

Kapłani pogańskiej religii Słowian na Połabiu i Pomorzu – próba charakterystyki w świetle źródeł pisanych¹

Andrzej Puławski

Stargard

e-mail: ab.pulawski@onet.eu

 <https://orcid.org/0000-0001-8714-0396>

Abstrakt

Tekst prezentuje wyniki analizy źródeł pisanych, wzmiankujących kapłanów pogańskiej religii Słowian na Połabiu i Pomorzu. Autor podjął się próby charakterystyki osób zajmujących się organizacją i prowadzeniem publicznego kultu religijnego wśród ludności słowiańskiej przed rozpowszechnieniem się na stałe chrześcijaństwa. Chrześcijańscy autorzy analizowanych źródeł pozostawili negatywny wizerunek kapłanów pogańskiej religii Słowian. Było to spowodowane wykorzystywaniem funkcjonującego w literaturze epoki wzoru na postrzeganie kapłana innej religii. Źródłem tego procesu była interpretacja chrześcijańska (*interpretatio Christiana*) i interpretacja rzymska (*interpretatio Romana*). Wśród kapłanów pogańskich, funkcjonujących na terenie większych organizmów politycznych, zauważalny jest zarys hierarchii, a także podziału obowiązków.

Abstract

The paper presents the results of the analysis of written sources which mention pagan priests of Polabian and Pomeranian Slavs. The author undertook an attempt to characterise the people who were in charge of the organisation and took care of the public ritual of worship among the Slavs before Christianity disseminated and became well established. Christian authors of sources which were subject to an analysis left a negative image of pagan priests of the Slavs. It was due to the use of a pattern of a priest of a different religion which prevailed in the literature of the period. The source of this process was a Christian (*interpretatio Christiana*) and Roman interpretation (*interpretatio Romana*). Among pagan priests who functioned within greater political structures there was also a noticeable hierarchy scheme and a division of duties.

Słowa kluczowe

religia Słowian, Połabie, Pomorze, średniowiecze

Keywords

Slav religion, Elbia, Pomerania, Middle Ages

¹ Autor pragnie podziękować profesorowi Piotrowi Boroniowi z Instytutu Historii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach za cenne uwagi.

Każde społeczeństwo kierujące się magiczno-religijnym światopoglądem potrzebuje osób, które posiadają zdolność zapadania w stany transowe, w celu odświeżenia i podtrzymania magiczno-religijnego modelu świata². To stwierdzenie zasłużonego polskiego antropologa, etnologa i religioznawcy Andrzeja Wiercińskiego, które przytaczane jest w literaturze religioznawczej³. Począwszy od prahistorii, osoby takie występowały w każdym okresie historycznym na całym świecie⁴. W odniesieniu do ludów indoeuropejskich Georges Dumézil wysunął koncepcję podziału społeczności na grupy (kasty). Jedną z nich miały być jednostki pełniące funkcje związane z kultem religijnym⁵. Należy jednak zaznaczyć, że proces ich wyodrębniania był złożony. Jak wyjaśnia Bogusław Gierlach, ma to źródło już w czasie przeprowadzania pierwszych zabiegów magicznych. Wtedy zaczęły wyłaniać się jednostki wyspecjalizowane w przeprowadzaniu tych zabiegów⁶. W imieniu rodziny ofiarę składał ojciec, w imieniu rodu czy plemienia ktoś z najstarszych ich członków⁷. W procesie tym znaczenie miały również prerogatywy ludzi władzy. Jak pisze Lech Leciejewicz w odniesieniu do elity Słowian zachodnich: *Niektórym z tego grona powierzono zapewne opiekę nad kultem i poświęconym mu miejscem*⁸.

Przedmiotem niniejszej pracy są osoby odpowiedzialne za organizację kultu wśród przedchrześcijańskich Słowian, określane w literaturze przedmiotu mianem kapłanów. Celem natomiast jest ich scharakteryzowanie oraz nakreślenie miejsca w organizacji porządku publicznego. Praca ma charakter przyczynku i nie ma za zadanie wyczerpać zagadnienie, a wyznaczyć kierunek do dalszych badań.

Ramy terytorialne wpisują się w granice terytoriów zamieszkiwanych przez Słowian połabskich i pomorskich. Głównymi rzekami tego obszaru były Łaba, Hawela i Odra. W interesującym nas czasie Słowianie połabscy i pomorscy od zachodu i południa graniczyli ze Świętym Cesarstwem Rzymskim, od wschodu i południa z Polską. Obecnie obszar ten znajduje się na terenie Niemiec i Polski. Przyjęcie takich ram terytorialnych wynika z zakresu pracy.

Ramy chronologiczne wyznaczają wydarzenia militarne, mające decydujący wpływ na publiczne funkcjonowanie pogańskiego kultu Słowian. Początkiem jest powstanie Słowian połabskich w 983 r., w wyniku którego plemiona Wioletów i Obodrytów wyzwoliły się spod władztwa Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Dwie dekady po tym wydarzeniu doszło do sojuszu Związku Lucickiego z Niemcami, czego efektem był opis pogańskiego kultu Słowian w Radogoszczy, w *Kronice Thietmara*. Górną granicę stanowi zdobycie Rugii, zniszczenie świątyni i posągu Świętowita przez Duńczyków

² Wierciński 2010, 155.

³ Np. Szyjewski 2016, 381.

⁴ Jednymi z pierwszych źródeł, świadczających istnienie wśród ludzi jednostek szczególnie związanych z magią są malowidła naskalne, datowane na ok. 14 tys. lat p.n.e., w jaskini Trois-Frères (Francja). Ukazane istoty o cechach ludzkich i zwierzęcych (głównie głowy), interpretowane są między innymi jako czarownicy, Clottes, Lewis-Williams 2009, 73, 101–103.

⁵ Dumézil 1973, 17.

⁶ Gierlach 1980, 28.

⁷ Urbańczyk 1964, 371.

⁸ Leciejewicz 2010, 92. W literaturze używa się różnych terminów na określenie ludzi szczególnie związanych ze sferą *sacrum* np. kapłan, szaman lub wróżbita. Uzależnione jest to od wykonywanych czynności religijnych, Szyjewski 2005, 13–15.

w 1168 r., co równało się z upadkiem ostatniego publicznego ośrodka kultu pogańskiego Słowian na badanym terenie.

Stan badań

W nauce pojawiały się prace omawiające osoby zajmujące się kultem publicznym wśród pogańskich Słowian. W literaturze przedmiotu pogańskim kapłanom poświęcono kilka artykułów oraz haseł przedmiotowych w słownikach. Do pierwszej grupy należy praca Stanisława Urbańczyka, w której rekonstruuje on nazwę kapłana pogańskiego w oparciu o staropolskie przekłady *Pisma Świętego*⁹. Następnie ukazał się artykuł Teresy Trębaczkiwicz-Oziemskiej poświęcony roli kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich¹⁰. Kolejnym badaczem, który pochylił się nad zagadnieniem, był Zdzisław Rajewski. Autor ten skupił się na roli, jaką odegrali ci przedstawiciele sfery *sacrum* w walce klasowej¹¹. Zaletą pracy jest jej szeroki zakres, obejmujący całą Słowiańszczyznę. Artykuł został jednak opublikowany bez aparatu naukowego, co mogło być spowodowane wcześniejszą śmiercią autora. Opublikowany materiał najprawdopodobniej nie był w pełni ukończony, bądź jego kompletne zredagowanie nie było możliwe. Wątek kapłana pogańskiego w kontekście miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina poruszał Jacek Banaszkiewicz¹². Niemiecki badacz Sven Wichert podjął się ukazania politycznej roli kapłanów wśród Słowian zachodnich¹³. W ostatnim czasie ukazał się artykuł poświęcony pomorskim kapłanom w świetle żywotów św. Ottona z Bambergu, którego autorem jest Michał Gniadek-Zieliński¹⁴. Tematyka niniejszej pracy poruszana była również w specjalistycznych słownikach¹⁵.

Do prac poświęconych tradycyjnej religii Słowian, które poruszają temat pogańskich kapłanów na interesującym nas obszarze, należą dwie prace wybitnego slawisty Aleksandra Brücknera, *Mitologia słowiańska* i *Mitologia polska*¹⁶. W swoich pracach interesujący nas temat poruszał wymieniony wyżej Stanisław Urbańczyk, najpierw w *Religii pogańskich Słowian*¹⁷, a następnie w *Dawni Słowianie – wiara i kult*¹⁸, która to praca jest swojego rodzaju podsumowaniem dokonań tego autora w badaniach nad tradycyjną religią Słowian. W swoich pracach temat pogańskich kapłanów poruszali również inni mediewiści, zajmujący się przedchrześcijańską religią Słowian: Erwin Wienecke¹⁹,

⁹ Urbańczyk 1948.

¹⁰ Trębaczkiwicz-Oziemska 1968.

¹¹ Rajewski 1975.

¹² Banaszkiewicz 1992.

¹³ Wichert 2010.

¹⁴ Gniadek-Zieliński 2020.

¹⁵ Np. Urbańczyk 1964; Gąsowski 1972.

¹⁶ Prace te ukazały się w latach 1918 i 1924. W 1985 r. wydano je ponownie pod jednym tytułem *Mitologia słowiańska i polska* (Brückner 1985).

¹⁷ Urbańczyk 1947.

¹⁸ Urbańczyk 1991.

¹⁹ Wienecke 1940.

Aleksander Gieysztor²⁰, Henryk Łowmiański²¹, Jerzy Strzelczyk²², Leszek Paweł Słupecki²³, Stanisław Rosik²⁴, Andrzej Lambert Miś²⁵ oraz Kamil Kajkowski²⁶. Oprócz historyków i archeologów swoje dokonania w analizowanym temacie posiadają religioznawcy, np. Andrzej Szyjewski²⁷ czy Kazimierz Banek²⁸. Temat pogańskich kapłanów poruszany był również w pracach dotyczących życia codziennego, stroju i polityki Słowian na Połabiu i Pomorzu. W tym miejscu należy odnotować prace Wilhelma J. Bogusławskiego²⁹, Kazimierza Wachowskiego³⁰, Wolfganga H. Fritze³¹, Wolfganga Brüske³², Gerarda Labudy³³, Ryszarda i Teresy Kiersnowskich³⁴, Heleny Chłopockiej, Lecha Leciejewicza i Tadeusza Wieczorowskiego³⁵, Jacka Banaszkiewicza³⁶ oraz Jarosława Sochackiego³⁷. Źródła dotyczące kapłanów pogańskich z terenu Połabia i Pomorza służyły także badaczom piszącym o innych regionach Słowiańszczyzny jako materiał porównawczy. Przykładem jest publikacja Jerzego Dowiata na temat chrztu Polski³⁸.

Podstawa źródłowa pracy

Podstawowym materiałem źródłowym niniejszej pracy są źródła pisane, powstałe w czasach funkcjonowania pogańskiego kultu wśród Słowian. Najczęściej są to dzieła powstałe w sąsiednich chrześcijańskich krajach lub tych, których mieszkańcy utrzymywali ze słowiańskimi poganami kontakt. Motywem przewodnim owych dzieł była chrystianizacja. Do źródeł tych należą kroniki takie jak: *Kronika Thietmara* (*Thietmari merseburgiensis episcopi chronicon*), dzieło powstałe w latach 1012–1018, autorstwa Thietmara z Merseburga (975–1018, od 1009 biskup Merseburga). Głównym celem powstania kroniki była chęć napisania historii biskupstwa merseburskiego, a także dziejów panowania, pochodzących z dynastii saskiej, królów niemieckich. Dzieło miało też wydźwięk propagandowy, który był skierowany do administracji kościelnej. Jako biskup, Thietmar starał się o przywrócenie dawnych granic diecezji merseburskiej. Spisywana kronika miała mu w tym pomóc. Swoją kronikę Thietmar zawarł w ośmiu

²⁰ Gieysztor 2006.

²¹ Łowmiański 1978; Łowmiański 1986.

²² Strzelczyk 2007.

²³ Słupecki 1994; Słupecki 1998; Słupecki 2008.

²⁴ Rosik 1995; Rosik 2000; Rosik 2010.

²⁵ Miś 1997.

²⁶ Kajkowski 2019.

²⁷ Szyjewski 2003.

²⁸ Banek 2007.

²⁹ Bogusławski 1889.

³⁰ Wachowski 2000.

³¹ Fritze 1958.

³² Brüske 1955.

³³ Labuda 1967.

³⁴ Kiersnowscy 1970.

³⁵ Chłopocka i in. 1985.

³⁶ Banaszkiewicz 1992.

³⁷ Sochacki 2007.

