

Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich*

Kamil Kajkowski

The author of this paper analyses the sources of the early medieval Western Slavs that point to the existence of the beliefs that connected heads with the essence of the life – the spirit/soul, and considered the head as the most important part of the human body, also possessing a mediatory nature. The head was believed to encompass the most significant aspects of human personality and individual skills. It could also have had supernatural qualities that were manifested through its ability to speak, give advice, warn against danger or foresee the future. This article presents the results of the investigations on the role of the head in Slavic societies and offers new hypotheses.

Keywords: Western Slavs, severed head, offering rituals, medieval sources, folk beliefs, decapitation, skull

W wielu kulturach głowa uważana była za jedną z najistotniejszych części ciała ludzkiego (zob. Gardęła, Kajkowski, red, 2013). Wynikało to z faktu, że właśnie w niej koncentrować się miały najważniejsze cechy charakteryzujące osobowość i określające indywidualne cechy człowieka. Na przestrzeni dziejów, w różnych systemach religijnych, wierzono że właśnie w głowie przebywać miała dusza ludzka, zaś w indoeuropejskiej spuściźnie symbolicznej odgrywała też niebagatelną rolę w poglądach na pochodzenie świata i jego komponentów. Mity natury kosmogonicznej były jednym z podstawowych filarów ideologicznych wyjaśniającym podstawy istnienia i funkcjonowania świata, a przez to podstawą systemu wierzeniowego wspólnot o charakterze plemiennym, wczesnopaństwowym (Toporow 1977, s. 103–131), jak i w czasach późniejszych, co zdają się potwierdzać źródła etnograficzne (Rybakow 1986, s. 167). W niektórych z nich, z różnych części ciała makroantroposa - postaci o charakterze androgynicznym, (bóstwa, herosa) miał powstać świat. Głowa odgrywała tutaj szczególną rolę pramaterii tworzącej sferę niebiańską (uraniczną)¹ (por. Ljupcho 2003, s. 93; Trzciniński 2006, s. 31). Niemniej jednak interesująca nas część ciała ludzkiego związana była również z mitami innej natury. Ona właśnie posłużyła za oręż zdolny pozbawić życia skandynawskiego Heimdalla (Foote, Wilson 1975, s. 362)², z nią jako atrybutem przedstawiany był Jaryło – domniemane bóstwo wschodniosłowiańskie (Łuczynski 2006, s. 171), niekiedy symbolizowała

* Jest to poprawiona i rozszerzona wersja tekstu napisanego w 2009 roku.

¹ Funkcjonowania podobnych wierzeń u Słowian domyśla się G. Augustynowicz (1987, s. 118–119, przyp. 21).

² Co ciekawe nazwa miecza – *Höfüt* (*Gylfaginning*, 26, 1848, s. 100) będącego atrybutem tego bóstwa oznacza właśnie głowę.

także słońce (Čausidis 1999, s. 288–290). Być może ze znaczeniami natury mitologicznej wiązać można również fenomen policefalizmu idoli Słowian nadbałtyckich (Rosik 2000, s. 216). Ucięta głowa mogła w końcu posiadać właściwości magiczne przejawiające się w możliwości mówienia, doradzania, ostrzegania przed niebezpieczeństwem czy przepowiadania przyszłości (np. Gomme 1892; Eliade 1994, s. 174; Słupecki 2003, s. 68; Price 2002, s. 98; Dumézil 2006, s. 54; Zavaroni 2006, s. 288; Parker 2007, s. 324–330). Niemniej jednak wierzenia nie sprowadzały się jedynie do szeroko pojętej mitologii. Istotnym, jeśli nie jednym z najistotniejszych elementów religii, była jej strona praktyczna, przede wszystkim zaś akt składania ofiar (por. Kajkowski 2012). Głowa w wertykalnym układzie świata stanowiła istotny element określający w nim rolę człowieka, a poprzez położenie najbliżej niebu, uważana za najważniejszą część ciała ludzkiego w działaniach mediacyjnych. Zapewne to właśnie tutaj należałoby szukać jej znaczenia w określonych czynnościach religijnych: używania w obrzędach według zasady *pars pro toto* lub czynnościami magiczno-symbolicznymi, wynikającymi z inherencji roli głowy lub czaszki w kulcie (por. Kajkowski 2013).

Próbując scharakteryzować praktyki kultowe związane z rytualną dekapitacją i/lub znaczeniem odciętej głowy niezbędnym jest wykorzystanie wszelkich dostępnych źródeł mogących wzbogacić naszą wiedzę na ten temat. Szczególnie wymowne, i często dramatyczne w swym wydźwięku, są przekazy pisane, tworzone niemal wyłącznie przez przedstawicieli Kościoła już z definicji wrogich pogaństwu.

Najwcześniejszym wydarzeniem zanotowanym przez źródła narracyjne jest relacja Thietmara mówiąca o rywalizacji księcia Mieszka I o tzw. *regnum ablatum* (Rosik 2000, s. 96; Labuda 2004, s. 116, przyp. 234; Strzelczyk 2013, s. 187). Pod rokiem 990 kronikarz zanotował istotną dla nas informację. Otóż pokonany książę czeski Bolesław II Pobożny, w drodze powrotnej w rodzime strony, miał zająć jeszcze jakiś nieznaną z nazwy gród. Jego dowódcę wydał sprzymierzonym ze sobą połabskim Lucicom. Paganie natychmiast złożyli go w ofierze ucinając głowę, po czym uchwalili powrót do domu (Thietmar IV, 13). Wypada chyba zgodzić się z kronikarzem i uznać opisane wydarzenia i akt dekapitacji za dar dla bóstwa, być może związany z próbą wyjednania sobie bezpiecznej drogi do rodzimych ziem, co sugeruje podjęcie zaraz potem decyzji o powrocie i zaniechanie jakichkolwiek dalszych działań militarnych. Fakt złożenia ofiary w zaimprowizowanych warunkach nie musi dziwić, biorąc pod uwagę zaistniałe okoliczności. Poza tym wydaje się, że składanie darów bogom nie musiało być implikowane bliskością sanktuarium i można chyba założyć, że przynajmniej część ofiar w jakichś określonych przypadkach mogła być składana *ad hoc* (Słupecki 1998, s. 339).

Kolejne wiadomości, które mogą wprowadzić nieco informacji dla rozważanego tematu zawarte zostały w napisanym w 1008 roku liście św. Brunona z Kwerfurtu do Henryka II z 1008 r. Interesujący nas fragment, mający formę oskarżenia skierowanego w stronę cesarza Niemiec, wymierzony jest przeciwko przymierzowi jakie zawarł on z pogańskimi Wioletami, którzy mieli go wspomagać w wojnie z państwem Piastów. Biskup, zarzucając cesarzowi tolerowanie kultu i obrzędów urągających chrześcijaństwu, wspomina o składaniu przez Słowian ofiar z chrześcijan (*Epistola Brunonis*, s. 226). Pomijając aspekty polityczne, które do tej współpracy doprowadziły (por. Górski 1960, s. 61) uwagę przykuwają, ogólnie co prawda, ale dość wymowne zwyczaje Słowian połabskich polegające na składaniu przez nich ofiar z ludzi, a w tym konkretnym przypadku, ofiarowaniu głowy chrześcijanina *ad daemonum*.

