto pochówek dziecięcy połączony z jamą zawierającą kilkadziesiąt psich szkieletów. Ze względu na niepełną publikację tego stanowiska nie wiadomo jednak, czy obiekt ten był jakoś powiązany z grobem dziecka (por. Zoll-Adamikowa 1966, 98-99).

Kości psa we wczesnośredniowiecznej przestrzeni funeralnej są znane również z podkoszalińskiej Góry Chełmskiej, gdzie w jednym z palenisk znaleziono naczynie ceramiczne wypełnione szczątkami psa, noszącymi dodatkowo ślady celowego łupania (Janocha 1966, 461-462). Jak się wydaje, obiekt ten wchodził w skład szerszego kompleksu sakralnego o bardzo rozbudowanej symbolice, łączącej się z podziałem przestrzeni (por. Kuczkowski 2008). Na stanowisku tym odkryto ponadto relikty spalonego, interpretowanego jako świątynia pogańska, domu wczesnośredniowiecznego, w obrębie którego wystąpiły przepalone kości, kiel dzika, kilka fragmentów rogów oraz ości i łuski rybie (Janocha 1974, 99). W jednym z grobów (366) wystąpił również fragment poroża jeleniego (Janocha 1974, 51). Ze względu na brak wyposażenia grobu nie można ustalić ściślej chronologii.

Jedyny znany pochówek kompletnego szkieletu psiego odnaleziono na grodzisku w Kałdusie koło Chełmna. W obiekcie tym było dodatkowe wyposażenie w postaci dużego fragmentu naczynia (ryc. 9). Niedaleko Wzgórza Zamkowego koło Żarnowca, pow. Puck, na terenach zamieszkiwanych przez rdzenną słowiańską ludność – Kaszubów, do II wojny światowej istniało cmentarzysko padłych koni. Jedyna wzmianka, jaką udało się na ten temat znaleźć, wspomina

⁶ W Europie w okresie od V do XI wieku znanych jest 110 cmentarzysk, na których zarejestrowano ogólnie 271 grobów psów (por. Gräslund 2004, 169).

o jakimś kopcu na terenie lub tuż obok tego cmentarza oraz o fakcie pochowania tam samobójcy. Wydaje się, iż z tym miejscem łączyły się specyficzne wyobrażenia przestrzenne oraz demonologiczne. Jednak lakoniczność opisu obiektu nie pozwala na wysuwanie dalszych wniosków, zwłaszcza co do jego chronologii (por. Dominik 1986, 37-39). Informacja ta podana była przez osobę, która urodziła się i wychowywała w tych okolicach; jest zatem wiarygodna.

W 1998 roku na stanowisku wczesnośredniowiecznym w Dąbrowie Górniczej-Łośniu (Śląsk) odsłonięto szczątkowo zachowany pochówek krowy. Jama o wymiarach 155-160×60 cm, przykryta brukiem kamiennym, osią dłuższą zorientowana była po linii wschód-zachód. W wypełniku obiektu zarejestrowano wczesnośredniowieczny materiał zabytkowy: ołowianą ozdobę oraz ceramikę, a także co najmniej jeden fragment kości ludzkiej (ząb). Badania 14C szkieletu krowy nie potwierdziły takiej chronologii, jednakże na podstawie źródeł ruchomych obiekt wydatowano na wczesne średniowiecze. Dalsze prace wykopaliskowe ujawniły, iż w miejscu tym istniał ośrodek produkcji metalurgicznej (por. Roś, Rozmus 2001; Rozmus, Bodnar 2004, 26).

Powyższe przykłady pozwalają na przyjęcie założenia, że przynajmniej niektóre ze zwierząt pełniły określoną rolę w słowiańskiej kulturze duchowej, łącząc się w jakimś stopniu z obrzędkiem pogrzebowym, na co wskazywać może fakt ich intencjonalnego pochowania, a nawet wyposażenia w przedmioty. Nasuwa się jednak pytanie, jak traktować celowo pochowane kompletne zwierzę, którego nie złożono w obrębie przestrzeni grzebalnej, a w innym wycinku przestrzeni użytkowanej przez lokalne społeczności, jak np. osada czy gród? Czy mamy tu do czynienia z pochówkiem *sensu stricto*, czy z innym zjawiskiem religijno-magicznym, czy może z intencją czysto utylitarną? W przekazach o religii słowiańskiej nie znajdujemy informacji na temat psów. Jedyna wzmianka, która istnieje na ten temat, łączy się z działaniami magiczno-symbolicznymi, a nie z kultem jako takim⁷. Źródła pisane natomiast kilkakrotnie wspominają obrzędy wróżebne dokonywane przy udziale konia (por. Rajewski 1975). Na obecnym etapie badań kwestię tę musimy pozostawić jednak otwartą.

⁷ Otóż w 933 roku Węgrzy najechali Turynię. Ich droga ku ziemiom niemieckim wiodła, jak w przypadku poprzednich napadów, przez Czechy oraz tereny plemienia Głomaczy. Ci ostatni jednak nie wyrazili zgody na przemarsz oddziałów nomadów. Mieli oni rzucić przed Węgrów tłustego psa, co kronikarz pociął za rodzaj obelgi (*Widukind*, I, 38). Jednak, jak się wydaje, mamy tu do czynienia z pewnym rytuałem polegającym na zagroźeniu komuś drogi poprzez rzucenie mu nieczystego zwierzęcia. Przekroczenie takiej magicznej „zapory” miało zapewne w przekonaniu Słowian przynieść Węgom niepowodzenie. Pomimo tego jednak nomadowie pociągnęli na Niemcy.