³⁸ Dowiata 1997.

księgach³⁹. Kolejnym, istotnym w tej pracy źródłem są *Dzieje kościelne Kościoła hamburskiego* (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*) autorstwa Adama z Bremy (ok. 1050–ok. 1085). Dzieło spisywane było w latach 1072–1076. Późniejsze prace autora nad opisem, które trwały najprawdopodobniej do końca jego życia, miały charakter redakcyjny (glosatorstwo i przeróbki tekstu)⁴⁰. Kronika dzieli się na cztery księgi, z czego trzy pierwsze stanowią kronikę, a czwarta jest opisem geograficzno-etnograficznym Skandynawii i krajów na południowym wybrzeżu Bałtyku⁴¹. Niezwykle istotnym źródłem do religii Słowian jest *Kronika Słowian* (*Chronica Slavorum*) autorstwa Helmolda z Bozowa (ok. 1125–ok. 1177). Kronikarz pisał swoje dzieło w dwóch etapach, rozpoczął przed 13 sierpnia 1163 r., a pierwszą księgę ukończył przed zdobyciem Rugii przez króla Danii Waldemara I (1131–1182, król od 1146, 1150–1156 książę Szlezwi-ku) w 1168 r. Księga druga została zakończona w końcu 1172 r.⁴² Ostatnią kroniką, która stanowi główny człon materiału źródłowego pracy, jest *Historia Duńczyków* (*Gesta Danorum*) autorstwa Saxo Grammatyka (ok. 1130/50–ok. 1225). Historiograf zawarł w nich dzieje Duńczyków od czasów legendarnych do podbicia przez nich Pomorza w 1185 r. Dzieło chronologicznie nie powstało tak jak ostatecznie zostało zestawione, księgi odleglejsze (XI–XVI) powstały wcześniej niż pierwsze (I–IX). Przedmowę do dzieła kronikarz napisał po roku 1208 lub po 1216⁴³.

Kolejną grupę źródeł stanowią trzy żywoty. Wszystkie dotyczą św. Ottona z Bambergu (ok. 1060–1139, od 1102 biskup Bambergu), chrystianizującego Pomorze. Chronologicznie pierwszym z nich jest *Żywot z Prüfening*, *Vita Prieflingansis*). Autor nie jest znany, choć w nauce przychyłano się do tezy, że jest nim bibliotekarz klasztor-ny Wolfger⁴⁴. Żywot spisany został w latach 1140–1146⁴⁵. Dzieło podzielone jest na trzy księgi, z których każdą poprzedza prolog. Wyprawy misyjne Ottona na Pomorze opisane są w drugiej i trzeciej części dzieła. Kolejny żywot napisał zakonnik z benedyk-tyńskiego klasztoru św. Michała w Bambergu – Ebo (?–1163). Autor osobiście znał Ottona, a nawet przebywał w Bambergu, gdy ten pełnił tam funkcję biskupa⁴⁶. Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego (*Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*) został sporządzony pomiędzy 1151 a 1159 r.⁴⁷ Dzieło dzieli się na trzy księgi. Autor ostatniego żywota Ottona, tak jak Ebo, również wywodził się ze środowiska bamberskiego. Był nim mnich Herbord (?–1167), który pełnił obowiązki scholastyka we wspomnianym klasztorze św. Michała. Żywociarz nie znał osobiście Ottona. Tytuł dzieła to *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego* (*Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*).

³⁹ Jedlicki 1953, XXXI–XXXIV.

⁴⁰ Rosik 2000, 184.

⁴¹ Koczy 1933, 182. Szczegółowo księgę tę omawia Witkowski 1995, 9–43.

⁴² Strzelczyk 1974, 15–24. Stanisław Rosik wniosek o rozpoczęciu pisania dzieła przed 13 sierpnia 1163 r. nie uważa za oczywisty; Rosik 2000, 227.

⁴³ Schröder 1967, 19–21.

⁴⁴ Wikarjak 1979, 23.

⁴⁵ Liman 1966, VIII. Powstanie źródła datuje się również na lata 1151/1152, por. Rosik 2010, 55.

⁴⁶ Wikarjak 1979, 31–33.

⁴⁷ Liman 1969, VI, IX–XI; Rosik 2010, 52.

Rozmówcami Herborda są Tiemo (?–1162 r.) i Sefrid (?–1169 r.), którzy osobiście znali Ottona⁴⁸. Żywot składający się z trzech ksiąg powstał w latach 1158–1159⁴⁹.

Ostatnim źródłem, stanowiącym trzon niniejszej pracy, jest dokument określany w literaturze przedmiotu jako *Wezwanie wschodniosaskich feudałów do walki ze Słowianami*, wystawiony w 1108 r. Autorami dokumentu są dostojnicy niemieccy, duchowni: Adalgot (ok. 1075–1119, od 1107 arcybiskup magdeburski), Albuin (?–1112, od 1097 biskup merseburski), Walram (?–1111, od 1089/1091 biskup naumburski [żytycki]), Hertwig (?–1119, od 1105/1107 biskup miśnieński), Ezelin (?–po 1108, od 1096 biskup hoboliński), Harbert (?–po 1122, od 1102 biskup breński) i świeccy: Otton z Ballenstädt (ok. 1075–1123, od ok. 1100 hrabia Anhalt), Wiprecht (ok. 1050–1124, od 1070 hrabia Groitzsch (Grójca), od 1123 margrabia Miśni i Łużyc), Ludwik (?–1123, od 1056 hrabia). Adresatami wezwania jest elita saska, francuska, lotaryńska i flandryjska⁵⁰.

Podstawę źródłową pracy uzupełniają inne materiały⁵¹. Najczęściej wymieniają one osoby szczególnie związane ze sferą *sacrum* wśród Słowian i innych ludów, dzięki czemu stanowią materiał porównawczy. Niektóre z wykorzystanych źródeł nie poruszają tematu pogańskich kapłanów, ale uzupełniają materiał źródłowy o zagadnienia poboczne, lecz istotne dla tematu pracy.

Nazewnictwo

W źródłach powstałych na przestrzeni kilkuset lat można doszukać się kilku nazw zastosowanych przez średniowiecznych autorów na określenie kapłanów pogańskich z terenu Połabia i Pomorza. Terminy, jakimi określano osoby kierujące kultem publicznym wśród pogańskich Słowian, są ściśle związane z tym, jak ich postrzegano. Są to nazwy łacińskie używane już w starożytności⁵². Nazwy określają funkcje i czynności, jakimi zajmowały się omawiane osoby.

Najstarszą użytą nazwą jest *minister* (sługa świątyni, pomocnik kapłana). Stało się tak za sprawą kronikarza Thietmara z Merseburga, który informując o pogańskich obrzędach przeprowadzanych w Radogoszczy, głównym ośrodku kultowym Związku Lucickiego oraz opisując wspólny pochód wojsk niemieckich i lucickich na Polskę w 1017 r., wymienił *ministrii*⁵³. W literaturze przedmiotu podkreślano, że Thietmar jako jedyny użył tej nazwy⁵⁴, co należy poddać dyskusji, z uwagi na późniejszy zapis Saxo

⁴⁸ Wikarjak 1979, 37–39; Rosik 2010, 51–53.

⁴⁹ Liman 1974, VIII.

⁵⁰ Labuda 2002, 806.

⁵¹ Należą do nich: PVL 1864; Knytlinga saga 1892; Einhardi 1895; Kantzow 1897; Kosmas 1923; Caesaris 1930; Ibrahim 1946; Tertulianus 1954; De Voragine 1983; Augustyn 1986; Dzieje Apostolskie 1990; Jan 1990; Marek 1990; Snorrason 2013; Orozjusz 2015; Latopis 2019.

⁵² Np. terminu *sacerdos* użył Publiusz Korneliusz Tacyt w swojej *Germanii*, opisując zwyczaje religijne plemion germańskich, Tacyt 2008, 7, 66; 10, 68; 11, 70; 40, 90, 92; 43, 94.

⁵³ Thietmar VI, 24, 347; VII, 64, 559.

⁵⁴ Lowmiański 1986, 233; Rosik 2000, 117–118, 176; Szyjewski 2003, 153; Gieysztor 2006, 81; Sikorski 2018, 312.

Gramatyka, w którym duński dziejopis opisując kult w rugijskiej Arkonie, również użył tej nazwy⁵⁵.

Kronikarz Adam z Bremy kapłanów pogańskich z Retry (Radogoszczy) określa terminem *sacrificatores*⁵⁶ (l. poj. *sacrificator* – ofiarnik, ten kto składa ofiary bóstwom pogańskim)⁵⁷. Kolejną nazwą, jaką określano w źródłach pisanych pogańskich kapłanów Słowian była *phanatici*⁵⁸ (l. poj. *phanaticus* – kapłan miejscowego bóstwa, pogański, a także: dotknięty, uniesiony szaleem religijnym, pozbawiony zmysłów, szalony i zagorzały)⁵⁹. Najczęściej używanym terminem był *sacerdos*⁶⁰ (kapłan)⁶¹. Pozostałe to *flamen*⁶² (kapłan określonego bóstwa)⁶³, *pontifex*⁶⁴ (arcykapłan)⁶⁵ i *antistes*⁶⁶ (przełożony, dozorca, zwierzchnik, naczelny kapłan)⁶⁷. Powyższe terminy można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą nazwy, które wynikały z tego czym osoby tak określane się zajmowały: wróżenie, składanie ofiar, prowadzenie kultu publicznego (*sacerdos*, *flamen*, *sacrificator*, *phanaticus*). Drugą stanowią nazwy precyzyjniejsze, określające nie tylko funkcję w społeczeństwie ale i pozycję danej jednostki w grupie kapłanów pogańskich (*pontifex antistes*, *minister*). Analiza cytowanych terminów wskazuje na hierarchizację kapłanów pogańskich. Kwestia ta zostanie poruszona w dalszej części pracy.

W średniowiecznych źródłach dotyczących Połabia i Pomorza nie zachowały się rodzime słowiańskie nazwy kapłanów pogańskich. Ze źródeł staro-cerkiewno-słowiańskich wiadomo, że na Rusi takowe funkcjonowały; były to słowa *wolchw* (scs. *volъchъ* (волѡхъ)) i *kudiesnik* (scs. *къдѣснѣк* (къдесникъ))⁶⁸. Andrzej Szyjewski uważa, że druga z tych nazw była regionalna i używano jej na północy Rusi⁶⁹. Aleksander Gieysztor zauważa, że na Pomorzu Słowińcy w znaczeniu czarowania używali słowa **volchwjanie*, *wolchwianie*⁷⁰. Stanisław Urbańczyk uważa, że rodzimymi słowami, odnoszącymi się do pogańskich kapłanów, są też *žyrzec*, *žyrca* i *žerca* (scs. *жьрьць*, *жьрьць*). Poddając

⁵⁵ Saxo 1912, XIV, 39, 466.

⁵⁶ Adam 1917, II, 21, 78. Kronikarz używa tego terminu również w stosunku do kapłana Germanów z pogańskiej Uppsali. Tamże IV, 28, 260–261.

⁵⁷ Plezia 1979, 5.

⁵⁸ Wezwanie 2002, 805.

⁵⁹ Plezia 1962, 503–504.

⁶⁰ VP 1966, III, 5, 62; 12, 72; Ebo 1969, II, 1, 51–52; 7, 67; 12, 76; III, 1, 93–94; III, 5, 111; 16, 123–125; 20, 129–130; Herbord 1974, II, 33, 125; II, 36, 131; III, 4, 155; 24, 187; Helmold 1937, I, 52, 102; 84, 159; II, 108, 213; Saxo 1912, XIV, 39, 465–466.

⁶¹ Plezia 1979, 4.

⁶² Helmold 1937, I, 6, 17; 36, 71; 38, 76; 52, 102; 69, 134; 84, 159; II, 108, 213; Saxo 1912, XIV, 39, 466.

⁶³ Plezia 1962, 551.

⁶⁴ VP 1966, II, 11, 42; III, 5, 62; 8, 66; 10, 70; Ebo 1969, III, 20, 129–130.

⁶⁵ Plezia 1974, 201.

⁶⁶ VP 1966, III, 12, 71; Ebo 1969, III, 16, 123.

⁶⁷ Plezia 1959, 215. Warto nadmienić, że z pośród łacińskich kronikarzy o kapłanach pogańskich Słowian wspominał Kosmas z Pragi (ok. 1045–1125), określając ich w swojej *Kronice Czechów* (*Chronica Boemorum*) jako: *magos* (wróżbita, czarownik (od *magus*) (Plezia 1969, 423), *ariolos* (wróż, wieszcz [od *ariolor* / *hariolor*]) (Plezia 1959, 257; Plezia 1962, 697), *sortilegos* (wieszcz, wróżbiarz [od *sortilegus*]) (Plezia 1979, 183), Kosmas 1923, III, 1, 161.

⁶⁸ Np. PVL 1864, 6420 [912], 581; 6532 [1024], 695–696; 6552 [1044], 703; 6579 [1071], 723–724, 727–728; 6599 [1091], 763; Latopis 2019, 6737 [1226–1228]. Piszą o tym: Podskalsky 2000, 296; Szyjewski 2003, 153; Strzelczyk 2007, 237–238.

⁶⁹ Szyjewski 2003, 153.

⁷⁰ Gieysztor 2006, 81.

analizie staropolskie przekłady *Pisma Świętego*, badacz zwrócił uwagę na zastąpienie łacińskiego *architriclinus*, odnoszącego się do starosty weselnego tym właśnie słowem. Ma ono pochodzić z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Łączy się je ze słowami: wschodniosłowiańskim *żertwa* (ofiara), litewskim *girti* (chwalić, sławić), indoeuropejskim *gīr* (śpiew pochwalny), *grnāti* (przyzywać)⁷¹. Materiał ten jednak jest zbyt skromny by stwierdzić, że na Połabiu i Pomorzu kapłanów pogańskich nazywano wołchwami i żercami⁷².