Bardziej wymowny i bogaty w szczegóły jest *passus* z manifestu magdeburckiego arcybiskupa Adalgota z 1108 r. Autor, pełen goryczy, wspomina że *gdy obchodzą swoje święta, powiadają ich czarownicy w trakcie uczy "głów pragnie nasz Pripegala! Trzeba mu dostarczyć takich ofiar". Pripegala³ to, jak utrzymują Priaps i bezwstydy Belfegor. Potem ściągwszy chrześcijanom głowy przed ołtarzami swej profanacji, biorą w ręce puchary pełne krwi ludzkiej i wyjąc strasznym głosem wołają: "Święćmy dzień radości! Zwyciężony jest Chrystus! Zwyciężył niezwyknięty Pripegala!"⁴ (Labuda 2002, s. 805).*

Niewątpliwie najwięcej szczegółów zawiera opis męczeńskiej śmierci biskupa Jana. Przywołane wydarzenie relacjonują dwa źródła: XI-wieczna kronika Adama z Bremy (III, 51) i *Chronica Sclavorum* autorstwa proboszcza z Bozowa Helmolda z wieku XII (I, 23). Akcja rozgrywa się w roku 1066⁵ w obodrzyckiej *sedes ydolatriae* Radogoszczy i związana jest z działalnością ewangelizacyjną jaką biskup podjął w połabskim Mechlinie (Meklemburgu). Tutaj też został ujęty. Wkrótce przetransportowano go do najważniejszego, centralnego ośrodka kultu Obodrzyców. Po drodze do sanktuarium obwożono go po okolicznych grodach i osadach, w których go wyszydzano i okładano kijami, za – jak twierdzą źródła – wiarę w Chrystusa. Ostatecznie, po pewnym czasie, biskup został zabity w Radogoszczy poprzez dekapitację. Odrąbano mu również ręce i nogi. Wedle relacji kronikarzy okaleczone ciało porzucono na ulicy, odciętą zaś głowę, na której wycięto znak krzyża, nabito na włócznię i poświęcono naczelnemu z tutejszych bogów – Radogostowi.⁶

Część badaczy porównuje opisane wyżej wydarzenia ze śmiercią innego męczennika – św. Wojciecha/Adalberta (997 r.) (np. Słupecki 1993, s. 82; Labuda 1999, s. 201–202), sugerując niekiedy, iż mord czeskiego biskupa został dokonany na pograniczu Pomorza i Prus, co wskazywać może na inicjatywę Słowian⁷. Nie wdając się w szczegóły genezy i przebiegu misji Wojciecha, skoncentrować się tu należy nie tyle na okolicznościach, co sposobie jego uśmiercenia. W zasadzie wszystkie znane źródła historyczne opisujące losy i tragiczny koniec misjonarza (zob. Strzelczyk 1997, s. 191) przekazują, że mnich najpierw został przebity włócznią, a dopiero potem ścięty. Wyjątkiem jest tutaj *Pasja z Tegernsee*, która relacjonuje, że Wojciech przed śmiercią został obrzucony kamieniami przez przyglądających się temu wydarzeniu ludzi. Według przekazu Jana Kanapariusza, zaraz po przebicciu włócznią biskup otrzymał liczne razy od zgromadzo-

³ Próby interpretacji o odczytanie tego imienia dokonuje A. Gieysztor (1982, s. 262).

⁴ *Phanatici autem illorum, quotiens commensationibus vacare libet, ferii indictis: "Capita, iniquiunt 'vult noster Pripégala! Huiusmodi fieri oportet sacrificia". Pripégala, ut aiunt Priaps est et Belphegor impudicus. Tunc decollatis anteprophanationis sue aras christianiscrateras tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes: "Agamus, iniquiunt leticie! Victus est Christus! Vicit Pripégala victoriossimus!"*

⁵ Jest to okres tzw. reakcji pogańskiej na Połabiu (ostatnio Lübke 2011)

⁶ Nie będę się tutaj zajmował etymologią i różnymi wariantami imienia tego bóstwa. W tym miejscu najistotniejsze jest to, iż postać tą wiąże się z kompetencjami natury uranicznej.

⁷ Podobne propozycje pojawiają się także w przypadku dekapitacji św. Brunona z Kwerfurtu (Kowalczyk-Heyman 2009). Niemniej jednak, według Szymona Grunaua, także Prusom nie były obce wierzenia związane z rytualną waloryzacją głowy. Kronikarz wspomina (Grunau I,2,2) o czasie ludzkiej zatkniętej na dębie poświęconym Patollemu w świętym gaju Romowe: *Das dritte bilde Patolli hilt inne die dritten seitte, und sein cleinott war ein todten kopf vonn eim menschin, pferde und ku, und diesen zeiten in iren festen in eim toppe unslitt brandten zur erungk*. Z kolei Kronika Mistrzów Pruskich M. Mariniusa (cap. III) wspomina, iż na cześć wspomnianego Patollego każdy z Prusów trzymał we własnym domu głowę zmarłego człowieka. Niemniej jednak tego rodzaju zwyczaje religijne praktykowane przez Bałtów zostały ostatnio poddane krytyce (Wadyl 2013). Tym bardziej uprawdopodobnia to tezę, iż św. Wojciech mógł znaleźć śmierć z rąk Pomorzan.

nych ludzi, a następnie, po ucięciu głowy, jego ciało zostało poćwiartowane i porzucone w pobliskim świętym gaju (*Vita Sancti...*) lub zatopione w przepływającej opodal rzece (*Pasja z Tegernsee*)⁸. Głowę natomiast, podobnie jak w przypadku św. Jana u Obodrytców, zatknięto w wyeksponowanym miejscu, z tą różnicą, że w przypadku Adalberta miało to być drzewo, pod którym biskup miał odprawiać modły (Saczyńska 2006, s. 255). Części badaczy neguje w tych wydarzeniach przejawy kultu przedchrześcijańskiego *explicite* i widzi tutaj formę kary, jaką poniósł męczennik z powodu niedostosowania się i złamania jakichś zakazów czy norm postępowania obowiązujących w miejscach pogańskiego sacrum (por. Sabaciński 2005, s. 90), uznane zapewne przez pogan za profanację ich sanktuarium (por. Wood 2008, s. 732–733). Źródła nie przekazują jednak żadnych dodatkowych informacji na temat pozostałej części zwłok Wojciecha. Według T. Michałowskiej (1995, s. 79 i n.) miały zostać rozczłonkowane co również odnajdywałoby analogie w opisie rytuału w Radogoszczy.

Helmold na kartach swojej kroniki przywołuje kolejny *passus* mogący mieć znaczenie w podjętych przez mnie rozważaniach. Chodzi o wydarzenie związane z losem księcia połabskiego Gotszalka (1066 r.). Postać ta, poza zjednoczeniem obodrzyckich plemion, zasłynęła sprzyjaniem i gorliwym szerzeniem wiary chrześcijańskiej (Turasiewicz 2004, s. 143–144; 149–152; Rosik 2013, s. 219). Symptomatyczne, iż ciało Gotszalka odnaleziono bez głowy (Wiszewski 2007, s. 67). Kronikarz co prawda milczy na temat dalszych losów głowy Gotszalka, jakkolwiek nieodległe wydarzenia związane z biskupem Janem pozwalają wysnuć hipotezę, że także i w tym przypadku, adwersarza starego porządku postanowiono złożyć w ofierze, zapewne patronującemu działaniom wojennym Radogostowi. Wymowne jest, że razem z Gotszalkiem śmierć poniósł mnich Eppon, który mógł zostać poświęcony pogańskiemu bogu (Strzelczyk 1997, s. 259; Turasiewicz 2004, s. 150).

Wiemy także, że podobny los chrześcijanom chcieli zgótować Rugianie. Biskup Otton z Bambergu, po walkach szczecinian z mieszkańcami Rugii podjął decyzję o wyprawie ewangelizacyjnej na wyspę. Wiadomość ta szybko dotarła do mieszkających tam Słowian, którzy, przez wysłanych posłów, zagrozili, iż w razie podjęcia tej próby apostoł zostanie pozbawiony głowy, a jego ciało rzucone dzikim zwierzętom na pożarcie. Taki sam los miał spotkać jego ewentualnych emisariuszy (Ebo III, 23).

Świątyni w Radogoszczy dotyczy jeszcze jedna niewielka wzmianka źródłowa. Adam z Bremy (III, 71) wspomina, że słyszał, iż swego czasu święty przybytek Obodrytców odwiedziło dwóch mnichów pochodzących z Czech. Podobnie jak biskup Jan, za publiczne wygłaszanie swoich poglądów (por. Witkowska 1995, s. 11) religijnych zostali pochwyteni i skazani przez wiec na tortury i ścięcie.⁹

Relacjonując pobyt i przebieg misji chrystianizacyjnej prowadzonej przez biskupa Ottona z Bambergu jeden z jego hagiografów opisuje wydarzenie jakie miało miejsce w Szczecinie. Wygłaszane przez apostoła kazanie zostało przerwane przez pogańskiego kapłana, który czyniąc wielki hałas zwrócił się do zgromadzonej gawiedzi i wzywał *ażeby zgodnym głosem podziękowali bogom, którzy swoich i ojczyzny wrogów oddali im w ręce. Inni mianowicie, mówi dalej, powinni zginąć wśród różnorakich mąk, biskupa zaś*

⁸ Znacznie późniejsze źródło *Pomerania...* Tomasa Kantzowa (I, 63) podaje, że ciało Wojciecha zostało pochowane w ziemi.