Interesującą sytuację obserwujemy na terenach zamieszkiwanych niegdyś przez Prusów (Polska północno-wschodnia). Na cmentarzysku w Nowince koło Tolkmicka, datowanym na V/VI-VIII wiek, odkryto pochówki z końmi. Obowiązywały tam dwa sposoby składania tych zwierząt wraz ze zmarłymi: palono je na stosie wraz ze zwłokami, a ich szczątki składano w osobnej jamie tuż przy grobie człowieka, albo też żywego jeszcze konia wprowadzano do bardzo wąskiej i głębokiej jamy umożliwiającej mu jedynie nieruchome stanie. Spalone szczątki zmarłego umieszczano w popielnicy i stawiano na grzbiecie zwierzęcia. Po zdeponowaniu do grobu całości wyposażenia zasypywano go ziemią (Okulicz-Kozaryn 1983, 133; Jagodziński 1997). Znane są jeszcze inne cmentarzyska z terenów pruskich ze szkieletowymi pochówkami końskimi (por. Jagodziński 1997). Ten, odmienny od słowiańskiego, sposób w traktowaniu przestrzeni grzebalnej wynikał najpewniej z odmiennych wyobrażeń eschatologicznych. I chociaż mieszkańcy Pomorza sąsiedowali bezpośrednio z terenami, gdzie znano tradycję pochówku zwierzęcego w przestrzeni funeralnej, z jakichś powodów jej nie przejęli.

Jak widać, szczątki zwierzęce rejestrowane we wczesnośredniowiecznej przestrzeni funeralnej należą u Słowian do rzadkości. Natomiast na podstawie źródeł pisanych oraz etnograficznych stwierdzić można, iż dość powszechne były obrzędy połączone ze spożywaniem posiłków. Autor arabski Ibn Rosteh pisał: *W rok po śmierci biorą 20 dzbanów miodu, [czasem] mniej, [czasem] więcej udają się z nim na ten pagórek [tj. na mogiłę]. Zbiera się tam rodzina zmarłego, jedzą tam i piją, a potem oddalają się* (cyt. za: Lewicki 1952-1953, 125).

Cześć oddawana zmarłym przejawiała się głównie w uctach ku ich pamięci. Były na nie zapraszane i brały w nich udział dusze przodków. Uczty takie urządzano cyklicznie (głównie czterdziestego dnia po zgonie) lub doraźnie, np. gdy komuś przyśnił się jakiś zmarły (Moszyński 1967, 597). A. van Genep zwrócił uwagę na to, iż uczta taka to nie tylko przejaw kultu zmarłych, ale także – jeżeli nie przede wszystkim – obrzęd mający na celu podtrzymanie więzi społecznej i solidarności z rodziną zmarłego (za: Nola 2006, 172). Jednym z najstarszych źródeł wspominających pomorskie zwyczaje związane z wyprawianiem stypy jest kronika Tomasza Kantzowa, spisana w XVI wieku. Na trzydziesty, sześćdziesiąty oraz setny dzień po czymś zgonie urządzano uczty na grobach. Po sutym posiłku resztki wkładano pod kamienie na grobach, wierząc że zmarły się nimi posila (Haas 1927, 3). Potrzeba urządzania stypy stanowi jeden z filarów tradycyjnej czci oddawanej zmarłym. Etnografowie jeszcze na początku XX stulecia wspominali o próbach zwalczania tego obrzędu na Pomorzu Środkowym (Asmus 1900; Adler 1940, 75).

Należy się w tym miejscu zastanowić nad znikomą, zdawałoby się, ilością szczątków zwierzęcych rejestrowanych na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach

pomorskich. W wielu przypadkach wnioskowanie co do możliwości odbywania uczt na grobach uniemożliwia bardzo ograniczony zakres publikacji, nie uwzględniających stratygrafii wypełniska jamy grobowej i traktujących cały zespół grobowy jedynie przez pryzmat zestawienia zabytków w nim występujących (dotyczy to głównie znalezisk starszych) oraz opisu antropologicznego szczątków ludzkich. Natomiast jak wartościowe poznawczo mogą być pełne publikacje na interesujący nas tu temat, niech świadczy cmentarzysko szkieletowe (stan. 12) w wielkopolskim Komorowie. Nad grobem nr 2 wystąpiło tam niewielkie, owalne zaciemnienie gruntu, w którym zarejestrowano fragmenty ceramiki nowożytniej oraz kość zwierzęcą (Malinowski, Malinowski, Lorkiewicz 1994, 7). Nie jest wykluczone, iż mamy tu do czynienia ze śladem znacznie późniejszych niż samo cmentarzysko praktyk łączących się z kultem zmarłych. Kontynuacja miejsc sakralnych, a pośród nich także cmentarzy, to praktyka szeroko potwierdzana przez archeologię.