Nazwy osób szczególnie związanych ze sferą *sacrum* istniały w wielu kulturach, np. u Celtów była nią *druidae*⁷³, w Skandynawii *seiðmenn*⁷⁴. Wszystkie nazwy kapłanów pogańskich Połabia i Pomorza (oprócz wymienionych przez Helmolda oraz Kantzowa imion *Mike* i *Ratzibor*), są słowami obcymi, zapisanymi przez chrześcijan w języku łacińskim. Nazwa rodzima wśród Słowian tego obszaru zapewne funkcjonowała, ale w źródłach pisanych nie została odnotowana.

Wizerunek i wygląd zewnętrzny

Wizerunek kapłana pogańskiego ukazany w analizowanych źródłach jest ściśle związany z postrzeganiem kultów tradycyjnych przez ich autorów, którzy interesowali się Słowianami głównie pod kątem chrystianizacji. Dla nich opisywane zjawiska były istotne, ale dziwne i osobliwe⁷⁵, często niedopuszczalne. Chrześcijańscy autorzy średniowiecznych źródeł pełnymi garściami korzystali z Biblii⁷⁶. Z niej czerpali wzorce postrzegania osób wrogich wierze w jedyne Boga. Tymi cechami charakteryzują się analizowane w niniejszej pracy opisy.

Rozpoczynając opis Radogoszczy i odbywających się tam praktyk religijnych Thietmar stwierdza, że kult ten jest ohydny i wspomina o nim jedynie z konieczności⁷⁷. Z ko-

⁷¹ Urbańczyk 1948, 68–70; Urbańczyk 1991, 169; Szyjewski 2003, 153; Gieysztor 2006, 210.

⁷² Odnośnie do osób pełniących określone funkcje świeckie przy zaślubinach wypowiadał się dawniej Włodzimierz Abraham. Badacz ten poddał analizie zakres czynności wykonywanych przez osobę określaną jako *dziewosłęb*. Autor zauważył, że czynności *dziewosłęba* przy zaślubinach odpowiadały funkcjom jaką w kościele pełni przy tej okazji kapłan. Z czasem *dziewosłęb*, po zmniejszeniu jego roli, po zaślubinach starał się o ogłoszenie zapowiedzi i o dopełnienie ślubu kościelnego, Abraham 1922, 11, 13. Omawiając nazewnictwo kapłanów pogańskich Słowian należy nadmienić, że w źródłach zachowały się także imiona kapłanów pogańskich. Autor *Kroniki Słowian* zanotował imię kapłana pogańskiego Obodrytów, które miało brzmieć *Mike* (Helmold 1937, I, 69, 134). Stanisław Urbańczyk dopuszcza możliwość, że imię to mogło brzmieć *Mika* tj. *Mikołaj* (Urbańczyk 1991, 186). W ostatnim czasie Michał Łuczyński zaproponował nowy przekład słowa *Mike* jako **M'eč*. W rezultacie *Mike* byłoby *Mieczem*, Łuczyński 2022, 22–23. Nowożytny kronikarz pomorski Thomas Kantzow (1505–1542), opisując chrzest szczecianin, wymienił imię kapłana pogańskiego, który najbardziej przeciwstawiał się św. Ottonowi, określając go jako *Ratzibor* (Kantzow 2005, I, 162). Imię to nie jest znane żywociarzom bamberskiego biskupa, co podważa autentyczność tego przekazu. Nie należy jednak wykluczać, że wiadomość o imieniu kapłana zasięgnął Kantzow z innych źródeł, nam nieznanymi. Jako urzędnik kancelarii książąt pomorskich, kronikarz miał dostęp do bogatych materiałów. Należy zaznaczyć, że *Kronika Kantzowa* zachowała się w czterech redakcjach (ostatnia dokończona przez Nikołasa von Klempzera [1504–1552]), Strzelczyk 2005, 25–32. Imię kapłana pogańskiego *Ratzibor* pojawia się od trzeciej redakcji (drugiej górnoniemieckiej [„Letzte Bearbeitung“]), Kantzow 1897, I, 71. Wątek ten zasługuje na dalszą analizę, która przekracza ramy niniejszej pracy.

⁷³ Caesaris 1930, VI, 13, 116.

⁷⁴ Snorrason 2013, 36, 92.

⁷⁵ Modzelewski 2004, 433–434.

⁷⁶ Zabłocki 1977, 332.

⁷⁷ Thietmar 1953, VI, 23, 345.

lei Adam z Bremy Słowian określa jako *barbari*⁷⁸. Mamy tu do czynienia z występującym w źródłach średniowiecznych motywem topicznym. Przez jego zastosowanie autorzy katalogowali opisywanych ludzi jako odmiennych religijnie, a także obcych i stojących na niższym szczeblu cywilizacyjnym⁷⁹. Nie tracą swojej pozycji, nawet po przyjęciu chrześcijaństwa⁸⁰. Jest to kontynuacja tendencji stosowanej przez autorów antycznych. Średniowieczna chrześcijańska Europa zastępuje Imperium Rzymskie, natomiast wymagający działalności misyjnej poganie zajmują miejsce antycznego *Barbaricum*. Przez określenie Słowian mianem *barbarii* kronikarz włączył ich do kręgu przeciwstawnego cywilizacji chrześcijańskiej Europy⁸¹. W parze z tym szło odpowiednie postrzeżenie kultów pogańskich. Religia Słowian była dla chrześcijańskich pisarzy ostoją zabobonu, który powinien zostać wypłeniony. Rzutowało to na postrzeżenie kapłanów pogańskich, którzy bałwochwalczym kultem kierowali.

Negatywny wizerunek kapłanów dawnego obrządku Słowian zauważalny jest w samych opisach zdarzeń z ich udziałem. Oprócz czczenia idoli stają się ich strażnikami i wrogami chrystianizacji, przerywają kazania, namawiają do zabijania chrześcijan, powołując się na wolę bogów, przemawiają podczas wieców, próbują zatrzymać ewangelizację, a nawet odbudowywać ustępujące pogaństwo⁸². W Szczecinie, po oficjalnym zaakceptowaniu przez społeczeństwo nowej wiary, kapłani organizują zasadzkę na biskupa Ottona⁸³. Podkreśleniem negatywnej roli w opisach są określenia pogańskich duchownych np. *pontifices idolorum*⁸⁴, *ydolorum antistes*⁸⁵, czy *sacerdotem illum barbarum*⁸⁶. Wszystkie powyższe przekazy składają się na całość złego wizerunku pogańskiego kapłana. W celu zgłębienia tego zagadnienia, należy przyjrzeć się źródłom nieco bliżej.

Jak wyżej zostało odnotowane, Thietmar kapłanów pogańskich nazywa *ministri*⁸⁷. Na tej podstawie Henryk Łowmiański odrzucił istnienie w Radogoszczy z czasów Thietmara zorganizowanej kasty kapłańskiej, co miało być materiałem dowodowym na późne wykształcenie połabskiego politeizmu. Badacz widział w nich jedynie plemiennych funkcjonariuszy, a nawet zaproponował nazywanie ich „służebnikami”. Z nich dopiero mieli rekrutować się kapłani, o których wspominają źródła XII wieku⁸⁸. Aleksander Gieysztor nazywa radogoskich kapłanów sługami⁸⁹.

Według Stanisława Rosika, jedną z przyczyn użycia przez Thietmara w stosunku do pogańskich kapłanów z Radogoszczy terminu *ministri* było odizolowanie ich od

⁷⁸ Adam 1917, I, 33, 37, II, 26, 85, II, 43, 103, III, 72, 202, III, 77, 224, IV, 1, 227.

⁷⁹ Tyszkiewicz 1991, 35. Burzy to koncepcje L. Koczy o bezstronności Adama względem Słowian i pogaństwa, Koczy 1933, 187; Rosik 2000, 190.

⁸⁰ Rosik 2000, 188.

⁸¹ Zientara 1985, 21.

⁸² Helmold 1937, II, 108, 213; VP 1966, III, 5, 62; 8, 66–67; Ebo 1969, III, 1, s. 91–97; 6, 106; 16, 124–125; Herbord 1974, II, 36, 131; Wezwanie 2002, 805.

⁸³ VP 1966, III, 12, 71–73; Ebo 1969, III, 20, 129–130; Herbord 1974, III, 24, 186–188.

⁸⁴ Ebo 1969, III, 20, 129.

⁸⁵ VP 1966, III, 12, 71.

⁸⁶ Helmold 1937, II, 108, 213.

⁸⁷ Thietmar VI, 24, 347.

⁸⁸ Łowmiański 1986, 233–234. O genezie politeizmu połabskiego autor rozprawia w innej publikacji: Łowmiański 1978, 1–21.

⁸⁹ Gieysztor 2006, 167.

społeczeństwa. W opinii dziejopisa pogańscy duchowni, pełniąc swoje funkcje w sanktuarium, mieli spełniać inne zadania niż kapłani chrześcijan, co znalazło odzwierciedlenie w nazewnictwie. Ponadto badacz zwrócił uwagę na konwencje opisu, w której dopatrzyl się pewnej projekcji. Według niej, mieszkańcami Radogoszczy nie byli wzmiankowani *ministri*, tylko sami bogowie. Poprzez posągi materialnie obecni na ziemi mieli nie potrzebować pośredników w postaci kapłanów⁹⁰. Dlatego pogańscy kapłani określani są przez merseburskiego kronikarza jako *ministri*, a nie *sacerdotes* czy *flamines*. W *Kronice Thietmara* pogański kapłan jest pomocnikiem, towarzyszem pogańskich idoli, będących głównym złem. Podobny wydzwięk odnaleźć można w kronice Adama z Bremy. Dziejopis o kapłanach pogańskich wspomina jedynie przy opisie Radogoszczy, którą określa jako *sedes ydolatriae*, że tylko oni wraz z tymi, którzy prosili o wyrocznie mogli przejść przez most prowadzący do świątyni⁹¹. Gród miał być stolicą demonów, które zamieszkały w posągach pogańskich bogów. Stamtąd kierują wyroczniami i przepowiedniami, a nawet opanowują ciała ludzi⁹². Taka interpretacja pogańskiego kultu wyjaśnia dlaczego jego kapłan postrzegany był jako pomocnik i sługa.

Wezwanie wschodniosaskich feudalów do walki ze Słowianami jest przekazem, który pogańskimi kapłanami interesuje się dogłębniej. Wynikało to z faktu, że na początku XII stulecia chrystianizacja Słowian połabskich, idąca w parze z niemiecką ekspansją, została wstrzymana. W obszarze pogranicza sasko-lucickiego, na skutek licznych walk, sytuacja była napięta. Konflikt ten posiadał zabarwienie wojny religijnej. Chrześcijanie niszczyli miejsca tradycyjnego kultu Słowian, natomiast ci po odzyskaniu autonomii dewastowali obiekty chrześcijańskie. W takiej sytuacji polityczno-religijnej powstał niniejszy dokument⁹³. Pogańscy kapłani jako strażnicy dawnych wartości wzbudzili zainteresowanie chrześcijańskiego duchowieństwa. W *Wezwaniu*, które miało dać podstawy do zgody papieża na podjęcie krucjaty przeciwko Słowianom, pogańscy kapłani nawoływali do składania w ofierze bogu Pripegali⁹⁴ głów chrześcijan, pili krew oraz krzyczeli o zwycięstwie tego bóstwa nad Chrystusem⁹⁵. O picu krwi podczas obrzędów oraz składaniu ofiary z chrześcijanina wspomina także Helmold⁹⁶. Wizerunek ten miał zachęcić chrześcijańskie elity do podjęcia działań zmierzających do likwidacji kultu pogańskiego.

Istotnym czynnikiem powstawania wizerunku kapłana pogańskiego była interpretacja pogańskiej religii według wzorców chrześcijańskich i klasycznych. We wzmiankowanym powyżej *Wezwaniu* kapłani zostali określani jako *phanatici*⁹⁷, co jest przejawem *interpretatio Romana*. Mianem *fanatici* (lub *bellonari*) nazywani byli kapłani rzymskiej bogini wojny – Bellony, czy utożsamianej z nią Ma. Jednym z obrzędów, jaki stosowali

⁹⁰ Rosik 2000, 117–118, 176.

⁹¹ Adam 1917, II, 21, 78. Kronikarz ten opisując Rugię pominął kapłanów IV, 18, 245.

⁹² Rosik 2000, 195.

⁹³ Labuda 2002, 815–824.

⁹⁴ Autentyczność tego bóstwa jest wątpliwa. W nauce identyfikuje się Pripegalę z Trzygłowem, Strzelczyk 2007a, 162.

⁹⁵ *Wezwanie* 2002, 805.

⁹⁶ Helmold 1937, I, 52, 102. O obrzędowym picu krwi przez Słowian pomorskich i symbolicznym znaczeniu głowy w ich religii rozprawił Kamil Kajkowski 2017, 89–135. Tam dalsza literatura.