⁹ (...) *fama est eo tempore duos monachos a Boemiae saltibus in civitatem Rethre venisse. Ubi dum vertum Dei publice annunciarent paganorum, sicut ipsi desidera verunt, diversis primo suppliciiis examinati ad ultimum pro Christo decollati sunt.*

(...) należy pociąć na kawałki¹⁰ (MzP III, 8). Ostatecznie kapłan postanowił wziąć sprawy w swoje ręce i zlecił zamach na mnicha. (...) *chępiąc się zaczął wystawiać łaskawość bogów i mówił, że otrzymał od nich zapewnienie, że w tym dniu o takiej to godzinie (...) przybędzie posłaniec, który przyniesie odciętą głowę starego biskupa albo pewną wiadomość, że wraz ze swoimi utonął on w morzu* (MzP III, 12). Pojawiają się tutaj dwa aspekty związane z potraktowaniem cielesnej powłoki Ottona, mianowicie rozczłonkowanie oraz dekapitacja. Wróć do tego później. Sądzę że w kontekście rozpatrywanej problematyki warto rozpatrzyć jeszcze jeden incydent zanotowany przez źródła wczesnośrednio-wieczne. Mowa o wyprawie Pomorzán na ziemię domeny piastowskiej. Nie wdając się w analizę szczegółów podjęcia działań natury wojennej (zob. Gall II, 43) uwagę zwraca pewien szczegół związany z wydobywaniem z grobu i sprofanowaniem szczątków rodziców Bolesława Krzywoustego. Otóż po wyciągnięciu zwłok, obcięto im głowy, wybito zęby a resztę szczątków rozrzucano po okolicy¹¹ (Ebo III, 13). Oczywiście możemy założyć, że takie działania Pomorzán były usankcjonowane szaleństwem i chęcią niszczenia, gdzie pogwałcenie rodziny wroga było szczególnie pożądane (Kowalski 2010, s. 10). Ale prawdopodobne wydaje się także inne wyjaśnienie, gdzie dekapitacja, a być może również czynność rozrzucenia kości¹² mogła wynikać z nakazów religijnych – szczególnie w kontekście braku informacji na temat dalszych losów czaszki złożonej w grobie księcia Władysława Hermana.¹³

Być może intensyfikację zwyczaju składania przez pogańskich Słowian głów w ofierze bogom, w szczególności zaś głów chrześcijan (Niemców), należy łączyć z reakcją na militarne działania niemieckie jakie miały miejsce w latach 929 i 955. Relacje z obu tych wydarzeń w swym dziele *Res gestae Saxonicae* przekazuje mnich korbejski Widukind.

Pod rokiem 929 dziejopisarz przedstawia wydarzenia, jakie rozegrały się jesienią pod Łączynem¹⁴. Pozostawiając na marginesie opis zmagania wojennych (por. Turasiewicz 2004, s. 82), uwagę przykuwa fakt, że następnego dnia po bitwie wszyscy jeńcy słowiańscy zostali ścięci. Analogiczna sytuacja zaistniała w niespełna 30 lat później i związana była z wyprawą Ottona I na Połabszczyznę. W trakcie walk głowę stracił książę obodrzycki Stoigniew. Zaraz po pokonaniu głównych sił słowiańskich cesarz nakazał wbić ją na pal i wystawić na widok publiczny jako zapowiedź losu pojmanyh jeńców, których wkrótce ścięto (Turasiewicz 2004, s. 93–94). Można zakładać, że w obu przytoczonych przypadkach dekapitacja jeńców pojmanyh w trakcie walk, miała znaczenie symboliczne i wią-

¹⁰ *Cumque de his omnibus interpres antistitis copiosius disputaret, profanus ille ydolorum pontifex supervenit, et ingenti strepitu concitato vocem illi praedicationis eripuit. Conversus denique ad astantes, monet, ut voce consona diis gratias agerent qui suos ac publicos hostes eorum manibus tradidissent. Nam reliquos quidem per varia interire tormenta, episcopum vero, qui totius mali caput extiterit, in frustra concidi debere testatur*

¹¹ *Dicens gentem islam beluiane ferocitatis immanitate teram populumque suum devastasse, adeo ut etiam parentes suos e sepulchris protraheret, et collis capitibus dentes excuteret [...].* Wątek ten rozwija szerzej Augustyn ze Stargardu, dodając że ciała spalono a prochy rozrzucano bez szacunku (Augustyn..., s. 50). Informacje te uznać należy jednak za inwencje autora (Augustyn..., s. 51, przyp. 202) mające zapewne zbudować dramatyczną scenerię i odpowiednio nakierować emocje czytelników.

¹² Niestety kronikarz nie opisuje czy dokonano tego bezpośrednio w strefie spoczynku pary książęcej czy też w innym miejscu co w zasadzie uniemożliwia próbę szerszej analizy i pozostawia sprawę w kwestii hipotezy.

¹³ Kronikarz podaje, że czaszkę matki Bolesława Krzywoustego rozbito milcząc w kwestii dalszych losów głowy jej męża.

¹⁴ Warto przypomnieć, że w tym samym grodzie śmierć, być może przez dekapitację, poniósł ponad sto lat później książę obodrzycki Gotszalk.

zała się z charakterem informująco-ostrzegawczym (karą), czym grozi sprzeciwianie się cesarzowi niemieckiemu. Trudno określić czy, jak chce L. P. Słupecki (2006), wydarzenia te stanowiły *terminus post quem* "kultu" głowy u Słowian. Można jednak przypuszczać, że wydarzenia te były przyczyną odwetu pogan, w rezultacie wzrostu wzajemnych okrucieństw, przede wszystkim w relacji z Niemcami, a przez to przekonania, że bogowie najbardziej cenią krew chrześcijan (por. wyżej list Adalgota; Helmold I,52, s. 246).

Reasumując informacje zawarte w źródłach pianych można stwierdzić, iż ta część ciała ofiary jaką była głowa cieszyła się szczególną estymą pogańskich bogów. Część przekazów wprost określa ją jako atrybut wotywny poświęcany "demonom" w trakcie celebracji rytualnych. Akt składania człowieka w ofierze dokonany poprzez dekapitację miał formę dramatycznej inscenizacji, w wyniku której głowę poświęconej osoby umieszczano w widocznym miejscu w obrębie sanktuarium. Ofiarę torturowano poprzez obijanie kijami, obrzucanie kamieniami ewentualnie okaleczano za pomocą broni. Okaleczone zwłoki ćwiartowano a następnie pozbywano się ich porzucając na pastwę zwierząt, być może topiono lub zawieszano na drzewie, na co mogą wskazywać źródła z innych regionów europejskiego *barbaricum* (Gardeła, Kajkowski, red. 2013). Co ciekawe, większość z tych czynności znajduje analogie w wynikach badań archeologicznych.

Rolę głowy, lub/i czaszki jako ofiary poświęconej bóstwom w przedchrześcijańskiej religii Słowian zachodnich poświadczają mogą rezultaty prac wykopaliskowych przeprowadzonych w obrębie domniemanych miejsc kultu. Niewątpliwie w omawianym kontekście jednym z częściej przytaczanych w literaturze przedmiotu, miejsc tego typu jest odkryte przez W. Szafrąńskiego uroczysko na Wzgórzu Tumskim w Płocku¹⁵. Przy domniemanym ołtarzu, na który miało się składać skupisko kamieni o nerkowatym kształcie, w obstawie trzech naczyń ceramicznych, odkryto czaszkę dwunastoletniej dziewczynki oraz leżący opodal kamienny tłuk w kształcie młota (Szafrąński 1979, s. 392). Według odkrywcy są to najprawdopodobniej ślady krwawej ofiary jaką złożono tu nieznanemu z imienia bogu, którego wizerunek mógł górować nad ołtarzem. Natrafiono tu bowiem na ślad po sporych rozmiarów osmiokątnym słupie drewnianym, który według badacza mógł być przedstawieniem bóstwa. Kontekst znaleziska sugeruje, że właściwym przedmiotem ofiary była głowa ludzka (por. Łowmiański 1986, s. 185)¹⁶. Być może, ze względu na narzędzie mordu jakim był kamienny "młot", złożony przy głowie ofiary, do stanowisk o takim charakterze można by zaliczyć pochówek ludzki odnaleziony niedaleko Łaskarzewa, w okolicach rzeczki Promnik (Gierlach 1984, s. 93–94). Wydaje się jednak, że ze względu na nienaturalną pozycję szkieletu i złożonej wraz z nim nie odjętej głowy, należałoby wykluczyć ten przypadek z dyskusji nad *expressis verbis* "kultem" głowy, choć niewątpliwie jest on niezwykle ciekawy w przypadku rozważań nad krwawymi ofiarami ludzkimi u Słowian w ogóle.