Dość powszechnie uważa się, iż pojedyncze fragmenty naczyń w jamach grobowych to intencjonalny depozyt lub ślad uczty odbywanej nad grobem. Ceramika w obrębie przestrzeni grzebalnej nie pojawia się jedynie przy pochówkach. Często sytuacją jest zaleganie licznych fragmentów w zasypiskach jam grobowych oraz w przestrzeni między grobami. Mogła się ona dostać w te miejsca na kilka sposobów. Nie można wykluczyć, iż ułamki naczyń rejestrowane w obrębie strefy pochówków stanowią ślad jakichś obrzędów religijnych (por. Dzik 2003). Mogą się one również łączyć z innymi kompleksami wierzeniowymi – z działaniami apotropaicznymi. Zanotowano bowiem, zwłaszcza na Bałkanach i u Słowian Wschodnich, zwyczaj rozbijania naczyń po śmierci któregoś z domowników. Miało to na celu zażegnanie zła (Moszyński 1967, 290). Także i innymi drogami pożywienie wraz z fragmentami naczyń mogło trafiać na cmentarze. Na Litwie podczas stypy zdarzało się, że strawę w skorupkach z celowo potłuczonych naczyń zanoszono na groby (Gołębiowski 1830, 53).

Możemy chyba przyjąć założenie, iż przynajmniej niektóre spośród ułamków naczyń łączą się z ideą uczty pogrzebowej. Nie wiadomo natomiast, jaki procent zajmowały w ogólnej masie pożywienia deponowanego w przestrzeni cmentarzy półtusze zwierzęce. Cytowane wcześniej źródła pisane nie wspominają wyraźnie o rodzajach żywności przynoszonej na stypy. Wydaje się więc, że raczej nie było jakichś rytualnych regulacji tej kwestii. Na składanie pożywienia mięsnego zdają się wskazywać naczynia odkrywane w niektórych grobach wczesnośredniowiecznych. Mamy tu głównie do czynienia z naczyniami glinianymi, które zapewne nie były samodzielnym elementem wyposażenia, a stanowiły pojemniki materiałów sypkich lub ciecży. Można również było w nich deponować pokarmy mięsne pozbawione kości. Naczynia ceramiczne nie wyczerpują typów zastawy znajdowanej na wczesnośredniowiecznych

stanowiskach sepulkralnych. Poza nimi bowiem występują naczynia drewniane oraz misy brązowe. Jednak obie te kategorie należą do znalezisk unikatowych i, jak się wydaje, nie spełniały one roli pojemników, a były deponowane do grobów samodzielnie (por. Janowski, Kurasiński 2003; Wrześcińska, Wrześciński 2005).

Na brak śladów pokonsumpcyjnych wpływ miał zapewne także sam przebieg takich uct. Jeżeli stypy odbywały się na grobach, to ich ślady w wyniku zniszczenia nawarstwień zalegających nad grobami raczej się nie zachowały. Pozostałości po nich zapewne zostały rozwleczone po powierzchni cmentarzyska. W trakcie badań archeologicznych rejestrowano je w humusie, z której to warstwy materiały ruchome często nie są poddawane analizie. Innym sposobem uctowania, który nie pozostawia śladów archeologicznych, jest spożywanie posiłków na stołach stawianych obok grobów (Korolenko 2006, 18). Dopuszczyć można również możliwość usuwania odpadów poza przestrzeń cmentarza. W Bułgarii skóra zwierzęcia ofiarnego należała do ofiarnika, kości i resztki pozostałe po jego spożyciu zakopywano lub wrzucano do głębokiej wody, aby nie rozwłóczyły ich zwierzęta. Jedynie ptaki mogły żerować na tych resztkach (Moszyński 1967, 257-258). Na Białorusi czterokrotnie do roku obchodzona była tzw. radawica, czyli święto ku czci zmarłych połączone z uctą na grobach. Jednym z etapów obchodów tego święta było toczenie po mogiłach jaj, które następnie oddawano żebrakom. Po rozłożeniu obrusa na grobie ustawiano na nim żywność oraz skrapiano alkoholem. Uważano, że liczba potraw powinna być nieparzysta, to zaś, co z nich zostało, oddawano żebrakom (Gołębiowski 1830, 268-269). Należy też zwrócić uwagę na metodykę badań cmentarzysk kurhanowych, gdzie z reguły pracom wykopaliskowym poddaje się same nasypy oraz groby zalegające pod nimi. Samo zaś otoczenie mogił, gdzie zachować się mogły ślady zachowań rytualnych, zazwyczaj nie zostaje rozpoznane archeologicznie.

Szczątki zwierzęce deponowane w grobach miały inną wymowę symboliczną przy pochówku szkieletowym, inną zaś przy ciałopalnym. W tym drugim przypadku dodatkowo spotykamy się z co najmniej dwiema funkcjami. W razie zarejestrowania kości przepalonych mamy do czynienia z paleniem jakichś części zwierzęcych wraz ze zmarłymi, natomiast w przypadku kości nieprzepalonych można te szczątki uznać za później dodany dar grobowy. Widzimy więc, że szczątki zwierząt w grobach wczesnośredniowiecznych spełniały różnorakie funkcje. Wyjątkowość występowania kości zwierzęcych w grobach ciałopalnych może świadczyć o daleko posuniętej ingerencji kościelnej w obrządek pogrzebowy. Na taki stan rzeczy mogły mieć wpływ jednak również inne czynniki. Trudno bowiem mówić, aby duchowni mogli oddziaływać na sposób chowania zmarłych np. w Cewlinie, pow. Koszalin (XI wiek),