⁹⁷ *Wezwanie* 2002, 805.

było picie krwi złożonych w ofierze zwierząt oraz smarowanie nią ciała⁹⁸. Dochodziło także do kropienia krwią posągu bogini, a także samookaleczenia podczas ekstazy celem przepowiadania przyszłości⁹⁹. Krwawe kultury starożytnego Rzymu i ich kapłani oraz wojenny charakter niektórych rzymskich bóstw posłużył chrześcijańskim duchownym jako wzór. Wykorzystany szablon pozwolił autorom w budowie odpowiedniej narracji przekazu. Omówiony przykład nie jest odosobniony. Stanisław Rosik zauważył, że *interpretatio Romana* zastosował żywociarz Herbord, opisując śmierć jednego z kapłanów szczecińskich¹⁰⁰. Ten umierając miał wydać ostatni oddech Plutona¹⁰¹, czyli bóstwa pogańskiego, związanego ze światem podziemnym¹⁰².

W warsztacie autorów wykorzystanych źródeł najbardziej widoczna jest interpretacja chrześcijańska (*interpretatio Christiana*). Rzutuje to na wizerunek pogańskiego kapłana, np. żywociarz Ebo szczecińskich strażników dawnego kultu porównał do Zaroesa i Arfaxata¹⁰³, apokryficznych antagonistów uczniów Jezusa¹⁰⁴. By w pełni pojąć sposób postrzegania kapłanów pogańskich przez chrześcijańskich autorów należy zapoznać się ze stanowiskiem Stanisława Rosika, który powołując się na św. Augustyna z Hippony (354–430), uważa że chrześcijanie widzieli w posągach pogańskich bogów element hierofanii, czyli wtargnięcia *sacrum* w sferę *profanum*. Same wizerunki bóstw były jedynie posągami stworzonymi przez ludzi, ale zamieszkiwane były przez demony, które podszywały się pod bogów. Były one siedliskiem upadłych istot, związanych z miejscem pogańskiego kultu. W ten sposób, to demony zaznawały czci ludzi. Złe duchy, zamieszkujące posągi idoli oraz miejsca kultu, potrafiły opętać ciało i ducha swego czciciela¹⁰⁵. Pozwala to stwierdzić, że w świetle chrześcijańskich opisów, kapłani pogańscy byli opętani przez demony. Potwierdza to określenie kapłana mianem *vir Belial*¹⁰⁶ i opisy śmierci jednego z nich. W *Żywocie z Prüfening* głowa kapłana przepowiadającego śmierć Ottona z Bambergu uległa deformacji, on sam zaczął wypowiadać dziwne słowa, wyjawiał motywy swojego działania i zmarł w męczarniach¹⁰⁷. Według Ebona kapłan uderzał głową w ścianę, po czym sam diabeł skreślił kapłanowi kark¹⁰⁸.

⁹⁸ Tertulianus 1954, 731–750; Grimal 1987, 53.

⁹⁹ Jaczynowska 1987, 200. W starożytnym Rzymie kultury o charakterze orgiastycznym funkcjonowały w wielu miejscach. Niektóre z nich, jak bogini Kybele (Cybele), były przez władze ograniczane i nadzorowane przez miejskiego pretora, tamże 63–64.

¹⁰⁰ Rosik 2010, 473.

¹⁰¹ Herbord 1974, III, 24, 187.

¹⁰² W Grecji Pluton było rytualnym imieniem Hadesa, natomiast w Rzymie identyfikowane z władcą podziemi Dis Paterem, Grimal 1987, 76, 292.

¹⁰³ Ebo 1969, II, 13, 75.

¹⁰⁴ Według *Złotej legendy* Zaroos i Arfaxat byli magami, czarnoksiężnikami w Etiopii. Po przegranej konfrontacji ze św. Mateuszem (?–ok. 60) przenieśli się do Persji, gdzie zetknęli się z świętymi Szymonem (?–ok. 80) i Judą (?–ok. 80). Wraz z siedemdziesięcioma kapłanami pogańskimi doprowadzili do śmierci apostołów, w efekcie Zaroos i Arfaxat zginęli od uderzenia piorunem. Mordercy świętych mieli być opętani, a przez ich usta przemawiać diabły, De Voragine 1983, 57, 409; 67, 470–474.

¹⁰⁵ Augustyn 1986, 190–191; Rosik 1995, 88–89; Rosik 2000, 102–103. Takie wzorce stosowano również na Rusi w literaturze staro-cerkiewno-słowiańskiej, Rybakow 1981, 354–355.

¹⁰⁶ Herbord 1974, III, 18, 179. Samo słowo Bialial (Belial) znaczyło tyle co bezużyteczność i nieprawość z czasem stało się imieniem własnym: zły, diabeł. „Ludzie Bialiala” mieli być kłamliwi i źli, Grabner-Haider, 1994, 95.

¹⁰⁷ VP 1966, III, 12, 71–72.

¹⁰⁸ Ebo 1969, III, 20, 129–130.

Z kolei Herbord napisał, że kapłan trząsł się szarpany przez swoich bogów, jego twarz uległa deformacji, a głowa skierowała się ku barkowi¹⁰⁹. Śmierci kapłana miał towarzyszyć nieprzyjemny zapach. Powyższe zachowania w chrześcijaństwie interpretowane są jako opętanie¹¹⁰. Należy także zauważyć, że opisy te korespondują z zachowaniem opętanych uzdrowionych przez Jezusa w Kafarnaum i Gadarze¹¹¹. Nie bez znaczenia jest tu nieprzyjemny zapach, który jak zauważa Stanisław Rosik, stanowi przeciwieństwo miłego zapachu (*odor sanctitatis*), towarzyszącego śmierci świętego¹¹². Powyższe opisy dobitnie świadczą o tym, że kapłan pogański miał być opętany przez złego ducha. Rzutuje to na wszystkie osoby przewodzące bałwochwalcemu kultowi. Służenie pogańskim idolom, interpretowanym przez chrześcijan jako demony, było równoznaczne z byciem pod ich wpływem.

Odnosnie do wyglądu zewnętrznego kapłanów pogańskich oraz narzędzi, którymi się posługiwali, wiadomo niewiele. Kronikarz Saxo Gramatyk napisał, że kapłan w Arkonie miał długie spadające włosy, co wyróżniało go od jego współplemieńców¹¹³. Andrzej Szyjewski uważa, że nieobcinanie włosów przez kapłana wynikało z jego związku ze sferą sakralną¹¹⁴. Odnosnie do ubioru kapłanów, informacje podali żywociarze św. Ottona. Podczas chrystianizacji Pomorza, kapłan z Wołogoszczy, udając pogańskiego boga, miał być odziany w białą szatę oraz ozdoby, które zdjął z posągu bóstwa lub zabrał ze świątyni¹¹⁵. Informacje te mogą świadczyć o tym, że był to strój odświętny, zakładany podczas odprawiania rytuału. Jest to bardzo prawdopodobne w kontekście badań antropologów kulturowych. Strój białej barwy często staje się wyznacznikiem zmiany pozycji w społeczeństwie i wielu kulturach używany jest podczas ceremonii sakralnych¹¹⁶. W zakresie ubioru oparciem mogą być badania archeologów, którzy zwracają uwagę na biżuterię kobiecą, jak kabłączki skroniowe, w grobach mężczyzn¹¹⁷. Spekuluje się, że w Skandynawii mężczyźni, zajmujący się magią *seiðr*, byli ubrani w strój kobiety¹¹⁸. Tacyt wspomina, że kapłan germańskiego plemienia Nahanarwalów prowadził kult w stroju kobiety¹¹⁹. Takie tendencje mogły utrzymywać się również na Słowiańszczyźnie. Warto również zwrócić uwagę na przekazy ikonograficzne, jak dwie kamienne płyty z wizerunkami niezidentyfikowanych postaci. Pierwsza jest wmurowana w trzynastowieczną zakrystię kościoła w Altenkirchen na Rugii. Obiekt datowany jest na X–XI w. Przedstawia mężczyznę stojącego *en face* w czapce i długiej szacie, oburącz trzymającego róg. Na drugiej również znajduje się mężczyzna. Ubrany jest w długi płaszcz, na piersi trzyma krzyż, który najprawdopodobniej zastąpił róg. Postać określana jest jako „mnich”. Płyta

¹⁰⁹ Herbord 1974, III, 24, 187.

¹¹⁰ Amorth 2002, 113.

¹¹¹ Mk 1, 23–28; 5, 1–20.

¹¹² Rosik 2010, 473.

¹¹³ Saxo 1912, XIV, 39, 466.

¹¹⁴ Szyjewski 2003, 153.

¹¹⁵ Ebo 1969, III, 8, 108; Herbord 1974, III, 4, 155–156.

¹¹⁶ Leach, Greimas 1989, 64–65.

¹¹⁷ Kajkowski 2018, tam dalsza literatura.

¹¹⁸ Gardela 2019, 51.

¹¹⁹ Tacyt 2008, 43, 94.

wmurowana jest w mury kościoła w Bergen na Rugii¹²⁰. Bez wątpienia dla społeczeństwa przedstawione postacie były godne upamiętnienia. Kamil Kajkowski podejrzewa, że mogli to być kapłani¹²¹. W tym przypadku omówione wizerunki dokumentowałyby ubiór pogańskich kapłanów. Długie szaty odnajdują analogię we wzmiankach żywociarzy. Róg najpewniej odnosi się do rogu Świętowita, który był naczyniem używanym podczas wyroczni, o czym wspomina Saxo Gramatyk¹²². Żywociarz Herbord zanotował także, że kapłan podczas zgromadzenia w Szczecinie posługiwał się laską¹²³. Jej znaczenie nie zostało w nauce wyjaśnione. Przypuszcza się, że mogła stanowić atrybut kapłana lub władzy wiecowej¹²⁴.

Organizacja i status społeczny

Jednym z niewielu przekazów, który świadczy o znamionach organizacji wśród osób prowadzących publiczny kult u przedchrześcijańskich Słowian na interesującym nas obszarze, jest wzmianka duńskiego kronikarza Saxo Gramatyka o świątyniach i sprawujących w nich funkcję kapłanach na Rugii, którzy mieli posiadać mniejszą władzę od ich odpowiednika z Arkony¹²⁵. Należy również zauważyć, że Saxo kapłana z Arkony określa mianem *sacerdos*, natomiast pozostałych rugijskich przedstawicieli *sacrum – flamines*¹²⁶. Jak już wcześniej zostało odnotowane, pierwszy termin znaczy tyle co kapłan, drugi – kapłan określonego bóstwa. Należy nadmienić, że w starożytnym Rzymie kapłani zorganizowani byli w kolegia flamingów, z których każdy przypisany był konkretnemu bogu¹²⁷. Mamy więc w tym przypadku przejaw *interpretatio Romana* w warsztacie autora. Warto jednak zastanowić się, czy poprzez termin *flamines* Saxo nie chciał uchwycić przywiązania pogańskich przedstawicieli religii do danych miejsc kultu.

Obu terminów (*flamen* i *sacerdos*) użył także Helmold w swoim dziele¹²⁸. Henryk Łowmiański uważał, że kronikarz używał obu terminów bez widocznego rozróżnienia¹²⁹. Według Stanisława Rosika są to przykłady braku konsekwencji w warsztacie pisarskim kronikarza z Bozowa¹³⁰. Przeglądając opisy Helmolda można zauważyć, że kronikarz częściej używa terminu *sacerdos*, kiedy opisuje pogańskiego kapłana, wykonującego jakiś zabieg magiczny¹³¹. Termin *flamen* stosuje kronikarz wymieniając jakiś

¹²⁰ Strzelczyk 2007a, 35–36, 48.

¹²¹ Kajkowski 2019, 176. Badacz dopuszcza również, że kapłan (jako postać mniejsza) został ukazany obok idola na antropomorficznym okuciu z Melzow (okręg Uckermark, stanowisko 73), ryc. 3, tamże 332–333.

¹²² Saxo 1912, XIV, 39, 466. O rogu używanym przez Słowian podczas wróżenia wspomina również William z Malsebury w swojej *Gesta regum Anglorum*, nie ma jednak pewności czy informacja ta odnosi się do kultu w Radogoszczu czy Arkonie. Leszek Paweł Słupecki skłania się w stronę pierwszej możliwości, Słupecki 2008, 256.

¹²³ Herbord 1974, III, 18, 179.

¹²⁴ Banaszkiewicz 1992, 279–280; Kajkowski 2017, 59.

¹²⁵ Saxo 1912, XIV, 39, 466.

¹²⁶ Saxo 1912, XIV, 39, 466.

¹²⁷ Jaczynowska 1987, 41.

¹²⁸ Helmold I, 6, 17; 36, 71; 38, 76; 52, 102; 69, 134; 84, 159; II, 108, 213.

¹²⁹ Łowmiański 1986, 184.

¹³⁰ Rosik 2000, 323.

¹³¹ Helmold 1937, I, 52, 102; 84, 159; II, 108, 213.

kult, pokrótce go charakteryzując, bądź określając pozycję kapłana w społeczeństwie¹³². Tak więc Helmold stosuje termin *sacerdos* w stosunku do kapłana wykonującego czynności kultowe, natomiast *flamen* używa, kiedy podkreśla związek danej jednostki z konkretnym miejscem kultu. Należy również zauważyć, że zarówno Saxo, jak i Helmold poprzez zastosowanie terminu *flamen* w swoich przekazach nakreślają granice kompetencji kapłana. W granicach tych miał znajdować się kult konkretnego bóstwa, czczonego przez daną społeczność, a także opieka nad miejscem kultu publicznego. W świetle tego kapłan nie tylko był reprezentantem sfery *sacrum* wśród współplemieńców, ale również utożsamiany z nimi i ich kultem poza wspólnotą.