¹⁵ Pomijam tutaj przebieg dyskusji czy rzeczywiście było to miejsce kultu przedchrześcijańskiego i jakiego rodzaju. Wydaje się, że bez względu na jej wynik, kontekst i rodzaj znaleziska można łączyć z jakimiś zabiegami o charakterze obrzędowym – nawet jeśli odbyły się one jednorazowo (por. Gołębnik 2002, s. 10–12; Buko 2005, s. 118).

¹⁶ Podobny przykład znany miał być z Płońska. Niestety badania na tym stanowisku jawią się w sposób problematyczny, jako że niemożliwe okazało się dotarcie do dokumentacji i ich weryfikacji. L. P. Słupecki określa je wprost jako "naukowy błąd" (2006, s. 336–337). Z opublikowanych informacji wynika, że w trakcie badań archeologicznych, stwierdzono tutaj relikty trzech palenisk, pomiędzy którymi rozlokowane były ślady postłupowe. W niedalekiej odległości od tego założenia odnaleziono czaszkę dwuletniego dziecka oraz dwa żelazne topory (Gierlach 1984, s. 91).

Z kolei z jakąś rolą głowy w kulcie pogańskim można chyba łączyć znalezisko, którego dokonano w 1964 roku w Wolinie. Na szczycie Srebrnego Wzgórza odkryto kilka jam i palenisk. W jednym z tych ostatnich, między kamieniami, w towarzystwie ułamków naczyń ceramicznych i szczątków osteologicznych, zalegał duży fragment czaszki ludzkiej. Około 1,5 m od tego paleniska natrafiono na jamę, wewnątrz której znajdowało się drugie naczynie, z dwoma ludzkimi czaszkami. W ich pobliżu złożono zachowane w całości naczynie, w trakcie badań natrafiono też na fragmenty ceramiki i zwierzęce kości. Czaszki należały do dorosłego mężczyzny, kobiety i dziecka (Rożnowski, Gładkowska-Rzeczycka 1979, s. 85–87). Dwie ostatnie były silnie zdeformowane przy pomocy opasek mających uciskać głowę i w rezultacie nadawać jej określony kształt (Rożnowski, Gładkowska-Rzeczycka 1979, s. 91), co wskazuje ich niesłowiańskie pochodzenie (por. Hakenbeck 2011, s. 117). Badania wykopaliskowe poświadczają, że w okresie wczesnego średniowiecza szczyt wzgórza nie był zamieszkały, a osadnictwo koncentrowało się przy jego podnóżu przylegającym do rzeki Dziwny. Kontekst morfologiczny i archeologiczny znaleziska każą domyślać się w zdeponowanych tu czaszkach pozostałości po jakichś specyficznych czynnościach religijno-obrzędowych powiązanych najpewniej ze składaniem ofiar (szerzej na ten temat: Kajkowski 2013, s. 169–170).

Czaszkę ludzką zarejestrowano także w tzw. warstwie z kośćmi w Kałdusie. Wraz z innymi odkrytymi tu fragmentami szkieletów ludzkich, ze względu na kontekst stratygraficzny wydatowano ją na X w. i powiązano z praktykami obrzędowymi związanymi ze składaniem krwawych ofiar (Chudziak 2006, s. 79–80). Niemniej jednak, w wyniku analizy radiowęglowej jakiej poddano czaszkę okazało się, że jej wiek należy zweryfikować i cofnąć o kilka stuleci (Chudziak 2006, s. 80, przyp. 13). Powoduje to wątpliwości związane z łączeniem opisywanych szczątków z działaniami obrzędowymi jakie miały tu miejsce w okresie wczesnego średniowiecza. Być może opisywaną czaszkę można by próbować łączyć z praktykami rejestrowanymi na cmentarzyskach, gdzie mamy dowody na wydobywanie z grobów tych części ciała ludzkiego (w najbliższym sąsiedztwie omawianych struktur w Kałdusie funkcjonowała nekropola). Także fakt wykorzystywania obiektów pradziejowych przez społeczności wczesnośredniowieczne nie jest niczym zaskakującym (Brzostowicz 2004), jednak bardziej szczegółowe określenie przyczyn złożenia w “warstwie z kośćmi” czaszki “łużyckiej” musi pozostać w sferze hipotez.

Kolejnym miejscem o charakterze kultowym, gdzie odnaleziono najprawdopodobniej pozostałości ofiary z ludzkiej głowy jest Kopic Krakusa, który część badaczy łączy pierwotnie z kultem solarnym na cześć wiosny lub praktykami powiązanimi z obrzędami natury eschatologicznej (Jamka 1965, s. 227). Na podstawie badań wykopaliskowych, w szczytowej partii kopca lokalizuje się potężny dąb wiązany z okresem wczesnego średniowiecza. Najczęściej próbuje się go interpretować w kategoriach ziemskiej manifestacji *axis mundi* mającej wyznaczać centralny obszar celebracji kultowych (por. Kajkowski 2005, s. 133–134). Można zakładać, że jakiś związek z obrzędami przedchrześcijańskimi miały stwierdzone w pobliżu niegdyś rosnącego tu drzewa palenisko o średnicy przekraczającej 1 m, szkielet dziecka i fragmenty czaszki dorosłego mężczyzny (Jamka 1965, s. 200; Kotlarczyk 1979, s. 58).

Kolejnym znaleziskiem, które warto przywołać w kontekście poruszanych tu zagadnień jest obiekt zarejestrowany w trakcie badań archeologicznych w Klein Steinerdorf na Połabiu. W jego wnętrzu znajdował się depozyt w postaci złożonej do naczynia ceramicznego czaszki ludzkiej, które przed zakopaniem ustawiono na kamieniu (Łęga 1930, s. 375).

Kości czaszek należące do kilkunastu osobników zarejestrowano w trakcie badań archeologicznych przeprowadzonych w Arkonie. Znalaziono je w kontekście palenisk w towarzystwie węgla drzewnych, licznych kości zwierzęcych i fragmentów ceramiki (Herrmann 1971, s. 198). Szczątki te nosiły ślady uderzeń ostrym narzędziem co dowodzić może działań związanych ze składaniem ofiar z ludzi (Tianmuscheit 2006, s. 235).

W pobliżu miejsca kultu w Parchim (Paddenberg 2006) w trakcie badań wykopaliskowych, przy wielkim kamieniu, odnaleziono dwie ludzkie żuchwy oraz fragmenty mózgowcaszki (Bleile 2008, s. 177, 180).

Na szczątki zwierzęce i ludzkie natrafiono także na tzw. plaży kultowej w Ralswiek. J. Herrmann (1998, s. 20 i n.) zwraca uwagę na zabiegi „chirurgiczne” jakim poddawano czaszki (głowy?) ludzkie.¹⁷

Pewnym poświadczeniem przekazów kronikarskich relacjonujących fakt eksponowania obciętych głów ludzkich na włóczniach czy palach może być znalezisko dokonane w 1939 r. w Chrościnie na Śląsku, przy przeprawie promowej na Odrze. W trakcie prac budowlanych natrafiono tu na pochówek czaszki, która w części potylicznej posiadała sztucznie wybitą trójkątny otwór, będący najprawdopodobniej śladem po nadzianiu głowy na włócznię¹⁸ (Limisiewicz 2002, s. 358). Uwagę zwraca również kontekst znaleziska – oprócz zdobionego naczynia pochówkowi towarzyszyła schematycznie potraktowana figurka konia, której znaczenie można odnosić do rytualno-symbolicznego postrzegania rzeczywistości (Kajkowski, w druku).