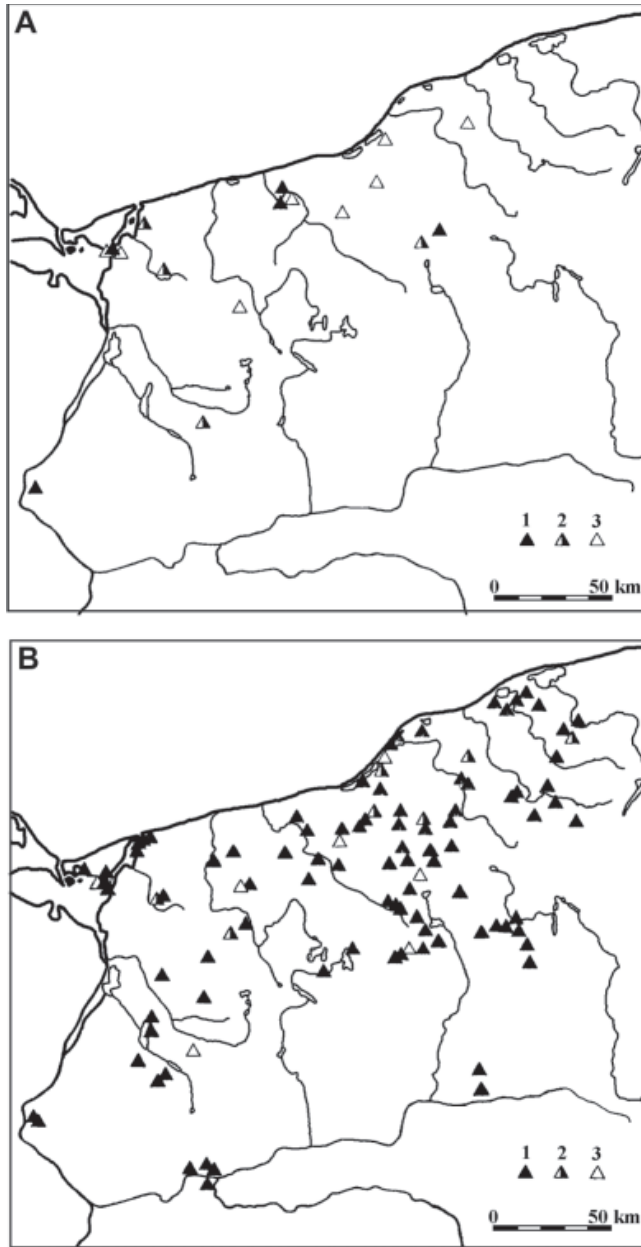
a jednak nie zarejestrowano tam żadnych szczątków zwierzęcych, które mogłyby poświadczać rytualną konsumpcję w obrębie przestrzeni funeralnej. Wydaje się więc, iż w przedchrześcijańskiej tradycji eschatologicznej na Pomorzu zwierzęta nie zajmowały tak ważnego miejsca, jak w wierzeniach ówczesnych Prusów czy Skandynawów.

Na koniec chcemy wysunąć ważny postulat badawczy: konieczność weryfikacji materiału osteologicznego pozyskanego w trakcie badań cmentarzysk ciałopalnych. Wydaje się bowiem, iż w materiale tym dałoby się wydzielić jeszcze szczątki zwierzęce. Uzupełniłoby to znacznie stan naszej wiedzy na temat zagadnienia wczesnośredniowiecznych wierzeń Słowian pomorskich.



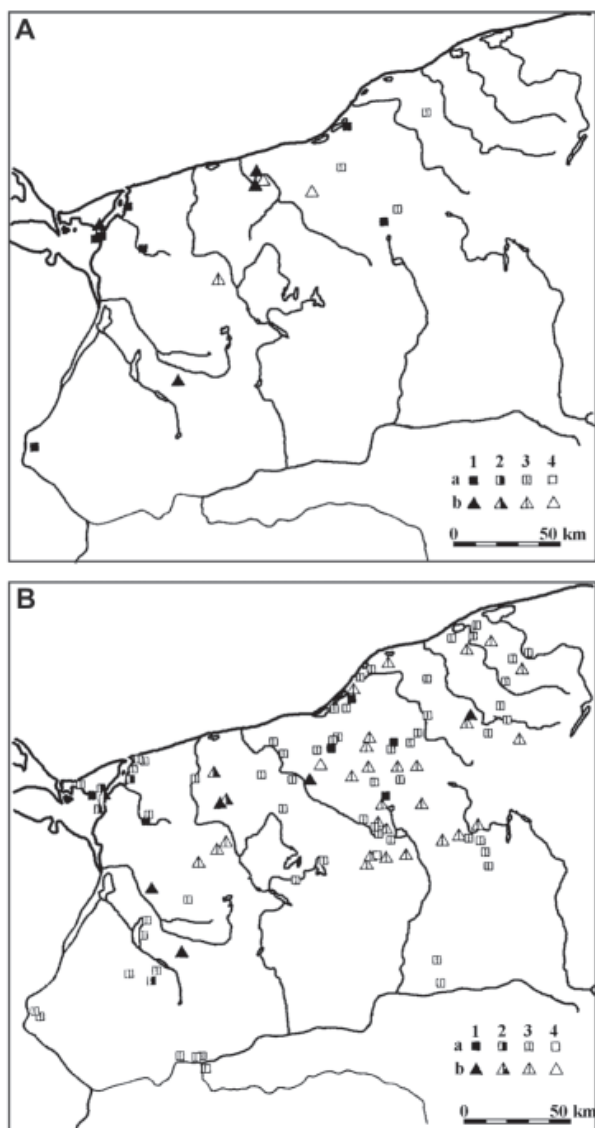
Ryc. 1. Mapa Pomorza z zaznaczonymi miejscowościami wymienionymi w tekście (oprac. A. Kuczkowski)