Mając wiedzę na temat funkcjonowania kapłanów pogańskich na obszarze, którego mieszkańcy stanowią wspólnotę (np. związek plemion), zachodzi pytanie, czy istniała ich hierarchia.

Zarys hierarchii kapłanów pogańskich na Połabiu i Pomorzu dają niektóre nazwy – *maior flaminis*¹³³, *pontifex*¹³⁴, czy *antistes*¹³⁵. Zacytowane terminy wyróżniają opisywanych jako osoby nadrzędne w stosunku do innych kapłanów. Warto jednak zauważyć, że użycie tych terminów i przedstawienie pogańskich kapłanów jako jednostki przodujące w społeczeństwie może mieć też drugie dno. Stanisław Rosik uważa, że Helmold przedstawia organizację życia społecznego i politycznego jako teokrację. Opisując poszczególne ludy w pierwszej kolejności zajmuje się ośrodkami pogańskiego kultu i ich kapłanami, a później lokalnymi księżętami. Jest to zabieg literacki, który ma dowiedzieć, że chrystianizacja nie polega jedynie na walce o rząd dusz, ale także na likwidacji bastionów pogaństwa¹³⁶. Z kolei opisane w żywotach misje chrystianizacyjne św. Ottona z Bambergu na Pomorzu w latach 20. XII w. miały być odbiciem wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie¹³⁷. Przykładem są tu właśnie słowa *pontifex* i *antistes*, ponieważ funkcja arcykapłana odnosi się do najwyższego dostojnika religijnego w starożytnym Izraelu (również w Egipcie). Związane jest to ze skazaniem Jezusa, do czego znacznie przyczynili się ówczesny arcykapłan Józef Kajfasz (?–przed 66, arcykapłan w latach 18–36) i jego teść Annasz (?–po 33, arcykapłan w latach 6–15)¹³⁸. Brali oni także udział w przesłuchaniu apostołów Piotra i Jana przez najwyższą żydowską instytucję religijną i sądowniczą – Wielki Sanhedryn¹³⁹. Były to postacie negatywne, a ich sprzeciw wobec głoszenia Słowa Bożego jest wzorem wrogości pogańskich kapłanów wobec chrztu Pomorzan. Bardzo jednak prawdopodobne, że przez budowę narracji w oparciu o odwołanie do wydarzeń biblijnych nastąpiło wyolbrzymienie roli kapłanów pogańskich w społeczeństwie, co zauważa Stanisław Rosik. Badacz ten uważa także, że w żywotach św. Ottona informacje o kapłanach pogańskich są ogólnikowe, co nie sprzyja wysuwa-

¹³² Helmold 1937, I, 6, 17; 36, 71; 38, 76; 52, 102; 69, 134; II, 108, 213.

¹³³ Helmold 1937, I, 36, 71.

¹³⁴ VP 1966, II, 11, 42; III, 5, 62; 8, 66; 10, 70; Ebo 1969, III, 20, 129–130.

¹³⁵ VP 1966, III, 12, 71; Ebo 1969, III, 16, 123.

¹³⁶ Rosik 2000, 316–317.

¹³⁷ Rosik 2000, 76. W żywotach nie brak przesłanek mówiących, że św. Otton kontynuuje dzieło pierwszych uczniów Chrystusa, a nawet zalicza się go do ich grona np.: VP 1966 II, 1, 28–29; II, 17, 47–48; Ebo III, 27, 143–146.

¹³⁸ J 18, 12–24.

¹³⁹ Dz 4, 5–21.

niu wniosków o ich roli w religii Pomorzan¹⁴⁰. Nie zgadza się z tą tezą Michał Gniadek-Zieliński i twierdzi, że żywociarze w dużym stopniu oddali rzeczywisty obraz instytucji kapłanów pogańskich¹⁴¹.

Warto zastanowić się, czy hierarchii wśród kapłanów pogańskiej religii Słowian nie należy doszukiwać się w przekazach dotyczących znaczenia danego ośrodka kultu na tle innych, znajdujących się w tym samym organizmie politycznym. Wraz ze wzrostem znaczenia centrum religijno-obrzędowego i bóstwa w nim czczonego, mogło iść poważanie dla osoby reprezentującej to miejsce kultu. Czy mogło mieć to wpływ na formowanie się hierarchii? W odniesieniu do kapłanów z Rugii taki pogląd wyraził Andrzej Lambert Miś¹⁴².

Główny ośrodek kultu Rugian znajdował się w Arkonie, grodzie położonym na północnym skraju półwyspu Witowskiego, gdzie czczono Świątowita. Do pozostałych miejsc kultu na terenie rugijskiego organizmu politycznego należała Karencja (utożsamiana z miejscowością Gartz)¹⁴³, gdzie czczono Rugiewita, Porenuta i Porewita oraz Asund, miejsce czci bóstw Pizamar i Tjarnaglofi¹⁴⁴. Odnośnie do Rugii warto przypomnieć cytowane powyżej zdanie z *Gesta Danorum*, że spośród wszystkich kapłanów pogańskich największą władzę posiadał ten z Arkony¹⁴⁵. Do Arkony miały przybywać wszystkie ludy słowiańskie w celu uzyskania wyroczni i składania ofiar¹⁴⁶. Kronikarz Thietmar z Merseburga, napisał, że na terenie Związku Lucickiego największym prestiżem cieszyła się Radogoszcz, gdzie znajdowała się świątynia, w której czczono Swaroczyca¹⁴⁷. Potwierdzeniem słów Thietmara jest wzmianka Helmolda o tym, że do Radogoszczy przybywały wszystkie ludy słowiańskie dla uzyskania wyroczni i składania ofiar¹⁴⁸. W przypadku Pomorza, w literaturze przedmiotu zwrócono uwagę na pewną zależność Wolina od Szczecina w XII w.¹⁴⁹ Dowodami na to mają być informacje autorów żywotów św. Ottona, o tym, że pierwsza misja chrystianizacyjna biskupa w Wolinie się nie udała i został skierowany do Szczecina¹⁵⁰. W świetle tych przekazów Radogoszcz, Szczecin i Arkona miały charakter ośrodków religijno-obrzędowych o skali związkowej, państwowej. Źródła poświadczają górowanie tych miejsc kultu nad innymi z tego samego organizmu politycznego. W oparciu o wynik wróżb zapadały decyzje o randze państwowej. Kapłani, funkcjonujący w tych miejscach kultu, dokonywali wyroczni dla szerszego grona odbiorców, mimo tego, że społeczności te posiadały swoje centra religijne i kapłanów. Fakt ten zarysowuje pewną hierarchię wśród osób dokonujących wyroczni.

¹⁴⁰ Rosik 2010, 357–358, 576–579.

¹⁴¹ Badacz zarzuca Rosikowi nazbyt pochopne postawienie tezy oraz brak wykorzystania w swoich badaniach artykułu Teresy Trębaczkiewicz-Oziemskiej (1968), Gniadek-Zieliński 2020, 57, 61.

¹⁴² Miś 1997, 142.

¹⁴³ Ślupecki 1994, 44–50; Miś 1997, 111.

¹⁴⁴ Knytlingasaga 1892, 122, 314.

¹⁴⁵ Saxo 1912, XIV, 39, 466.

¹⁴⁶ Helmold 1937, I, 6, 17.

¹⁴⁷ Thietmar 1953, VI, 25, 349.

¹⁴⁸ Helmold 1937, I, 21, 43.

¹⁴⁹ Rosik 2013, 297; Szczepanik 2018, 90.

¹⁵⁰ VP 1966, II, 5–7, 34–39; Ebo 1969, II, 7, 66–67; Herbord 1974, II, 24–25, 104–111. Teresa i Ryszard Kiersnowscy uważali, że kapłani szczecińscy stali na niższym poziomie organizacyjnym, argumentując to większym doświadczeniem politycznym Wolina, Kiersnowscy 1970, 34.

Kapłani z Radogoszczy, Szczecina i Arkony stali w niej wyżej od ich odpowiedników, sprawujących swoje funkcje w pozostałych miejscach kultowych.

Dokonując przeglądu przekazów wzmiankujących kapłanów pogańskiej religii Słowian można natknąć się na takie, w których wymienionych jest kilku przedstawicieli sfery *sacrum*, na obszarze jednego osiedla ludzkiego. Na terenie interesującego nas regionu Słowiańszczyzny taka sytuacja została odnotowana w Radogoszczy¹⁵¹, Szczecinie¹⁵², Wolinie¹⁵³, Wologoszczy¹⁵⁴, Uznamiu¹⁵⁵ i Choćkowie¹⁵⁶. Należy nadmienić, że w żywotach św. Ottona występują różnice co do liczby pomorskich kapłanów¹⁵⁷. Według Herborda, w Szczecinie miało funkcjonować czterech kapłanów, co odpowiadało liczbie świątyń (kącin). Stanisław Rosik zwraca uwagę, że jeśli chodzi o opis zdarzeń, liczba kapłanów w żywotach nie przekracza dwóch¹⁵⁸. Analizując źródła, można zauważyć, że oprócz prowadzenia kultu publicznego, pogańscy kapłani parali się wieloma, istotnymi dla społeczeństwa zajęciami. W Wagrii kapłan obok księcia pełnił funkcję władzy sądowniczej¹⁵⁹, przedstawiciel kultu z Rugii reprezentował współplemieńców w rozmowach z innymi ludami i zarządzał skarbcem świątynnym¹⁶⁰. Istnieją przesłanki, że szczecińscy kapłani zajmowali się handlem, co było już analizowane w literaturze przedmiotu¹⁶¹. Żywociarz Herbord wspomniał, że jeden z kapłanów w Szczecinie opiekował się koniem, który służył do wykonywania wróżb¹⁶². Na interesującym nas obszarze hippomancja została odnotowana również w Radogoszczy oraz Arkonie, gdzie osoby odpowiedzialne za przeprowadzanie obrzędów zostały wymienione w liczbie mnogiej. W centralnym grodzie Redarów byli to *ministrii*¹⁶³, a w głównym sanktuarium Rugian kapłan, któremu *ministrii* asystowali¹⁶⁴. Powyższe wzmianki świadczą o rozbudowanym obrządku Słowian, w którym uczestniczyło kilka osób oraz zarysowują podział obowiązków wśród kapłanów.

Interesującą informacją, w kontekście niniejszych dociekań, jest również opis wspólnego pochodu wojsk niemieckich i lucickich na Polskę w 1017 r. Wojskom pogan mieli towarzyszyć kapłani, którzy skarżyli się na to, że jeden z chrześcijańskich rycerzy uszko-

¹⁵¹ Thietmar 1953, VI, 24, 347, 349; Adam 1917, II, 21, 78.

¹⁵² VP 1966, III, 5, 62; 12, 71–72; Ebo 1969, II, 13, 75–76; III, 1, 93–94; 16, 123–125; Herbord 1974, II, 33, 125; III, 24, 187.

¹⁵³ Ebo 1969, II, 1, 51–54; 7, 67.

¹⁵⁴ Herbord 1974, III, 4, 155–156.

¹⁵⁵ Ebo 1969, III, 6, 106.

¹⁵⁶ Ebo 1969, III, 10, 111. Na Rusi takie sytuacje również zostały odnotowane np. w Kijowie, Suzdalu i Jarosławiu; PVL 1864, 6420 [912], 581; 6532 [1024], 695–696; 6579 [1071], 724.

¹⁵⁷ W literaturze przedmiotu podkreślił to Michał Gniadek-Zieliński (2020, 47).

¹⁵⁸ Rosik 2010, 357–358.

¹⁵⁹ Helmold 1937, I, 84, 159.

¹⁶⁰ Helmold 1937, I, 38, 76; Saxo 1912, XIV, 39, 466.

¹⁶¹ Rosik 2010, s. 357–362; Gniadek-Zieliński 2020, 52–53.

¹⁶² Herbord 1974, II, 33, 125–126.

¹⁶³ Thietmar 1953, VI, 24, 347.