Analizując przytoczone do tej pory materiały źródłowe można pokusić się o próbę rekonstrukcji scenariusza obrzędowego związanego z rytualną dekapitacją i waloryzacją głowy ofiary. Zarówno przekazy narracyjne, jak i wyniki badań archeologicznych wskazują, że ofiary składano najczęściej w obrębie przestrzeni sakralnej lub jej najbliższym sąsiedztwie. Po dokonaniu dekapitacji głowę ofiarowywano (na ołtarzu, włóczni, lub innym wyeksponowanym miejscu) naczelnemu z bogów określonego sanktuarium. Nie wiemy co działo się z resztą doczesnych szczątków złożonych w ofierze osób. Ciało biskupa Jana, wedle słów kronikarza, miało zostać porzucone na ulicy. Wydaje się to mało prawdopodobne ze względów chociażby czysto praktycznych. Rugianie zagrozili św. Ottonowi z Bambergu, że zostanie pozbawiony głowy, a jego zwłoki rzucone dzikim zwierzętom. Dwóch mnichów ściętych w Radogoszczy przedtem zostało poddanych torturom. Być może potraktowano ich analogicznie do działań przedsięwziętych w przypadku św. Jana, jednak źródło tego nie precyzuje. W innych przypadkach brak jakichkolwiek dalszych wzmianek. Biorąc pod uwagę analogie z innych rejonów wczesnośredniowiecznej Europy sądzę, iż ciała mogły być albo chowane w ziemi albo topione w zbiornikach wodnych. Nie można wykluczyć, że odbywało się to w trakcie jednej ceremonii, sakralnego *theatrum* o odpowiedniej dramaturgii. W zachowanych przekazach

¹⁷ Być może chodzić tutaj mogło m.in. o zabiegi trepanacyjne – otwarcie czaszki poprzez usunięcie z niej kości w celach leczniczych lub/i kultowo – magicznych (Stanaszek 2008, s. 239). Według niektórych badaczy szczególną estymą związaną ze sferą nadprzyrodzoną (Paluch 1970, s. 2) mogły cieszyć się kości zmarłych. Badania etnograficzne donoszą, że jeszcze w XIX stuleciu wśród Polaków istniało przekonanie, że kości nieboszczyka mają szczególną moc i wykorzystywano je do różnego rodzaju działań natury magicznej (Beigeleisen 1930, s. 67, 71). Wiemy też, że m.in. na obszarze wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny wschodniej wykonywano amulety z kości uzyskanych w wyniku trepanacji (Bereczki, Marcsik 2005, s. 65). Warto też dodać, że w chrześcijańskim średniowieczu dokonywano trepanacji w celu egzorcyzmowania złych duchów, o czym wspominają traktaty chirurgiczne (Jagla 2011, s. 168–169).

¹⁸ Być może w kontekście symbolicznego znaczenia głowy ludzkiej warto rozpatrywać słynną głowę z Jankowa?

dotyczących miejsc kultu wspomina się o znaczeniu sakralnym obiektów związanych nie tylko ze sferą niebiańską ale również chtoniczną – na wielomian kultowy składały się nie tylko świątynie czy szczyty wzgórz ale także zbiorniki i cieki wodne (Kajkowski 2004), dokonywano także obrzędów związanych z kopaniem w ziemi (Radogoszcz). Wszystko to wskazuje, że obrzędy religijne były skierowane zarówno do sił uranicznych jak i podziemnych. Podstawą funkcjonowania świata była równowaga między siłami Kosmosu i Chaosu, którą należało zachować poprzez działania rytualne. Możliwe więc, że głowę składano naczelnemu bóstwu niebiańskiemu, pozostałe zaś szczątki zakopywano lub topiono, co mogło wiązać się z poświęceniem ich istotom natury chtonicznej.

Na inne jeszcze formy waloryzacji głowy w wierzeniach pogańskich Słowian zachodnich wskazują wyniki badań wykopaliskowych wczesnośredniowiecznych cmentarzy. Analizując poszczególne groby na nekropolach¹⁹ badanego obszaru pod uwagę wzięte zostały pochówki czaszek²⁰ (w tym wtórne) lub/i szkieletów. Wyłącznie natomiast groby w obrębie których znaleziono więcej niż jedną czaszkę. Wynika to z faktu, iż na podstawie dostępnych publikacji, nie ma możliwości określenia czy zostały one złożone do jamy grobowej intencjonalnie czy też dostały się tutaj w wyniku przemieszania kości związanego na przykład z wkopem pod inny, młodszy pochówek. Podobnie trudno brać pod rozwagę pochówki, w których zarejestrowano czaszki zniszczone. Mimo, iż samemu aktowi miażdżenia czaszek (głów?) przypisuje się niekiedy wymiar obrzędowy (por. Back Danielsson 2007, s. 174; Pollex 2010, s. 490), w kontekście samego grobu trudno stwierdzić czy mamy do czynienia z efektem celowego działania czy badamy relikwiny zwykłych procesów podepozycyjnych. Trudności pojawiają się także w przypadku szkieletów gdzie stwierdzono brak czaszki. Określenie przyczyny tego stanu rzeczy spotyka problemy natury „technicznej”, wynikające ze złego stanu zachowania szczątków kostnych a przez to na brak możliwości obserwacji śladów, które mogłyby wskazywać intencjonalną dekapitację (np. cięcie na kręgach szyjnych). Powoduje to, iż dowody ucinania głów rejestrowane na szkieletach są relatywnie rzadkie (por. Wiltschke-Schrotta, Stadler, 2005, s. 58). W związku z powyższym, do niniejszych rozważań wybrane zostały szczątki ludzkie, w przypadku których pojawiają się przynajmniej wskazówki pozwalające widzieć w nich pochówki związane ze świadomymi, dokonywanymi z pobudek religijno-magicznych, czynnościami dotyczącymi głowy/czaszki.

W wyniku dokonanego przeglądu pochówków spełniających powyższe kryteria można stwierdzić, że głowa i/lub czaszka ludzka odgrywała istotną rolę w obrzędowości i symbolice Słowian zachodnich. Analiza sytuacji zarejestrowanych na cmentarzyskach wskazuje na jakąś jej rolę w obrzędowości pogrzebowej lub innych działaniach sankcjonowanych religijnie jakie odbywały się w obrębie strefy sepulkralnej. Rekonstrukcja przebiegu, czy charakteru obrzędów jakich dokonywano na cmentarzach, jest utrudniona i skazana na wnioski natury hipotetycznej, bowiem badamy jedynie końcowy etap tych czynności jakim jest jama grobowa wraz z pochówkiem i jego najbliższym otoczeniem. Nie ulega wątpliwości, że na określony rytuał składać się muszą nie tylko konkretne gesty, formuły czy sposób zachowania uczestników, ale także określone symbole i rekwizyty (Fałkowski 2006, s. 6). Działanie obrzędowe jest zachowaniem implikowanym obecnością rzeczy o statusie sakralnym (Buchowski 1993, s. 84). Zrozumienie mecha-

¹⁹ Ujęcie katalogowe omawianych grobów znacznie przekraczałoby objętość artykułu.

²⁰ Według A.P. Kowalskiego (2013, s. 50) późniejszy kult relikwii w postaci głów męczenników i świętych wynikał z pogańskiego kultu zmarłych

nizmów jakie konstituowały rytuał pogrzebowy wydaje się być istotnym elementem w poznaniu wierzeń pogańskich w ogóle (por. Härke 1992, s. 25). Nie znamy i zapewne nigdy nie dowiemy się jakie emocje towarzyszyły społecznościom pogańskim w tak specyficznych czynnościach obrzędowych jakimi było pozbawianie zmarłych głów czy wydobywanie czaszek z grobów przodków. Można zakładać, że działaniom tego rodzaju towarzyszył dramatyczny scenariusz i równie wymowna oprawa wizualna. Pojawia się oczywiste pytanie: jaki był cel działań dekapitacyjnych lub będących ich następstwem. Najpowszechniejszym wyjaśnieniem zwyczaju ucinania głów jako funkcjonuje w literaturze przedmiotu jest tłumaczenie go działalnością apotropaiczną związaną z tzw. grobami antywampirycznymi – pochówkami osób podejrzewanych o kontakty ze sferą nadprzyrodzoną w trakcie życia, przez co mogących stanowić zagrożenie po jego zakończeniu. Dekapitacja mogła być jednym ze sposobów zatrzymania zmarłego w grobie. Ucinanie głów mogło też stanowić formę składania ofiary (Kajkowski 2012). Niestety nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, gdzie dokonywano dekapitacji. Czy poza rejonem strefy nekropolicznej, czy w obrębie cmentarza w jakiejś wydzielonej przestrzeni o charakterze niefuneralnym, czy w końcu w najbliższym otoczeniu grobu. Być może pod uwagę brać należy występowanie wszystkich trzech możliwości, których wybór charakteryzowały określone okoliczności i potrzeby. Głowa/czaszka wydobywana z grobu, jako miejsce przebywania kwintesencji osoby zmarłej, na zasadzie *pars pro toto*, mogła uczestniczyć w jakichś ważnych dla lokalnej wspólnoty momentach i/lub obrzędach. Przekazy dotyczące społeczności typu tradycyjnego dowodzą, że czaszki wydobyte z pochówków, szczególnie osób o wysokiej pozycji społecznej, bądź związanych ze sferą działań religijnych, mogły być w różnych celach (symbolicznych) przenoszone na obszary będące poza obrębem jamy grobowej czy cmentarza w ogóle (Parkin 1992, s. 22). Ciekawie jawi się w tym kontekście zwyczaj umieszczania zamiast głowy jej ekwiwalentu w postaci kamienia – przedmiotu o silnych konotacjach ze sferą religijno-symboliczną. Być może głowę/czaszkę zmarłego wykorzystywano w obrzędowości natury wróżebnej, o czym szeroko rozpisują się sagi skandynawskie. Zapewne chodziłoby tutaj o szczątki osób ciszących się za życia szczególną estymą współrodowców ze względu na posiadaną wiedzę i/lub umiejętności. Pochówki samych czaszek mogły być grobami *pars pro toto* towarzyszy podróży/walki, którzy zmarli lub polegli z dala od rodzinnych stron (por. Brückner 1984, s. 85). Szczątki pozbawione głów mogły być wreszcie wynikiem egzekwowania kar warunkowanych systemem prawnym lokalnych społeczności. Dekapitacja to jedna z najszerzej i najczęściej stosowanych kar wśród różnych kultur²¹ (Ström 1942, s. 162, 169; Maisel 1982, s. 184; Gołdyn 2006, s. 127). Warto też wspomnieć, iż nadzwyczajnych właściwości upatrywano w czaszkach zmarłych jeszcze w czasach późniejszych. Znamy przekazy poświadczające używanie ich w obrzędowości magicznej w XIV, XVII a nawet XX w. (Krauss 1890, s. 661-662; Potkowski 1973, s. 37; Daković 1999, s. 141; Koprowska-Głowacka 2010, s. 41-42).