Fig. 1. Map of Pomerania with marked localities mentioned in the paper (worked out by A. Kuczkowski)



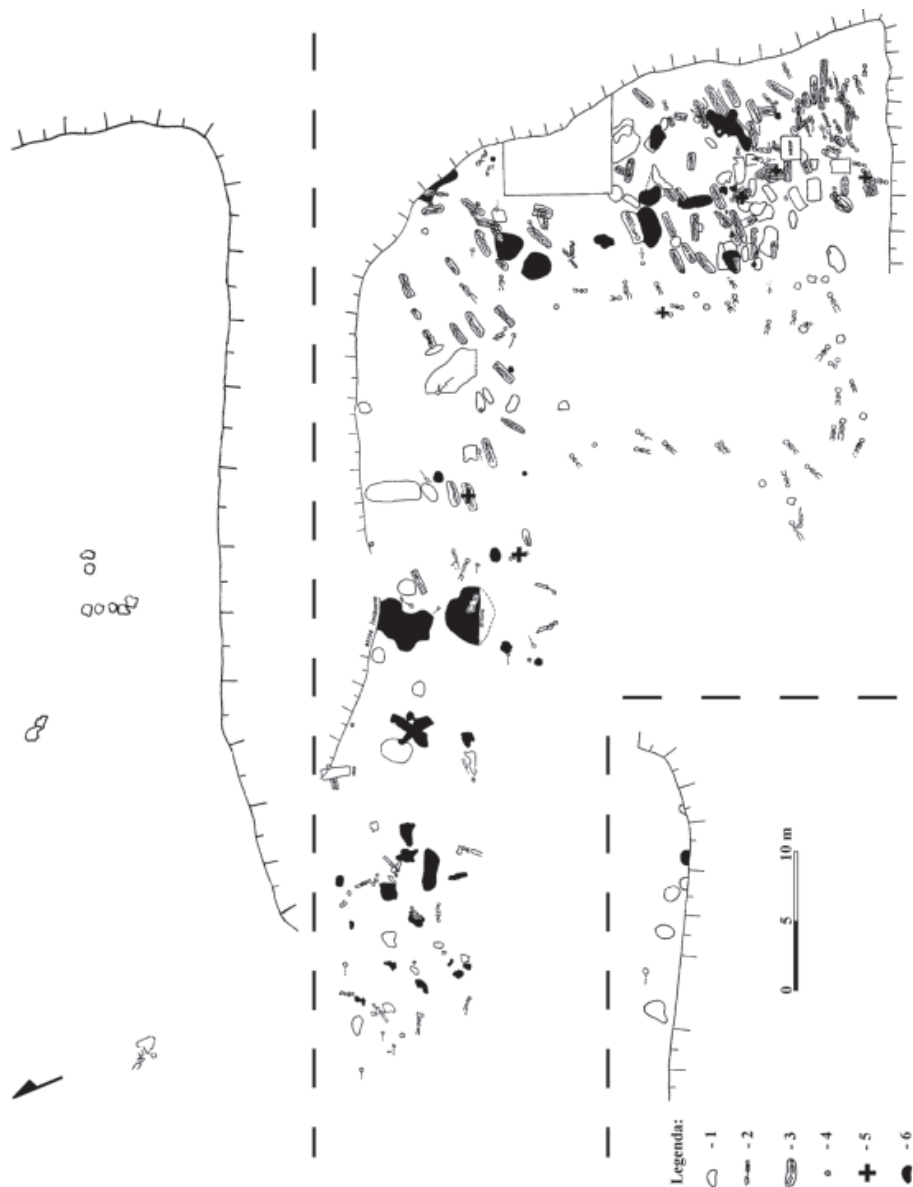
Ryc. 2. Chronologiczne rozwarstwienie cmentarzysk pomorskich: A – cmentarzyska datowane do 950/1000; B – cmentarzyska datowane po 950/1000 r. Stopień dokładności datowania: 1 – datowanie pewne; 2 – datowanie prawdopodobne; 3 – datowanie domniemane (wg W. Łosińskiego 1992, ryc. 5, 34)

Fig. 2. Chronological stratification of Pomeranian cemeteries: A – cemeteries dated to before 950/1000; B – cemeteries dated to after 950/1000. The degree of accuracy of dating: 1 – reliable dating; 2 – probable dating; 3 – assumed dating (after W. Łosiński 1992, fig. 5, 34)