¹⁶⁴ Saxo 1912, XIV, 39, 466. Zwraca uwagę, że kronikarz w jednym opisie używa dwóch nazw: *flamines ministrii*. Budzi to wątpliwość, czy druga nazwa odnosi się do kapłanów pogańskich, czy do służby świątynnej, jedynie kapłanowi asystującej. W oparciu o materiał źródłowy trudno jednoznacznie to stwierdzić. Nie ulega wątpliwości, że były to osoby uczestniczące w przygotowywaniu i przebiegu obrządku. Autor niniejszej pracy uważa, że byli to kapłani (bądź osoby przygotowujące się do pełnienia takiej funkcji). Powodem zajęcia takiego stanowiska jest fakt, że duński kronikarz w opisie kultu na Rugii skupia uwagę, na jednym kapłanie dla którego pozostali są tłem.

dził kamieniem wizerunek bóstwa niesionego wraz z wojskiem, za co otrzymali dwaście talentów odszkodowania¹⁶⁵. Informację tę można uzupełnić wzmianką, że podczas jednej z wypraw, po zajęciu niezidentyfikowanego grodu, Lucicy złożyli w ofierze swoim bogom jego dowódcę¹⁶⁶. Przeprowadzenie tego rytuału najpewniej należało do kapłana. O uczestnictwie kapłanów na wyprawie wojennej w celu odprawiania niezbędnych rytuałów lub wróżb opowiada się również Michał Gniadek-Zieliński¹⁶⁷. Powyższe informacje o uczestnictwie kapłanów w wyprawach wojennych nasuwają pytanie, czy wszyscy z nich brali w niej udział. Logiczne wydaje się, że świątynia w Radogoszczy nie pozostała bez opieki, co zarysowuje kolejny podział obowiązków wśród kapłanów. Podział ten ukazuje pewne struktury w tej grupie ludzi.

Analiza materiału źródłowego pozwala sądzić, że wśród kapłanów pogańskich, na Pomorzu i Połabiu, w ośrodkach, gdzie funkcjonowało ich kilku, zaistniał podział zadań. Wiązało się to z rozbudową kultu. Niewykluczone, że dochodziło do specjalizowania się w danym obrządku, np. kapłan z Szczecina, opiekujący się koniem, zajmował się hippomancją. Rzecz naturalną jest, że w grupie osób posiadających wspólne zadania i cele, wykształca się jedna, posiadająca największy autorytet, który stanowi podstawę do przywództwa. Z czego jednak on wynikał, co sprawiało że dany przedstawiciel sfery *sacrum* wyróżniał się spośród innych? Najlogicznym domysłem jest staż w wykonywaniu publicznego obrządku religijnego. Nie ma jednak żadnej wzmianki źródłowej potwierdzającej tę informację.

W zakresie organizacji i funkcjonowania kapłanów pogańskiej religii Słowian zwraca uwagę zdanie zapisane przez Thietmara mówiące o tym, że w Radogoszczy, dla strzeżenia świątyni, tubylcy ustanowili (*constituti*) kapłanów¹⁶⁸. Zdradza to, w jaki sposób jednostki dochodziły do funkcji kapłańskiej, a jednocześnie rodzi kolejne pytania. Kto dokładnie ustanawiał owych *ministrii*? Gdzie i kiedy tego dokonywano oraz w jaki sposób? Warto więc przyjrzeć się temu przekazowi nieco bliżej.

Czy *constitutio* kapłanów miało miejsce na wiecu?¹⁶⁹ Do takiego wniosku można dojść po przeczytaniu informacji przekazanych przez Thietmara na temat kultu i obyczajów lucickich. Należy jednak zwrócić uwagę na informatorów kronikarza. Okoliczności spisania informacji o kulcie w Radogoszczy związane są z polityką zewnętrzną cesarstwa. Po śmierci władcy Niemiec z dynastii Ludolfingów, Ottona III, zaszły zmiany w stosunkach cesarstwa z sąsiadami. Następcą Ottona został Henryk II, który wkrótce wszedł w konflikt z Polską, co popchnęło go do zawarcia sojuszu przeciwko Bolesławowi I Chrobremu z dotychczasowymi wrogami – Lucicami. Rokowania pomiędzy stronami odbyły się 28 marca 1003 r. w Quedlinburgu, gdzie przybyli przedstawiciele Słowian¹⁷⁰. Najprawdopodobniej strona niemiecka, do rozmów również wysłała swoich przedstawicieli, którzy udali się do centralnego grodu Związku Lucickiego.

¹⁶⁵ Thietmar 1953, VII, 64, 559, 561.

¹⁶⁶ Thietmar 1953, IV, 13, 163.

¹⁶⁷ Gniadek-Zieliński 2020, 44.

¹⁶⁸ Thietmar 1953, VI, 24, 347.

¹⁶⁹ Takie pytanie zadawane było w literaturze przedmiotu np. Wachowiak 2000, 94; Sochacki 2007, 275; Białous 2016, 151–152; Chrzan 2017, 363.

¹⁷⁰ Sochacki 2008, 312.

Prawdopodobieństwo to wynika z faktu o ostatecznym podejmowaniu decyzji udziału w wyprawach wojennych przez Luciców na podstawie wróżby przy użyciu konia w radogoskiej świątyni¹⁷¹. Należy zatem zgodzić się z hipotezą Leszka Pawła Słupeckiego, że wiadomości o Radogoszczy i odbywających się w niej obrzędach zaczerpnął Thietmar do swojej *Kroniki* od osób doprowadzających do sojuszu Luciców z cesarzem Henrykiem II, a opisywany obrzęd wróżenia z zachowania konia (hippomancja) był tego ceremonią¹⁷². Wniosek ten nadaje rzetelności przekazowi Thietmara, ponieważ informacje o kulcie w Radogoszczy zaczerpnął dziejopis od naocznych świadków. Należy jednak zwrócić uwagę, że owi informatorzy byli obserwatorami ceremonii zawarcia sojuszu, a nie wyboru osoby zajmującej się kultem publicznym. Informacje o tym, że *ministri* zostali wybrani, usłyszeli od innych. Niestety, nie dowiedzieli się w jaki sposób tego dokonano. Thietmar używając terminu *constituti* dokonał uogólnienia, wynikającego z braku bardziej precyzyjnych informacji.

Na wiecu zapadały najważniejsze dla Związku decyzje. Czy wybór jednostek kierujących kultem publicznym i dokonujących wyroczni był na tyle istotną sprawą, by realizować go na tym zgromadzeniu? Taki pogląd zaprezentował Kazimierz Wachowski¹⁷³. Należy zauważyć, że Słowianom nie było obce powierzanie ważnych dla ogółu społeczności funkcji. Najczęściej dotyczyło to przywódców. Na wiecach wybierano kapłanów, naczelników lub osoby sprawujące funkcje sędziowskie. Rozstrzygano również spory o sprawowanie władzy¹⁷⁴. Takie praktyki odnotowano także u Wieletoń¹⁷⁵. Bez wątpienia, funkcja reprezentanta sfery *sacrum* cieszyła się dużym prestiżem – zarządzanie głównym ośrodkiem kultu, dokonywanie wyroczni w sprawach najwyższej wagi dla Związku, reprezentowanie religii nie tylko podczas pokoju, ale także podczas zbrojnych wypraw. Wzmiankowani przez Thietmara *ministra* posiadali duże kompetencje względem pozostałej części społeczeństwa Związku Lucickiego. Ich wybór był istotną sprawą nie tylko dla plemienia Redarów, na terenie którego zlokalizowana była Radogoszcz, ale dla całego Związku. Należy zatem przypuszczać, że dokonywano tego na wiecu.

W swoim przekazie Thietmar stwierdził, że *ministri* zostali *constituti* przez *indigenis*¹⁷⁶. Jest to stwierdzenie mało precyzyjne. Próbując dociec, kto wybierał kapłanów w Radogoszczy, należy przyjrzeć się formie podejmowania decyzji na wiecu. W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że kluczowe postanowienia podejmowali członkowie elity społeczeństwa lucieckiego¹⁷⁷, określani przez Thietmara jako *priores*¹⁷⁸. O sporym autorytecie tych jednostek podczas wspólnych narad, świadczy zachowanie ze wspólnej wyprawy wojsk niemieckich i lucickich na Polskę w 1017 r., kiedy pod wpływem złej wróżby część pogańskich zbrojnych chciało opuścić Henryka II. Od tego zamiaru,

¹⁷¹ Thietmar VI, 24, 347.

¹⁷² Słupecki 2008, 242, 244.

¹⁷³ Wachowski 2000, 94.

¹⁷⁴ Boroń 1999, 94–97.

¹⁷⁵ Einhardi 1895, 160.

¹⁷⁶ Thietmar 1953, VI, 24, 347.

¹⁷⁷ Boroń 1999, 75; Skonieczny 2016, 65.

¹⁷⁸ Thietmar 1953, VII, 64, 561.

na wspólnym zebraniu, odwiedli ich *priores*¹⁷⁹. Członkowie tej grupy potrafili więc kierować wspólnym zgromadzeniem i wywierać wpływ na tłum. Potwierdzeniem tego jest wzmianka podróżnika Ibrahima ibn Jakuba, który napisał że Wieleci nie dają się prowadzić jednemu, a władzę sprawują wśród nich ich starsi, rozumiani jako starcy, naczelnicy plemion, starsi rangą¹⁸⁰. Pozwala to wysunąć hipotezę, że *ministrii* byli wybierani przez *priores*. Wybór ten zapewne podlegał akceptacji pozostałych uczestników wiecu. W tym miejscu jednak przychodzi na myśl wątpliwość, wynikająca z biografii Thietmara. Należy zaznaczyć, że dla kronikarza dochodzenie do wysokich pozycji poprzez akceptację elit nie było obce. On sam, jako rekomendowany przez arcybiskupa magdeburgskiego Taginona (ok. 970–1012, od 1004 arcybiskup Magdeburga) na biskupa merseburskiego, zależny był od zatwierdzenia króla Henryka II¹⁸¹. Czy więc użycie terminu *constituti* nie było kalką pewnych doświadczeń dziejopisa? Badania Stanisława Rosika wykazały, że Thietmar stronił od zmyśleń, a opisując religię pogańską, nadawał jej sens adekwatny do celów pragmatycznych¹⁸². Z powodu niedostatecznej ilości materiału źródłowego ciężko odpowiedzieć na to pytanie¹⁸³.

Współczesna nauka zna dwa przypadki wejścia w posiadanie umiejętności, decydujących o tym, że ktoś zostaje szamanem. Pierwszym jest dziedziczenie i wówczas mówimy o „elekcji”, która jest przeciwieństwem „wezwania” (spontanicznego powołania)¹⁸⁴. W kulturach świata osoby szczególnie związane ze sferą *sacrum* potrafią pięknie śpiewać, mają doskonałą pamięć, a także znają mitologie, pieśni i rytuały. W wielu przypadkach są to jednostki wyselekcjonowane przez dane społeczeństwo¹⁸⁵. Juliusz Cezar pisał, że w Galii druidzi rekrutowali ludzi młodych, którzy zgłaszali się do nich dobrowolnie sami lub przysyłali ich krewni. Następnie podjęta przez nich nauka trwała do dwudziestu lat¹⁸⁶. Bez wątpienia, u Słowian osoba, której powierzano prowadzenie kultu publicznego, musiała dysponować pewną wiedzą i umiejętnościami, pozwalającymi jej na sprawne przeprowadzenie zabiegów magicznych oraz interpretację najróżniejszych wróżb, obchodzenia się z przyrządami czy świętym koniem.

Thietmar w swoim przekazie wspomina, że podczas przeprowadzania wróżb, *ministri* mruczą na przemian tajemne wyrazy¹⁸⁷. Leszek Paweł Słupecki zwraca uwagę na

¹⁷⁹ Thietmar 1953, VII, 64, 561.

¹⁸⁰ Ibrahim 1946, 50; Boroń 1999, 75–76.

¹⁸¹ Jedlicki 1953, 22.

¹⁸² Rosik 2000, 171.

¹⁸³ Kolejnym pytaniem nasuwającym się w trakcie badania zagadnienia rekrutacji osób kierujących pogańskim kultem w Radogoszczy jest, czy były one wybierane na wiecu związkowym czy plemiennym. Pierwszy w literaturze przedmiotu zadał je Kazimierz Wachowski (2000, 94). Jarosław Sochacki uważa, że kapłanów szczepowych wybierało plemię, natomiast tych z Radogoszczy nominowano na wiecu całego Związku Lucickiego (2007, 275, p. 30). Jednak jest to jedynie hipoteza. Z powodu braku dokładniejszych informacji, wszelkie analizy pozostaną w sferze dociekań. W historiografii podobna dyskusja odbyła się co do tego, czy kapłani z Radogoszczy uczestniczyli w wiecach. Do badaczy, którzy optują za tym, że kapłani nie brali udziału w wiecu należą: Wolfgang H. Fritze (1958, 35); Kazimierz Wachowski (2000, 94) i Jarosław Sochacki (2007, 275). Autorzy dopuszczający udział duchownych w wiecu to: Wilhelm Bogusławski (1889, 476) i Gerard Labuda (1967, 433).

¹⁸⁴ Szyjewski 2005, 48; Eliade 2011, 36.

¹⁸⁵ Benedict 2005, 359, 366.

¹⁸⁶ Caesaris 1930, VI, 14, 117. Inne źródła oraz opierające się na nich badania naukowe, potwierdzają zorganizowany proces nauczania osób ubiegających się o miano druida (Berresford Ellis 1998, 43, 130–134; Piggott 2000, 104–105, 108).

¹⁸⁷ Thietmar 1953, VI, 24, 349.

analogiczne zachowania wśród duchownych społeczności północnej Europy, gdzie podczas wróżby intonowano odpowiednią pieśń, która dla osób nie zajmujących się czarami była nie tylko nieznaną, ale i niezrozumiałą¹⁸⁸. Informacja Thietmara o mruczeniu tajemnych wyrazów przez kapłanów w Radogoszczy poświadcza znajomość formuł modlitewno-magicznych również u słowiańskich przedstawicieli sfery *sacrum*. Dysponowali więc oni pewną wiedzą, która była znana tylko im. Najprawdopodobniej był to kanon zaklęć, tekstów epickich i szamańskich, które musieli oni znać.