Z symboliczno-magicznym postrzeganiem głowy/czaszki wiązać można także wykonywanie pucharów z tych części ciała. Jak można podejrzewać, przyczyną takiego postępowania była wiara, iż głowa jest siedliskiem duszy i to w niej koncentrują się wszelkie

²¹ Warto jednak zaznaczyć, iż niekiedy była uważana za śmierć honorową (Lucas, McGoven 2007, s. 24; por. Gimbutas 1963, s. 188). Według niektórych badaczy sądownictwo i rytualizm w ludów pogańskich stanowiły „swoistą jedność” (Powierski 2004, s. 139, przyp. 76, a kata utożsamiana z postacią ofiarnika (Gross 1990, s. 43).

najistotniejsze cechy nieboszczyka, takie jak odwaga, nieustępliwość w walce, wiedza, mądrość etc. Wypicie określonego napoju z czaszki miało zapewnić przejście tych właściwości i wzbogacenie osoby, która z tak osobliwego naczynia korzystała. Zwyczaj ten doskonale poświadczony dla ludów celtyckich (Rosen-Przeworska 1964, s. 232–233; Mac Cana 2005, s. 3807), znajduje również odbicie w obrzędowości ludów wczesnośredniowiecznego *barbaricum*. Z przekazu Pawła Diakona (I, 27) wiemy że Alboin, król Longobardów, po zwycięskiej bitwie z Gepidami z odciętej głowy władcy pokonanych uczynił sobie puchar. Z kolei w Chorografii Teofanesa Wyznawcy (zm. 817), przy opisie porażki cesarza Nicefora z Bułgarami walczącymi pod dowództwem Krumnosa, kronikarz podaje, iż cesarz poległ a *odciętą głowę Nicefora Krumnos kazał trzymać przez szereg dni zawieszoną na drzewie, aby mogli ją widzieć wszyscy przybywający do niego [...] Następnie polecił ją zdjąć, obnażyć kość i oprawić w srebro i dawał z niej pić władcom Sklawinów, chełpiąc się ze zwycięstwa [...]* (Teofanes, s. 160). Z kolei po zakończeniu zwycięskich dla Pieczyngów walk z Rusią, ci pierwsi pozbawili księcia Światosława głowy i *okuwszy czaszkę jego* (PVL, s. 52) pili z niej jak z pucharu. Wydaje się, że także i Słowianom Zachodnim analogiczne zwyczaje nie były zupełnie obce. Sugeruje to informacja o pogonach, którzy wydobywszy z klasztoru benedyktynów w Ansbach, czaszkę św. Huberta, pili z niej jakiś napój (Kowalski 1998, s. 133). Informacje o użytkowaniu tego rodzaju specyficznych naczyń potwierdzają wyniki prac archeologicznych. Naczynie libacyjne wykonane z kaloty czaszki ludzkiej odkryto w Viperov na Połabiu (Pollex 2010, s. 490), analogiczne puchary znane są ponadto z terenów Czech, Węgier, Bułgarii, czy Szwecji (Paluch 1970, s. 21; Kerrigan 2009, s. 152).²²

Według niektórych badaczy w obrzędowości pogrzebowej można doszukiwać się działalności usankcjonowanej symboliką mitologiczną. *Swoiste „uprawomocnienie” śmierci kodyfikowane jest m.in. rytualno-obrzędowym refleksem eschatologicznej strony mitu. Dokonuje się tego poprzez powtórzenie określonych precedensów mitycznych a raczej ich konstytutywnego uobecniania w obrzędzie pogrzebowym. Warto więc rozpatrywać dawny obrzęd pogrzebowy jako formę „mitu w akcji”* (Kowalski 1988, s. 115). Zakładając funkcjonowanie rozbudowanej sfery mitycznej dla obszaru wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny północno-zachodniej, w świetle znanych źródeł, skazani jesteśmy jedynie na mniej lub bardziej rozbudowane próby ich odczytania i rekonstrukcji. Zapewne jakichś śladów tego rodzaju wierzeń można doszukiwać się w policefaliźmie wyobrażeń bóstw Słowian nadbałtyckich. Niestety temat ten nadal pozostaje opracowany w sposób niewystarczający. Jedyną próbę prześledzenia omawianej problematyki podjął ponad 15 lat temu S. Rosik (1995) skupiając się jednak na kwestiach nie związanych z mitologią. Temat ten nadal czeka na opracowanie. Być może jako materiał źródłowy do poruszanych tu zagadnień mógłby być wykorzystany ryt umieszczony na fragmencie naczynia wydobytego w trakcie badań archeologicznych w Dębczynie. Przedstawia on jeźdźca z zaznaczonym tułowiem, rękoma i nogami. Brak jest natomiast głowy. Analogię do tego wyobrażenia znajdujemy na naczyniu z mazowieckiego Wyszogrodu, gdzie przedstawiono wyobrażenie jeźdźca na jakimś zwierzęciu (najczęściej interpretowanym jako koń) nad którym zaznaczono błyskawicę (tzw. ryt perunowy). Także ta postać pozbawiona została głowy. Oczywiście można te wizerunki rozpatrywać w kategoriach niestaran-

²² W okresie późniejszego średniowiecza napoje pito z czaszek świętych wierząc w ich leczniczą działalność (Biegeleisen 1929, s. 108)

ności wykonania, równie uprawnione wydaje się jednak intencjonalne działanie twórcy, którego celem była wizualizacja jakichś znanych mu wydarzeń może natury mitologicznej. W literaturze przedmiotu oba wspomniane rytury wiąże się z wyobrażeniami bóstw lub postaci nadprzyrodzonych (np. Dulnicz 2008, s. 312).

Niewątpliwie obrzędy składania darów z ludzi były krwawe i brutalne. W analizowanych przypadkach przed dekapitacją ofiary były bite (ślady na kościach w obrębie cmentarzyska, przekazy kronikarskie dotyczące losu św. Jana), rozczłonkowywane (pochówki cząstkowe, biskup Jan, groźba kapłana pogańskiego pod adresem Ottona z Bambergu). Z dzisiejszego punktu widzenia działania te jawią się jako bestialskie i okrutne. Jednak dla ludzi dawnych epok przemoc w trakcie ceremonii składania krwawych ofiar był nieodłącznym elementem teatru obrzędowego jaki dokonywał się w miejscach mediacyjnych, miejscach o cechach hierofanicznych. Relatywnie niewielkie ilości relikwów takich ofiar rejestrowanych w trakcie badań archeologicznych mogą dowodzić, iż składano je wyjątkowo, w sytuacjach skrajnych. Zapewne w przypadkach niekorzystnego obrotu spraw dla określonych społeczności okoliczności wymagały takich właśnie działań. Zapewne w niektórych przypadkach istotne znaczenie, wynikające z tradycji mitologicznej i konstytuowane scenariuszem obrzędowym, miał tutaj akt odejmowania ofierze głowy.