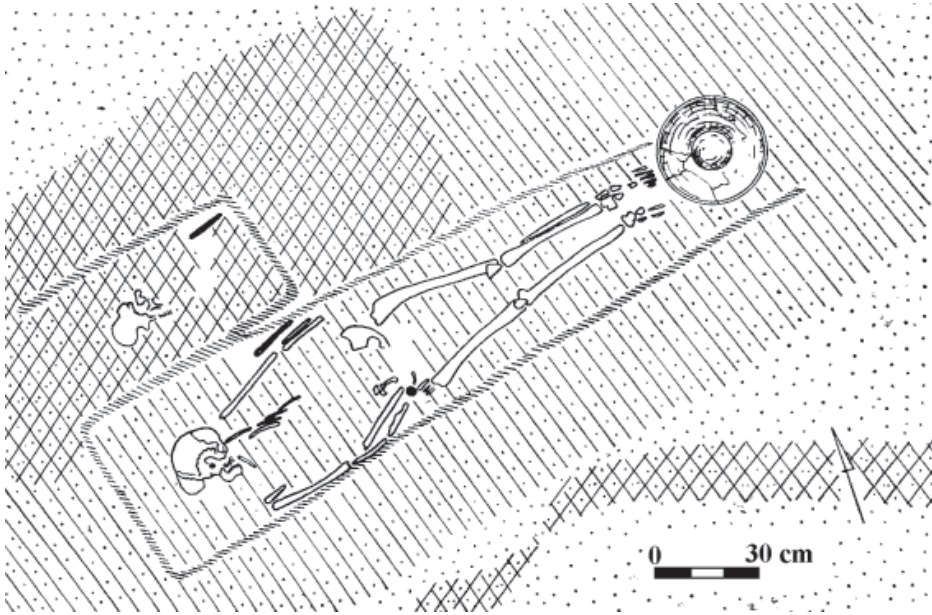
Ryc. 3. Zróżnicowanie cmentarzysk w zakresie obrządku pogrzebowego: A – w okresie do 950/1000; B – w okresie po 950/1000. Rodzaje cmentarzysk: a – cmentarzyska płaskie; b – cmentarzyska kurhanowe. Rodzaje pochówków: 1 – groby ciałopalne, niekiedy z pojedynczymi pochówkami szkieletowymi lub śladami inhumacji; 2 – stanowiska biritualne; 3 – pochówki szkieletowe, niekiedy ze śladami kremacji; 4 – brak danych o obrządku pogrzebowym (wg W. Łosińskiego 1992, ryc. 6, 35)

Fig. 3. Diversity of cemeteries as far as burial rites are concerned: A – before 950/1000; B – after 950/1000. Types of cemeteries: a – flat cemeteries; b – barrow cemeteries. Types of burials: 1 – cremation graves, sometimes with single inhumation burials or traces of inhumation; 2 – mixed-rite sites; 3 – inhumation graves, sometimes with traces of cremation; 4 – there is no data about the burial rite (after W. Łosiński 1992, fig. 6, 35)

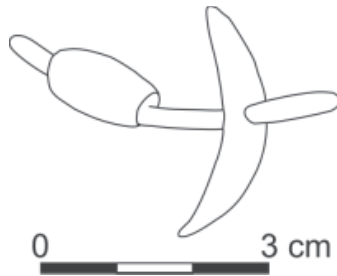


Ryc. 4. Wolin – wzgórze „Młynówka”. Rozkład przestrzenny obiektów ze szczątkami zwierzęcymi. Legenda: 1 – jamy i groby jamowe; 2 – szkielet; 3 – pochówek szkieletowy z widoczną jamą grobową; 4 – grób popielnicowy, naczynie ceramiczne; 5 – pochówek szkieletowy ze szczątkami zwierzęcymi; 6 – obiekt, w wypełniku którego zarejestrowano szczątki zwierzęce (wg J. Wojtasika 1968, 1970, oprac. A. Kuczkowski)

Fig. 4. Wolin – “Młynówka” hill. Spatial distribution of features with animal remains. Legend: 1 – pits and pit graves; 2 – skeleton; 3 – inhumation burial with a visible grave pit; 4 – urn grave, pottery vessel; 5 – inhumation burial with animal remains; 6 – feature, whose fill included animal remains (after J. Wojtasik 1968, 1970, worked out by A. Kuczkowski)



Ryc. 5. Wolin – wzgórze „Młynówka”. Plan grobu 115 (252) (wg J. Wojtasika 1968, ryc. 71, 67)
 Fig. 5. Wolin – “Młynówka” hill. Plan of grave 115 (252) (after J. Wojtasik 1968, fig. 71, 67)



Ryc. 6. Cewlino, pow. Koszalin – grób 10. Drucik brązowy z nanizanym paciorkiem szklanym i kłem dzika, w starszej literaturze (Beck 1944, 68) określonym jako ząb lisa (wg W. Łosińskiego 1958, ryc.11, 267)
 Fig. 6. Cewlino – grave 10. Bronze wire with a glass bead and a tusk of a wild boar – in older literature identified as a tooth of a fox (Beck 1944, 68) – threaded onto it (after W. Łosiński 1958, fig. 11, 267)



Ryc. 7. Cedynia, pow. Gryfino (stan. 2) – grób 699. Kolia paciorków szklanych z dwoma zębami zwierzęcymi (wg H. Malinowskiej-Łazarczyk 1982, tabl. XXVIII:1, 160)

Fig. 7. Cedynia (site 2) – grave 699. Glass bead necklace with two animal teeth (after H. Malinowska-Łazarczyk 1982, plate XXVIII:1, 160)



Ryc. 8. Raciąż, pow. Płońsk. Kolia z kłów zwierzęcych (wg E. Kowalczyk 1986, tabl. XLII:C)

Fig. 8. Raciąż. Necklace made of animal tusks (after E. Kowalczyk 1986, plate XLII:C)



Ryc. 9. Kałdus stan 3. Wczesnośredniowieczny pochówek psa (wg *Chelmino* 2006, fot. 10, 37)
Fig. 9. Kaldus site 3. Early medieval burial of a dog (after *Chelmino* 2006, photo 10, 37)

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Ebbonis

1872 *Ebbonis vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, (w:) *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, oprac. A. Bielowski, Lwów, 32-70.