Wysokie urodzenie danej jednostki, poparte nabytymi umiejętnościami oraz doświadczenie pozwalające na sprawne prowadzenie kultu religijnego, trafność interpretacji znaków i zdarzeń, składały się na autorytet, który mógł doprowadzić do powierzenia jej funkcji kapłańskiej¹⁸⁹.

Podsumowanie

W analizowanych źródłach obraz kapłana pogańskiego Słowian na Połabiu i Pomorzu jest zniekształcony. Powodem jest dopasowanie go do modelu duchowego przywódcy religii przedchrześcijańskich, funkcjonującego wśród chrześcijańskich autorów. Służenie pogańskim bóstwom identyfikowanym z demonami, wrogość wobec ewangelizacji, stanie na straży zabobonów; te cechy składały się na negatywny wizerunek osób zajmujących się organizacją kultu. Przejawia się to również w nazewnictwie. Zastosowane nazwy na określenie kapłanów pogańskich jak *minister*, *sacrificator*, *phanaticus*, *sacerdos*, *flamen*, *pontifex*, *antistes*, używane były w piśmiennictwie od starożytności. Zły wizerunek kapłanów pogańskich Słowian powstał w oparciu o znajomość tekstów krytycznie odnoszących się do kultów pogańskich i osób odpowiedzialnych za ich trwanie (*Pismo Święte*, hagiografia, dzieł takich autorów jak św. Augustyn¹⁹⁰, Tertulian¹⁹¹ czy Paweł Orozjusz¹⁹²). Powyższe fakty sprawiają, że próba scharakteryzowania kapłanów pogańskich Słowian Połabia i Pomorza winna opierać się o wnikliwą analizę materiału źródłowego. Wprawdzie naleciałości chrześcijańskie i klasyczne zauważalne są w opisach kultu Słowian i poddają w wątpliwość rzetelność informacji, nie dyskwalifikuje to przekazów w zakresie przydatności dla badanego zagadnienia.

Bez wątpienia kapłani pogańscy Słowian należeli do elity społeczeństwa, w którym żyli. Do takiego stwierdzenia skłania fakt o sporym szacunku, jakim darzeni byli przez współplemieńców. Naturalną rzeczą jest, że opierał się on o autorytet w zakresie wykonywania wyroczni i interpretacji zdarzeń. Spore trudności sprawia jednak wyznaczenie granicy kompetencji jakimi kapłani dysponowali. Najbardziej nurtującą kwestią jest zakres władzy jaką dysponowali kapłani. Czy doprowadzili oni do teokracji i realnie sprawowali władzę, podejmując decyzje w sprawach zarówno religijnych jak i cywilnych, czy byli jedynie katalizatorem w kwestiach trudnych do rozstrzygnięcia? Dokonując

¹⁸⁸ Ślupecki 1998, 97–98, 104; Ślupecki 2006, 86.

¹⁸⁹ Za wywodem się z elit kapłanów pogańskich opowiedzieli się niektórzy badacze, jak Sochacki 2007, 276.

¹⁹⁰ Augustyn 1986.

¹⁹¹ Tertulianus 1954.

¹⁹² Orozjusz 2015.

przeglądu opisów, największą władzę posiadał najwyższy kapłan z Rugii, który według Helmolda cieszył się dużym poważaniem w społeczeństwie¹⁹³, jednak mógł to być jedynie zabieg literacki¹⁹⁴. Nie można również wykluczyć, że to pod wpływem naporu chrześcijan zaszły w społeczeństwie Rugian procesy, które doprowadziły do wywyższenia kompetencji kapłana ponad księcia i możnych.

W próbie scharakteryzowania kapłanów pogańskiej religii Słowian na Połabiu i Pomorzu pomocą mogą być analogie np. z Rusi czy Skandynawii, co również wiąże się z dokonaniem przeglądu źródeł. W społeczeństwach tradycyjnych zachodziły podobne procesy, które oddziaływały na organizację kultu. Centralizacja władzy oraz budowa struktur państwowych szła w parze z powiększaniem znaczenia wybranego ośrodka kultowego, np. w Radogoszczy, Szczecinie, Arkonie, Kijowie i Uppsali. Rozbudowany obrządek religijny rodził zapotrzebowanie na osoby specjalizujące się w tego typu czynnościach. Naturalną rzeczą jest, że w ośrodkach gdzie funkcjonowało kilka takich jednostek, zachodziła potrzeba hierarchii. Jako osoby przedstawiające sferę *sacrum*, kapłani pogańscy zajmowali szczególne miejsce w społeczeństwie. Są to procesy uniwersalne, co pozwala na stosowanie metody porównawczej podczas analizy przekazów. Przykładem na potwierdzenie tego stwierdzenia są analogie pomiędzy *ministri* z Radogoszczy i duchownymi ze Skandynawii, wypowiadającymi słowa, znaczenie których znane było tylko im¹⁹⁵. Zdradza to znamiona tajnych stowarzyszeń, które znane są na całym świecie¹⁹⁶. Nie można wykluczyć również przejmowania pewnych wzorców kultowych, wynikających z kontaktów lub uczestnictwa w jednym kręgu cywilizacyjnym¹⁹⁷. W nauce funkcjonuje także pogląd, że religia Słowian mogła ewoluować pod wpływem chrześcijaństwa i upodabniać się do niego¹⁹⁸. W wyniku niemieckiej ekspansji na terenach Słowian połabskich rozwijało się chrześcijaństwo. Wraz z budową kościołów i powstawaniem organizacji kościelnych coraz szersze kręgi zataczało duchowieństwo, cieszące się autorytetem i dysponujące sporymi kompetencjami. Proces ten przerwało wielkie powstanie Słowian w 983 r. i powrót do tradycyjnej religii. Jednak chrześcijaństwo najprawdopodobniej odcisnęło swoje piętno na sposobie organizacji kultu pogańskiego. Przykładem są miejsca kultu pogańskiego, które powstawały w miejsce kościołów¹⁹⁹. W efekcie „instytucja” kapłana mogła wykorzystywać wzory zachodnie. Powyższe spostrzeżenia pozwalają sądzić, że na zachodnich krańcach Słowiańszczyzny wykształciła się pewna grupa. Zarówno jej struktury jak i kompetencje osób do niej należących są niezwykle trudne do uchwycenia, co sygnalizuje potrzebę dalszych badań, które powinny charakteryzować się interdyscyplinarnością.

¹⁹³ Helmold 1937, I, 6, 17; 36, 71; II, 108, 213.

¹⁹⁴ Rosik 2000, 316–317.

¹⁹⁵ Thietmar 1953, VI, 24, 349; Słupecki 1998, 97–98, 104; Słupecki 2006, 86.

¹⁹⁶ Szyjewski 2016, 475–477.

¹⁹⁷ Lamm 1987, 219–231; Duczko 2001, 23–39; Modzelewski 2004, 5–8.

¹⁹⁸ Np. Łowmiański 1986, 187–196; Szczepanik 2020, 30.

¹⁹⁹ Szczepanik 2020, 295, 344.

Bibliografia

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Adam 1917. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. W: B. Schmeidler (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*. Hannoverae et Lipsiae.
- Einhardi 1895. *Annales regni Francorum. Annales qui dicuntur Einhardi*. W: F. Kurze (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum* 6. Hannoverae.
- Augustyn św. 1986. *Objaśnienia psalmów*. Tłumaczenie J. Sulowski. Warszawa.
- Caesaris I.C. 1930. *Commentarii de Bello Gallico*. Ed. A. Kappelmacher. Wien.
- De Voragine J. 1983. *Złota legenda. Wybór*. Tłumaczenie J. Pleziowa, wybór, wstęp i przypisy M. Plezia. Warszawa.
- Pismo Święte. 1990. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wydanie III poprawione. Poznań–Warszawa.
- Ebo 1969. *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*. W: *Monumenta Poloniae Historica MPH n.s. 7 (2)*, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa.
- Helmold 1937. *Helmoldi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*. W: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, wyd. B. Schmeidler. Hannoverae.
- Herbord 1974. *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*. W: *Monumenta Poloniae Historica n.s. 7 (3)*, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa.
- Ibrahim 1946. *Relacja Ibrāhīma Ibn Jakūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego*. W: *Monumenta Poloniae Historica nova seria 1*, wyd. T. Kowalski. Kraków.
- Kantzow T. 1897. *Des Thomas Kantzow Chronik von Pommern in hochdeutscher Mundart*. Hrsg. G. Gaebel, Bd. I. Letzte Bearbeitung.
- Kantzow T. 2005. *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku 1*. Tłum. K. Gołda, opr. T. Białecki, E. Rymar. Szczecin.
- Knytlingasaga 1892. *Ex historia regum Danorum dicta Knytlingasaga*. W: F. Jónsson (ed.), *MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*. Hannoverae, 271–322.
- Kosmas 1923. *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*. W: B. Bretholz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum n.s. 2*, Berolini.
- Latopis 2019. *Latopis nowogrodzki pierwszy starszej redakcji. Unikatowy zabytek piśmiennictwa staroruskiego i jego polski przekład*. Red. Zofia A. Brzozowska, Ivan N. Petrov przy współpracy Jana Morawickiego. Łódź.
- Orozjusz 2015. *Historia przeciw poganom*. Zgorzelec.
- PVL 1864. *Oto powieść dawnych lat, zakonnika Monasteru Teodozowego Peczerskiego: skąd przyszła Ruś, kto w Kijowie począł najpierw panować, i jak dawne jest*

- ruskie państwo. W: wyd. A. Bielkowski, *Monumenta Poloniae Historica* 1. Lwów, 550–862.
- Saxo 1912. *Gesta Danorum*. Red. J. Orlik. Kopenhaga.
- Snorrrason O. 2013. *Saga o Olafie Tryggvasonie*. Wyd. Anna Waśko. Kraków.
- Tacyt 2008. *Germania*. Przekład Tomasz Płóciennik, wstęp i komentarz Jerzy Kolendo. Poznań.
- Tertulianus 1954. De pallio. W: A. Gerlo (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* II. Turnhout, 31–750.
- Thietmar 1953. *Kronika Thietmara*. Tekst łaciński i polski, tłum., wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki. Poznań.
- VP 1966. Św. Ottona biskupa bamberskiego żywot z *Prüfening*. W: *Monumenta Poloniae Historica* n.s. 7 (1), wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa.
- Wezwanie 2002. Wezwanie wschodniosaskich feudalów do walki ze Słowianami z roku 1108. W: G. Lauda, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, reprint wydania z lat 1960–1975. Poznań, 803–839.

LITERATURA

- Abraham W. 1922. *Dziewosłęb. Studium z dziejów pierwotnego prawa małżeńskiego w Polsce*. Lwów.
- Amorth G. 2002. *Egzorcyci i psychiatrzy*. Przekład W. Wiśniowski. Częstochowa.
- Banaszkiewicz J. 1992. Otto z Bambergu i pontifexi dolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina. W: M. Aymard (red.), *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Gremkowi*. Warszawa, 275–284.
- Banaszkiewicz J. 2018. *W stronę rytuałów i Galla Anonima*. Kraków.
- Banek K. 2007. *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*. Kraków.
- Benedict R. 2005. *Wzory kultury*. Warszawa.
- Berresford Ellis P. 1998. *Druidzi*. Tłumaczenie polskie P. Stalmaszczyk. Warszawa.
- Białous M. 2016. Fenomen religii Prasłowian. *Elips* 18. 145–152.
- Bogusławski W.J. 1889. *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w.* II. Poznań.
- Boroń P. 1999. *Słowiańskie wiece plemienne*. Katowice.
- Brückner A. 1985. *Mitologia słowiańska i polska*. Wstęp i opracowanie S. Urbańczyk. Warszawa.
- Brüske W. 1955. *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10.-12. Jahrhunderts*. Münster/Köln.
- Clottes J., Lewis-Williams D. 2009. *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*. Przekład A. Gronowska, wstęp do wydania polskiego M. Ryszkiewicz. Warszawa.