Źródła

Adam z Bremy

1917 *Magistri Adam Bremensis Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*, [w:] *Monumentis Germaniae Historicis, Scriptorum, Rerum Germanicum*, oprac. B. Schmeidler, Hannover – Leipzig.

Augustyn ze Stargardu

2008 *Protokół*, [w:] *Augustyn ze Stargardu zwany niegdyś Angelusem: Protokół, Kamieńska Kronika, Rodowód Księżąt Pomorskich, tzw. Stargardzka Genealogia*, oprac. E. Rymar, Stargard, s. 36–95.

Ebo

1872 *Ebonis vita Ottonis episcopi babenbergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. II, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 32–70.

Epistola Brunonis

1864 *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. I, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 224–228.

Gall

1989 Gall Anonim, *Kronika polska*, oprac. M. Plezia, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.

Grunau

1876 *Preussische Chronik*, [w:] *Die preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Herausgegeben von dem Verein für die Geschichte der Provinz Preussen. T. I: Simons Grunau's preussische Chronik, t. I*, oprac. M. Perlbach, Leipzig.

Gylfaginning

1848 *Gylfaginning*, [w:] *The Prose Edda*, oprac. T. Primus, Hafniae, s. 30–206.

- Helmold
1974 *Helmolda kronika Słowian*, oprac. J. Strzelczyk, Warszawa.
- Kantzow Thomas
2005 *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. I, red. T. Białecki, Szczecin.
- Murinius Marcin
1582 *Kronika Mistrzów Pruskich*, Toruń.
- MzP
1872 *Monachi Prieflingensis vita Ottonis babenbergensis*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 2, oprac. A. Bielowski, Lwów, s. 128–144.
- Paweł Diakon
1995 *Historia rzymska. Historia Longobardów*, oprac. I. Lewandowski, Warszawa.
- PVL
1957 *Powieść minionych lat*, [w:] *Kroniki staroruskie*, oprac. F. Sielicki, Warszawa, s. 15–199.
- Teofanes
1952 *Teophanis Chronographia*, [w:] *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian. Część I (do VIII wieku)*, oprac. M. Plezia, Poznań – Kraków 1952.
- Thietmar
2002 *Kronika*, oprac. M. Z. Jedlicki, Kraków.

Opracowania

- Augustynowicz G.
1987 *Transformacje mitu kosmogonicznego (próba budowy modelu)*, *Lud*, t. 71, s. 111–126.
- Back Danielsson I.-M.
2007 *Masking Moments. The Transition of Bodies and Beings in Late Iron Age Scandinavia*, Stockholm.
- Bereczki Z., Marcsik A.
2005 *Trephined skulls from ancient populations in Hungary*, „*Acta Medica Lituonica*”, t. 12, nr 1, s. 65–69.
- Bleile R.
2008 *Quetzin - Eine spätslawische Burg auf der Kohlisnel in Plauer See. Befunde und Funde zur Problematik slawischer Inselnutzungen in Mecklenburg – Vorpommern*, Schwerin.
- Brückner A.
1984 *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn.
- Brzostowicz M.
2004 *Pamiętki przeszłości mieszkańców Polski średniowiecznej*, [w:] *Wędrówki rzeczy i idei w średniowieczu. Spotkania Bytomskie*, t. V, red. S. Moździoch, Wrocław, s. 199–216.
- Buchowski M.
1993 *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Buko A.
2005 *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy - interpretacje*, Warszawa.

- Chudziak W.
2006 *Problem projekcji mitu kosmologicznego na organizację przestrzeni sakralnej "in culmine" na Pomorzu Nadwiślańskim*, *Slavia Antiqua*, t. 47, s. 67–94.
- Čausidis N.
1999 *Mythical Pictures of the South Slavs*, "Studia Mythologica Slavica", t. 2, s. 275–296.
- Daković B.
1999 *About the Custom of Repeated (Double) Burial*, "Etnolog", t. 9, z. 1, s. 137–144.
- Dulinicz M.
2008 *Sztuka i mit. Przedstawienia narracyjne na wczesnosłowiańskich naczyniach*, [w:] *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław, s. 309–322.
- Dumézil G.
2006 *Bogowie Germanów*, Warszawa.
- Eliade M.
1994 *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Warszawa.
- Fałkowski W.
2006 *Dwuznaczność przekazu rytualnego. Średniowieczne formy komunikowania społecznego*, "Kwartalnik Historyczny", t. 113, z. 2, s. 5–25.
- Foote P.G., Wilson D.M.
1975 *Wikingowie*, Warszawa.
- Gardela L., Kajkowski K. (red.)
2013 *Motyw głowy w dawnych kulturach*, Bytów.
- Gieysztor A.
1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Gierlach B.
1984 *Świt Mazowsza*, Warszawa.
- Goldyn P.
2006 *Ukamenowanie i rozszarpanie w polskiej wczesnośredniowiecznej praktyce karnej*, "Czasopismo Prawno-Historyczne", t. 58, z. 2, s. 127–133.
- Gołębniak A.
2002 *Początki osadnictwa na Wzgórzu Tumskim – kwestia tzw. uroczyska Pogańskiego*, [w:] *Wczesnośredniowieczny Płock*, red. A. Gołębniak, Warszawa, s. 10–12.
- Gomme G.L.
1892 *Ethnology in Folklore*, London.
- Górski K.
1960 *Niemieckie misje wśród Słowian i Prusów*, *Zapiski Historyczne*, t. 25, z. 2, s. 59–70.
- Härke H.
1992 *The Nature of Burial Data*, [w:] *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, red. C. K. Jensen, K. Høilund Nielsen, Aarhus, s. 19–27.
- Herrmann J.
1971 *Arkona auf Rügen. Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen vom 9. bis 12. Jh. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969–1971*, "Zeitschrift für Archäologie", t. 8, s. 177–209.

- 1998 *Ralswiek auf Rügen. Die slawisch -wikingischen Siedlungen und deren Hinterland. Teil II - Kultplatz, Boot 4, Hof, Propstei, Mühlenberg, Schloßberg und Rugard*, Lübstorf.
- Jagla J.
- 2011 *Profesjonalne zabawy z ciałem. Motywy chirurgiczne w kulturze i sztuce XIII - XVII wieku (ze szczególnym uwzględnieniem chirurgii wojskowej)*, [w:] *Non sensistis gladios. Studia ofiarowane Marianowi Głóskowi w 70. rocznicę urodzin*, red. O. Ławrynowicz, J. Maik, P.A. Nowakowski, Łódź, s. 169–193.
- Jamka R.
- 1965 *Wyniki badań wykopaliskowych na Kopcu Krakusa w Krakowie*, "Slavia Antiqua", t. 12, s. 183–231.
- Kajkowski K.
- 2004 *Słowiańskie miejsca kultu pogańskiego typu otwartego na ziemiach polskich we wczesnym średniowieczu* [mps pracy magisterskiej w posiadaniu autora].
- 2005 *Wczesnośredniowieczne święte gaje i drzewa pogańskich Słowian na terenie Polski (ze szczególnym uwzględnieniem Pomorza)*, "Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie", nr 8, s. 125–138.
- 2012 *Czy bogowie Pomorzan łaknęli krwi obcych?*, [w:] *Obcy* (Funeralia Lednickie 14), red. W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, Poznań, s. 55 – 77.
- 2013 *The Symbolism and Ritual Significance of the Human Head Among the Pomeranians in the Early Middle Ages*, [w:] *Motyw głowy w dawnych kulturach*, red. L. Gardęła, K. Kajkowski, Bytów, s. 156–193.
- w druku *Drobna plastyka figuralna wczesnośredniowiecznych Pomorzan – zabawki, obiekty magiczne czy rekwizyty obrzędowe*.
- Kerrigan M.
- 2009 *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych*, Warszawa.
- Kolarczyk J.
- 1979 *Kopiec Krakusa – kopiec zagadek i rozczarowań*, *Z Otchłani Wieków*, t. 45, z. 1, s. 52–62.
- Koprowska – Głowacka A.
- 2010 *Czarownice z Pomorza i Kujaw*, Gdynia.
- Kowalczyk - Heyman E.
- 2009 *Gdzie nawracał i gdzie zginął biskup Bruno z Kwerfurtu?*, [w:] *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn, s. 171–185.
- Kowalski A.P.
- 1988 *Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy materiału prahistorycznego*, "Lud", t. 72, s. 113–125.
- 2010 *Etnologiczne uwagi na temat nietypowych form obrzędowości pogrzebowej ujawnianych w badaniach archeologicznych*, [w:] *Wymiary inności. Nietypowe zjawiska w obrzędowości pogrzebowej od pradziejów po czasy nowożytne*, red. K. Skóra, T. Kurasiński, Łódź, s. 7–11.
- 2013 *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz.
- Kowalski P.
- 1998 *Głowa*, [w:] tegoż: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław, s. 133–134.