Ibn Fadlān

1985 *Ibn Fadlān Kitāb. Na podstawie Rękopisu Meszchedzkiego*, Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, t. III, oprac. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.

Widukindi

1935 *Widukindi monachi corbeiensis, Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, (w:) *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. LX, oprac. P. Hirsch, H.-L. Lohm, Hannover, 1-154.

LITERATURA

Adler F.

1940 *Alte Toten- und Begräbnisbräuche in pommerschen Städten*, „Monatsblätter der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Alterthumskunde“ 44, 69-78.

Asmus F.

1900 *Sitte, Brauch und Aberglaube bei Tod und Begräbnis im Kreise Colberg – Cörlin*, „Blätter für Pommersche Volkskunde“ 8/10, 152-153.

Avdusin D.A., Puškina T.A.

1988 *Three chamber graves at Gniezdovo*, „Fornvännen” 83, 20-33.

Barber P.

1988 *Vampires, burial, and death. Folklore and reality*, New Haven-London.

Beck A.

1944 *Die slawischen Grabfunde Pommerns. Katalog*, maszynopis rozprawy doktorskiej, Archiwum Uniwersytetu w Greifswaldzie.

Biegeleisen H.

1929 *U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłq*, Lwów.

Bond J.M.

1996 *Burnt offerings: animal bone in Anglo-Saxon cremations*, „World Archaeology” 28/1, 76-88.

Bylina S.

1992 *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa.

1995 *Problemy słowiańskiego świata zmarłych. Kategorie przestrzeni i czasu*, „Światowit” 40, 9-25.

Chełmno

2006 *Chełmno zabytkami malowane*, Bydgoszcz.

Dominik A.

1986 *Gawędy kaszubskie*, Warszawa.

Dzik M.

2003 *Przyczynek do problematyki badawczej fragmentów naczyń ceramicznych znajdujących na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych Mazowsza*, „Światowit” 5 (46), fasc. B, 45-52.

Gołębiowski Ł.

1830 *Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa.

Gräslund A.-S.

2004 *Dogs in graves – a question of symbolism?*, (w:) *PECUS. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*, red. B.S. Frizell, Rome, 167-176.

Haas A.

1927 *Pommersche Totenbräuche aus alter und neuer Zeit*, „Unsere Heimat. Beilage zur Kösliner Zeitung“ 25, 3-4.

Jagodziński M.F.

1997 *Archeologiczne ślady osadnictwa między Wisłą a Pasłęką we wczesnym średniowieczu. Katalog stanowisk*, Warszawa.

Janocha H.

1966 *Wyniki prac badawczych przeprowadzonych w latach 1959 i 1960 na Górze Chełmskiej (Krzyżance) koło Koszalina*, cz. I, „Materiały Zachodniopomorskie” 12, 383-472.

1974 *Wyniki prac badawczych przeprowadzonych w latach 1961 i 1962 na Górze Chełmskiej (Krzyżance) koło Koszalina*, cz. 2, „Materiały Zachodniopomorskie” 20, 31-168.

Janowski A., Kurasiński T.

2003 *The graves with bronze bowls in the area of Early Piast Poland (10th/11th to 12th century). Issues of Slavic-Scandinavian contacts*, „Archaeologia Historica” 28, 653-675.

Korolenko C.P.

2006 *The revival of pagan traditions and their influence on the content of mental disorders in contemporary Russia*, „World Cultural Psychiatry Research Review. Official Journal of World Association of Cultural Psychiatry” 1/1, 12-20.

Kowalczyk E.

1986 *Raciąż – średniowieczny gród i kasztelania na Pomorzu w świetle źródeł archeologicznych i pisanych*, Łódź.

Kuczkowski A.

2008 *Magiczno-symboliczna organizacja przestrzeni masywu Góry Chełmskiej koło Koszalina w średniowieczu i czasach nowożytnych*, (w:) *Czary i czarownice na Pomorzu*, red. A. Majewska, Stargard, 59-74.

Kursīte J.

2005 *Baltic religion: History of Study*, (w:) *Encyclopedia of Religion*, t. II, red. J. Lindsay, Detroit, 767-773.

Labuda G.

2003 *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań.

Lewicki T.

1952-1953 *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich, głównie z IX-X w.*, „Archeologia” 5, 122-154.

Łęga W.

1930 *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 36, Toruń, 103-468.

Łosiński W.

1958 *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Cewlinie, pow. Koszalin*, „Materiały Zachodniopomorskie” 4, 251-284.

1992 *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem na Pomorzu Zachodnim*, (w:) *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce. Materiały z konferencji, Poznań 14-16 grudnia 1987 roku*, red. Z. Kurnatowska, Poznań- Wrocław-Warszawa 1990, 23-49.

- 1998 *Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian zachodnich w świetle nowszych badań*, (w:) *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kóčka-Krenz, W. Łosiński, Poznań, 473-483.
- 2000 *Z badań nad obrzędkiem pogrzebowym na słowiańskich wybrzeżach Bałtyku w dobie plemiennej uwag ciąg dalszy*, (w:) *Źródła archeologiczne i ich treści*, red. W. Chudziak, „*Archaeologia Historica Polona*” 8, Toruń, 71-81.

Malinowska-Łazarczyk H.

- 1982 *Cmentarzysko średniowieczne w Cedyuni*, t. I, Szczecin.