- Chłopocka H., Leciejewicz L., Wieczorowski T. 1985. Okres wczesnofeudalny do roku 1237. W: G. Labuda (red.), *Dzieje Szczecina II*, X-1805. Warszawa–Poznań, 15–59.
- Chrzan K. 2017. Bogowie i społeczeństwo. Grody w krajobrazie przedchrześcijańskich Słowian na przykładzie opowieści biskupa merseburskiego Thietmara o Radogoszczy i Lucicach. W: D. Adamska, K. Chrzan, A. Pankiewicz (red.), *Cum gratia et amicitia. Studia z dziejów osadnictwa dedykowane Pani Profesor Marcie Młynarskiej-Kaletynowej z okazji 65-lecia działalności naukowej*. Wrocław, 357–373.
- Dowiat J. 1997. *Chrzest Polski*. Wydanie VII. Warszawa.
- Duczko W. 2001. Obecność skandynawska na Pomorzu i Słowiańska w Skandynawii we wczesnym średniowieczu. W: L. Leciejewicz, M. Rębkowski (red.), *Salsa Cholbergiensis. Kołobrzeg w średniowieczu*. Kołobrzeg, 24–39.
- Dumézil G. 1973. *Gods of the Ancient Northment*. Berkeley.
- Eliade M. 2011. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Wstęp i przekład K. Kocjan. Warszawa.
- Fritze W.H. 1958. Beobachtungen zu Entstehung und Wesen des Lutizenbundes. *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 7, 1–38.
- Gardela L. 2019. *Magia, kobiety i śmierć w świecie wikingów*. Szczecin.
- Gąssowski J. 1972. Kapłani pogańscy. W: L. Leciejewicz (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Warszawa, 165.
- Gierlach B. 1980. *Sanktuaria słowiańskie*. Warszawa.
- Gięsztor A. 2006. *Mitologia Słowian*. Wydanie III zmienione, rozszerzone, wstęp K. Modzelewski, posłowie L.P. Słupecki, opracowanie na podstawie rękopisu A. Pieniędzy. Warszawa.
- Gniadek-Zieliński M. 2020. Omnium malorum in centores. Pogańscy kapłani Pomorzan oczami żywociarzy św. Ottona biskupa bamberskiego. *Clepsydra* 1, 15–76.
- Grabner-Haider A. 1994. *Praktyczny słownik biblijny*. Red. A. Grabner-Haider, przekład i opracowanie T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa.
- Grimal P. 1987. *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Hasła przełożyły M. Bronarska, B. Górską, A. Nikliborc, J. Sachse, O. Szarska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Jacynowska M. 1987. *Religie świata rzymskiego*. Warszawa.
- Jedlicki M.Z. 1953. Wstęp. W: *Kronika Thietmara*, tekst łaciński i polski, tłum., wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki. Poznań, VII–XCIV.
- Kajkowski K. 2017. *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*. Szczecin.
- Kajkowski K. 2018. Atrybuty „kobiece” we wczesnośredniowiecznych grobach mężczyzn z obszaru Polski. Rola kabłączków skroniowych w wyobrażeniach symbolicznych Słowian Zachodnich. W: M. Franz, Z. Pilarczyk (red.), *Kobiety*

- w dziejach. *Od archeologii do czasów średniowiecznych*. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeża Morza Bałtyckiego XIII. Toruń, 13–40.
- Kajkowski K. 2019. *Obrzędowość religijna Pomorzan we wczesnym średniowieczu. Studium archeologiczne*. Wrocław.
- Kajkowski K. 2020. Maski z Opola w kontekście obrzędowości średniowiecznych Słowian. *Archeologia Polona* 65, 245–284.
- Kiersnowscy T. i R. 1970. *Życie codzienne na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*. Warszawa.
- Koczy L. 1933. Skławanja Adama Bremeńskiego. *Slavia Occidentalis* 12, 181–249.
- Labuda G. 1967. Lucicy, Lutycy. W: W. Kowalenko, G. Labuda, Z. Stieber (red.), *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII III, I (L–M)*. Wrocław, 433.
- Labuda G. 2002. *Fragmentsy dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*. Reprint wydania z lat 1960–1975. Poznań.
- Lamm J.P. 1987. On the Cult of Multiple-Headed Gods in England in the Baltic Area. *Przegląd Archeologiczny* 34, 219–231.
- Leach E., Greimas E.L. 1989. *Rytuał i narracja*. Tłumaczenie M. Buchowski, A. Grzegorzcyk, Ewa Umińska-Plisenko. Warszawa.
- Leciejewicz L. 2010. *Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*. Wydanie II. Wodzisław Śląski.
- Liman K. 1966. Wstęp. W: Św. Ottona biskupa bamberskiego żywot z *Prüfening*, Monumenta Poloniae Historica, n.s. 7 (1), wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa, VII–XXII.
- Liman K. 1969. Wstęp. W: Ebo, Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego, Monumenta Poloniae Historica, n.s. 7 (2), wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa, V–XXIV.
- Liman K. 1974. Wstęp. W: Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, Monumenta Poloniae Historica, n.s. 7 (3), wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman. Warszawa, V–XXIV.
- Łowmiański H. 1978. Geneza politeizmu połabskiego. *Przegląd Historyczny* 69 (1), 1–21.
- Łowmiański H. 1986. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*. Wydanie II. Warszawa.
- Łuczyński M. 2022. *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*. Szczecin.
- Miś A.L. 1997. Przedchrześcijańska religia Rugian. *Slavia Antiqua* 38, 105–148.
- Modzelewski K. 2004. *Barbarzyńska Europa*. Warszawa.
- Myśliwski G. 2008. „Pamiętnicy”. Ludzie sędziwi jako źródło wiedzy o przeszłości na ziemiach polskich (do końca XVI w.). W: R. Michałowski (red.), *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediavalia Carolo Modzelewski dedicata*. Warszawa, 113–126.
- Piggott S. 2000. *Druidzi*. Przekład J. Tyczyńska, J. Prokopiuk. Warszawa.

- Plezia M. (red.) 1959–1979. *Słownik łacińsko-polski 1–5*. Warszawa.
- Podskalsky G. 2000. *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*. Przekład J. Zychowicz. Kraków.
- Rajewski Z. 1975. Pogańscy kapłani-czarodzieje w walce klasowej Słowian we wczesnym średniowieczu. *Wiadomości Archeologiczne* 39 (4), 503–508.
- Rosik S. 1995. *Udział chrześcijaństwa w powstawaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*. Wrocław.
- Rosik S. 2000. *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*. Wrocław.
- Rosik S. 2010. *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wieku)*. Wrocław.
- Rosik S. 2013. Wolin: religia pogańska i konwersja miasta na chrześcijaństwo w świetle źródeł łacińskich z XI-XII wieku. W: B. Stanisławski, W. Filipowiak (red.), *Wolin wczesnośredniowieczny 1*. Warszawa, 291–304.
- Rybakow B.A. 1981. *Jazyčestvo drevnich slav'jan*. Moskwa.
- Schröder H.-D. 1967. „Gesta Danorum” Saxo Gramatyka jako źródło do dziejów Słowian nadbałtyckich. *Przegląd Zachodniopomorski* 5, 17–30.
- Sikorski D.A. 2018. *Religie dawnych Słowian*. Poznań.
- Skonieczny T. 2016. „Testatur... si quando his seva longae rebellionis asperitas immineat” – dociekania nad przekazem Thietmara (VI, 24) o normach regulujących zachowanie ładu wewnętrznego w obrębie Związku Lucickiego. W: M. Goliński, S. Rosik (red.), *Orbis hominum: civitas, potestas, universitas. W kręgu badań nad kształtowaniem cywilizacji w wiekach średnich*. Scripta Historica Medievalia 5. Wrocław, 61–73.
- Słupecki L.P. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw.
- Słupecki L.P. 1998. *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*. Warszawa.
- Słupecki L.P. 2006. Problem istnienia szamanizmu nordyckiego i jego roli społecznej. W: J. Sieradzan (red.), *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*. Białystok, 81–92.
- Słupecki L.P. 2008. Per sortes ac per equum. Wyrocznia w Radogoszczy. W: R. Michałowski (red.), *Europa barbarica, Europa chrystiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*. Warszawa, 241–256.
- Sochacki J. 2007. Uwagi nad ustrojem Związku Lucickiego. W: B. Śliwiński (red.), *Odkrywczy, princepsi, rozbójnicy*. Studia z dziejów średniowiecza 13. Malbork, 269–282.
- Sochacki J. 2008. Postawa Związku Lucickiego w konfliktach Polski z cesarstwem w XI w. W: B. Śliwiński (red.), *Kaci, święci, templariusze*. Studia z dziejów średniowiecza 14. Malbork, 311–325.

- Strzelczyk J. 1974. Wstęp. W: *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i komentarz J. Strzelczyk. Warszawa.
- Strzelczyk J. 2000. *Odkrywanie Europy*. Poznań.
- Strzelczyk J. 2005. Tomasz Kantzow jako historyk na tle epoki. W: *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku 1*, tłum. K. Gołda, opr. T. Białecki, E. Rymar. Szczecin, 11–33.
- Strzelczyk J. 2007. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań.
- Szczepanik P. 2012. Maski w kulturze pogańskich Słowian Zachodnich. Atrybut rytualno-obrzędowy, czy fetysz religijny? W: M. Franz, Z. Pilarczyk (red.), *Barbarzyńcy u bram. „Mare Integrans”*. *Studia nad dziejami wybrzeża Morza Bałtyckiego. Monografia oparta o materiały z VI Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego, Wolin 05–07 sierpnia 2011*. Toruń, 104–121.
- Szczepanik P. 2018. *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*. Szczecin.
- Szczepanik P. 2020. *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenie*. Toruń.
- Szyjewski A. 2003. *Religia Słowian*. Kraków.
- Szyjewski A. 2005. *Szamanizm*. Kraków.
- Szyjewski A. 2016. *Etnologia religii*. Kraków.
- Trębaczewicz-Oziemka T. 1968. Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich. *Acta Archeologia Lodziensia* 17, 137–148.
- Tyszkiewicz L.A. 1991. Z badań nad narodzinami stereotypów Słowian w historiografii zachodniej wczesnego średniowiecza. W: W. Wrzesiński (red.), *Wokół stereotypów Polaków i Niemców*. *Acta Universitatis Wratislaviensis No 1136, Historia LXXIX*, Wrocław, 27–47.
- Urbańczyk S. 1947. *Religia pogańskich Słowian*. Kraków.
- Urbańczyk S. 1948. Przeżytek pogaństwa: stpol. żyrzec. *Język polski* 3, 68–72.
- Urbańczyk S. 1964. Kapłani pogańscy. W: W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński (red.), *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII 2*, (F-K). Wrocław–Warszawa–Kraków, 371.
- Urbańczyk S. 1991. *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Wachowski K. 2000. *Słowiańszczyzna zachodnia*. Wydanie III, posłowie G. Labuda. Kraków.
- Wichert S. 2010. Die politische Rolle der heidnischen Priester bei den Westslaven. *Studia Mythologica Slavica* 13, 33–42.
- Wienecke E. 1940. *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*. Leipzig.
- Wierciński A. 2010. *Magia i religia*. Wydanie III, rozszerzone i poprawione. Kraków.

- Wikarjak J. 1979. Wstęp. Żywoty Ottona jako źródło historyczne. W: *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, przetłumaczył, wstęp i komentarz opracował J. Wikarjak, przedmową opatrzył G. Labuda. Warszawa, 19–44.
- Witkowski G. 1995. Opis wysp Północy jako dzieło etnografii wczesnośredniowiecznej. W: R. Żerelik (red.), *Studia z dziejów Europy Zachodniej i Śląska*. Prace Historyczne XVI. Wrocław, 9–43.
- Zabłocki S. 1977. Literatura nowołacińska. Średniowiecze – renesans – barok. W: W. Floryan (red.), *Dzieje literatur europejskich 1*. Warszawa, 315–382.
- Zientara B. 1985. *Świt narodów europejskich*. Warszawa.

Summary

Pagan priests of Polabian and Pomeranian Slavs – an attempt to outline some characteristics in the light of written sources

Priests were an important element of the pagan worship of Slavs who inhabited the areas of Elbia and Pomerania. They are mentioned in a number of historical accounts written by Christians from neighbouring countries and include chronicles, hagiographies and one document. These historical accounts form the basis of this paper, in which the author makes an attempt to characterise the religious elite, which was in charge of the organisation of religious worship among the Polabian and Pomeranian Slavs.

The introduction to the characterisation includes the analysis of names which were used to refer to priests. The sources mention names such as: *minister*, *sacrificator*, *phaticus*, *sacerdos*, *flamen*, *pontifex* and *antistes*. All of them are of foreign origin and were used as far back as antiquity. Unfortunately, contrary to the Rus', in the area subject to this analysis no indigenous names survived. Two names of priests appear in analysed sources: *Mike* and *Ratzibor*.

The figure of a pagan priest shown in analysed sources is strictly connected with the perception of traditional worship represented by their authors, whose interest in the Slavs was channelled through Christianisation. Christian authors of medieval sources made numerous references to the Bible. It was from this source that they copied patterns of how those who were hostile to the trust in one God should be perceived. These are the features which are characteristic of descriptions analysed on this paper. A negative profile of priests who performed religious ceremonies of the Slavs can be observed in the very description of events in which they participated. Apart from worshipping idols they become their guardians and enemies of Christendom; the priests are those who interrupt preaching, incite to killing Christians invoking the will of gods, speak during mass gatherings, try to stop evangelisation, or even rebuild falling paganism. What stands out in the rhetorical strategy that the writers of sources use is the Christian interpretation (*interpretatio Christiana*); also to be seen is *interpretatio Romana*, i.e. the use of classical patterns.

Unfortunately, not much can be said about the appearance of priests. The priest from Arkona is known to have had long hair. Priests probably wore long robes and women's

jewellery. On the basis of the analysis of individual worship centres in political organisations in which they were located conclusions concerning the hierarchy of priests can be drawn. It is noticeable that priests from Radogoszcz in the Lutician Federation, Szczecin in Pomerania and Arkona on Rugia Island were respected the most.