- Krauss T.S.
1890 *Powrót umarłych na świat. Studium wiary ludowej południowo-słowiańskiej*, "Wisła", t. 4, z. 3, s. 657–683.
- Labuda G.
1999 *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań.
2002 *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. I–III, Poznań.
2004 *Polska piastowska X wieku w systemie państw i narodów europejskich wczesnego średniowiecza*, [w:] *Civitas Schinesghe. Mieszko I i początki państwa polskiego*, red. J.M. Piskorski, Poznań – Gniezno, s. 13–25.
- Limisiewicz A.
2002 *Kulturowe aspekty inhumacji na Śląsku w dobie przedpiastowskiej*, [w:] *Popiół i kość* (Funeralia Lednickie 4), red. J. Wrześniński, Wrocław – Sobótka, s. 353–360.
- Ljupcho R. S.
2003 *Cultural topography of the human body*, "EtnoAnthropoZoom. Journal of Institute of Ethnology and Anthropology Faculty of Natural Sciences and Mathematics. University St. Cyril and Methodius Skopje R. Macedonia", s. 89–115.
- Lübke C.
2011 *Das Christentum als Herausforderung gentilreligiöser Gesellschaften in östlichen Europa*, [w:] *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. T. Grabarczyk, T. Nowak, Warszawa, s. 155–167.
- Łęga W.
1930 *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na tle wykopalisk*, Toruń.
- Łowmiański H.
1986 *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Łuczniński M.
2006 *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą (próba rekonstrukcji "prasłowiańskiego tekstu")*, "Respectus Philologicus", t. 10 (15), s. 165–176.
- Mac Cana P.
2005 *Head: The Celtic Head Cult*, [w:] *Encyklopedia of Religion*, t. VI, red. J. Lindsay, Detroit, s. 3807–3808.
- Maisel W.
1982 *Archeologia prawna Polski*, Warszawa – Poznań.
- Paddenberg D.
2006 *Parchim Löddingsee - late Slavonic temple and trading site*, [w:] *Old Norse religion in Long-Term Perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3 - 7, 2004*, red. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund, s. 229–233.
- Paluch A.
1970 *Trepanacja lecznicza i magiczna w Europie*, "Archiwum Historii Medycyny", t. 33, s. 1 – 29.
- Parker W.
2007 *The Four Branches of Mabinogi. Celtic Myth and Medieval Reality*, New York.

- Parkin D.
1992 *Ritual as spatial direction and bodily division*, [w:] *Understanding Rituals*, red. D. De Coppet, London - New York, s. 11–25.
- Pollex A.
2010 *Recepcja inhumacji u Słowian północno-zachodnich*, [w:] *“In silvis, campis... et urbe”*. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu Polsko – Ruskim, red. S. Cygan, M. Glinianowski, P.N. Kotowicz, Rzeszów – Santok, s. 483–509.
- Potkowski E.
1973 *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*, Warszawa.
- Price N. S.
2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala.
- Rosen – Przeworska J.
1964 *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian*, Wrocław.
- Rosik S.
1995 *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław.
2000 *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław.
2013 *Bolesław Krzywousty*, Wrocław.
- Rożnowski F., Gładkowska-Rzeczycka J.
1979 *Dwie czaszki z XI wieku odkryte w jamie nr 11 na Srebrnym Wzgórzu w Wolińcu*, “Materiały Zachodniopomorskie”, t. 25, s. 85–92.
- Rybakow B. A.
1981 *Jazyczestwo drewnich Slovan*, Moskwa.
- Sabaciński M.
2005 *Bałtyjski kult głów (?) na podstawie materiału z grodziska w Szestnie: “Czarnym Lesie”*, *Archeologia Polski*, t. 50, z. 1–2, s. 81–101.
- Saczyńska M.
2006 *Msza pod osłoną nieba, czyli kiedy kultura spotyka się z naturą. Sprawowanie eucharystii w czasie podróży w okresie wczesnego średniowiecza – uwagi wstępne*, [w:] *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 243–255.
- Słupecki L. P.
1993 *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw.
1998 *Archaeological sources and written sources in studying symbolic culture (exemplified by research on the pre-Christian religion of the Slavs)*, [w:] *Theory and practice of archaeological research*, red. S. Tabaczyński, Warszawa, s. 337–366.
2006 *Posłowie*, [w:] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, oprac. A. Pieniądz, Warszawa, s. 323–360.
- Stanaszek Ł. M.
2008 *Trepanacje i pseudotrepanacje - problem identyfikacji znalezisk*, [w:] *Epidemie, klęski, wojny (Funeralia Lednickie 10)*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 233–238.
- Ström F.
1942 *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*, Lund.

- Strzelczyk J.
1997 *Apostołowie Europy*, Warszawa.
2013 *Mieszko I*, Warszawa.
- Szafrański W.
1979 *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa.
- Tianmuscheit A.
2006 *Pre-Christian cult in Arkona. A short summary of the archaeological evidence*, [w:] *Old Norse religion in Long-Term Perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*, red. A. André, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund, s. 234–237.
- Toporow W.
1977 *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa, s. 103–131.
- Trzciniński Ł.
2006 *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków.
- Turasiewicz A.
2004 *Dzieje polityczne Obodryców od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160–1164*, Kraków.
- Wadył S.
2013 *Znaczenie głowy w kulturze i religii Prusów*, [w:] *Motywy głowy w dawnych kulturach*, red. L. Gardela, K. Kajkowski, Bytów, s. 264–280.
- Wiltschke - Schrotta K., Stadler P.
2005 *Beheading in Avar times (630 – 800 A.D.)*, "Acta Medica Lituanica", t. 12, nr 1, s. 58–64.
- Wiszewski P.
2007 *Zemsta, zemsta na wroga... czy wyzwanie? Rzecz o obcinaniu głów zmarłym i społecznym wymiarze emocji (Ebonit vita s. Ottonie, III, 13)*, [w:] *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad Przyszłością.*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 61–73.
- Witkowska A.
1995 *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 11–16.
- Wood I.
2008 *Christianisation and the Dissemination of Christian Teaching*, "The New Cambridge Medieval History. Volume I c. 500–c. 700", s. 710–734.
- Zavaroni A.
2006 *Communitary and Individualistic Gods in German and Roman Religion*, "Gerión", t. 24, nr 1, s. 287–304.

The Meaning of Severed Heads in Ritualism of Early Medieval Western Slavs

Kamil Kajkowski

In many past societies, especially in those in which the world was perceived as being set on a vertical axis, the human head was regarded as a very important feature. Because the head was conceptually closest to the sky, it was considered to be the most important part of the human body and to be in possession of a mediatory nature. The head was believed to encompass the most significant aspects of human personality and individual skills. In past beliefs, the quintessence of life, i.e. spirit or soul, was also contained within the head. In the mythologies and symbolism of many societies, this part of the body played a very significant role in their understanding of the genesis of the world and its various components. The head of a deity, or other supernatural being associated with the sphere of religious beliefs, was often believed to have been used in the process of creating the uranic sphere, i.e. the sky where the gods, heroes, mythological beings or ancestors resided. It is likely that some traces of the significance of the human head in past religious symbolism can be found in the notion of the polycephalism of pagan idols. Moreover, a cut-off head could have also had supernatural qualities that were manifested through its (alleged) ability to speak, give advice, warn against danger or foresee the future.

Based on available accounts, it is possible to argue that heads played some role among practically all early medieval societies that neighboured the Western Slavs. Therefore, it seems that the Slavs, who were certainly not an isolated ethnic group, must have also had similar beliefs associated with human heads. The existence of such beliefs is implied by a range of sources discussed in this article. A thorough analysis of these sources allows for the assumption that the Western Slavs attributed some special religious values to the human head and that it played some role in pre-Christian cult practices. Unfortunately, based on the available sources, it is impossible to clearly define the exact nature of such practices. However, some conclusions can still be drawn when attempting to explore traces of various customs associated with this part of the human body. This article presents the results of investigations on the role of the head in Slavic societies and offers a range of new hypotheses.