Malinowski T., Malinowski A., Lorkiewicz W.

- 1994 *Komorowo, stanowisko 12: cmentarzysko wczesnośredniowieczne*, Słupsk.

Moszyński K.

- 1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa.

Nola A.M. di

- 2006 *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Kraków.

Oestigaard T.

- 2000 *Sacrifices of raw, cooked and burnt humans*, „*Norwegian Archaeological Review*” 33/1, 41-58.

Öhman I.

- 1983 *The Merovingian dogs from the boat – graves at Vendel*, (w:) *Vendel Period studies. Transactions of the boat-grave symposium in Stockholm, February 2-3 1981*, red. J.P. Lamm, H.-Å. Nordström, Stockholm, 167-181.

Okulicz-Kozaryn Ł.

- 1983 *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX-XIII w.)*, Warszawa.

Porzeziński A.

- 2006 *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe na stanowisku 2a w Cedyuni, województwo zachodniopomorskie*, Szczecin.

Rajewski Z.

- 1975 *Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych*, „*Wiadomości Archeologiczne*” 39/4, 516-521.

Rębkowski M.

- 2007 *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin.

Roś J., Rozmus D.

2001 *Sprawozdanie z badań ratowniczych w Dąbrowie Górniczej – Łośniu, województwo katowickie*, (w:) *Badania archeologiczne na Górnym Śląsku i ziemiach pogranicznych w 1998 roku*, red. E. Tomczak, Katowice, 170-175.

Rozmus D., Bodnar R.

2004 *Wczesnośredniowieczne ślady hutnictwa w Dąbrowie Górniczej – Łośniu oraz na obszarach pogranicznych*, (w:) *Archeologiczne i historyczne ślady hutnictwa i górnictwa na terenie Dąbrowy Górniczej i okolic*, red. D. Rozmus, Kraków, 9-60.

Sjösvärd L., Vretemark M., Gustavson H.

1983 *A Vendel warrior from Vallentuna*, (w:) *Vendel Period studies. Transactions of the boat-grave symposium in Stockholm, February 2-3 1981*, red. J.P. Lamm, H.-Å. Nordström, Stockholm, 133-150.

Słupecki L.P.

2006 *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków.

Sokolski J.

1998 *Ucztowanie w zaświatach w piśmiennictwie średniowiecznym i wczesnonowożytnym*, (w:) *Oczywisty urok biesiadowania*, red. P. Kowalska, Wrocław, 46-51.

Toporow W.

1977 *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, (w:) *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa, 132-146.

Wojtasik J.

1968 *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne na wzgórzu „Młynówka” w Wolinie, Szczecin.*

1970 *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne na wzgórzu „Młynówka” w Wolinie (Badania w 1969 r.)*, „Materiały Zachodniopomorskie” 16, 289-323.

Wrześcińska A., Wrześciński J.

1998 *Grób konia z Dziekanowic*, „Studia Lednickie” 5, 103-115.

2005 *Naczynie drewniane z wczesnośredniowiecznego grobu w Dziekanowicach*, „Studia Lednickie” 8, 167-174.

Zoll-Adamikowa H.

1966 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. 1: *Źródła*, Wrocław-Warszawa-Kraków.

1975 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. I: *Źródła*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.

Food for the soul – food for the body. Animal remains in early medieval burial space in Pomerania
Summary

The state of research on early medieval funeral rites in Pomerania has been definitely insufficient so far. It concerns particularly a deeper analysis of cemeteries, both cremation and inhumation ones, uncovered during archaeological research. This is because the analysis often does not go beyond the description of bone remains found and the presentation of items put into the grave pit together with the dead. What living people buried with dead members of their own community was not accidental. Each item had a specific religious-magical meaning. Based on early medieval written sources, it can be said that part of the grave goods could depend on the social status the dead had in their lifetimes. It applies in particular to weapons (buried with warriors) and parts of arms as well as some types of ornaments (such as rich glass bead necklaces buried with marriageable maidens who died before the wedding). This article discusses the subject of animal bone remains found in early medieval graves in Pomerania. In the Polish literature, the subject has not been discussed in detail. Meanwhile, thanks to the analysis of this category of sources from sepulchral sites, researchers from other regions of the early medieval European Barbaricum obtained interesting information on old pagan beliefs and their change under the influence of converting to Christianity.

The text presents a description of animal remains found in cremation and inhumation burials, both flat and barrow ones. It is based on published studies of individual sites that include data on the source category that is discussed here. Contrary to popular opinion that can be found in a great part of archaeological and ethnographical works, such finds were not very frequent. It applies to the whole of Western Slavic lands, including Pomerania, which is discussed here. It turned out that such remains were found at around 10 per cent of cremation and inhumation cemeteries. Moreover, they were discovered only in very few burials within a given cemetery. Only in the case of Wzgórze Wisielców (Hanged Men Hill) in Wolin, the number of such burials is greater. In early medieval Pomerania, small parts of animal remains were buried with the dead. They seem to have had an alimentary character, relating to some extent to the belief in the necessity of “feeding” the dead in the afterlife. Apotropaic amulets made of teeth of wild animals (e.g. wolf, wild boar) had a different function. It turned out that animal remains in Pomeranian graves were found relatively rarely. It is characteristic for most Western Slavic lands, where unlike in areas of pagan Balts, Anglo-Saxons and Scandinavians, animal remains in burials are not numerous.