

*Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
k.wojtecki@doktorant.umk.pl*

Jakub Wojtecki

ZARYS PROBLEMATYKI WOJNY W RELIGII I MITOLOGII
MIESZKAŃCÓW POMORZA
NA PRZEŁOMIE EPOK BRĄZU I ŻELAZA

Zarys treści. Artykuł jest próbą nakreślenia możliwości odtworzenia znaczenia konfliktów zbrojnych dla systemów wierzeniowych ludów zamieszkujących Pomorze w czasach tzw. kultur pól popielnicowych. Podstawą rozważań jest analiza mitologii ludów indoeuropejskich i próba odnalezienia uniwersalnych schematów, możliwych do zastosowania dla omawianych społeczeństw, a także analiza przedmiotów związanych z wojowniczością i śmiercią oraz śladów konfliktów pod kątem ich sakralnego znaczenia.

Słowa kluczowe: wojna, religia, mitologia, kultura łużycka, kultura pomorska.

Wojna jest nieodłączną towarzyszką ludzkich dziejów. Historiografia już od starożytności pełna jest konfliktów zbrojnych, a jeśli wierzyć popularnej anegdocie – od zakończenia II wojny światowej było na świecie jedynie 26 dni pokoju. Choć dzisiaj spotyka się z niemal jednoznacznym potępieniem, wojna pozostaje fascynującym zjawiskiem, o czym świadczą zarówno kult heroizmu, celebracje minionych konfliktów i bohaterów, jak i eksploatacja tematu wojny w przemyśle rozrywkowym – w postaci filmów, książek czy gier wideo.

Konflikty zbrojne odciskały swe piętno na ludziach we wszystkich epokach i na wszystkich kontynentach. W niniejszej pracy chciałbym pochylić się nad jednym z aspektów wojny – możliwości odnalezienia jej znaczenia w religii i mitologii ludów zamieszkujących Pomorze w późnej epoce brązu i wczesnej epoce żelaza, związanych z kulturami łużycką i pomorską należącymi do kręgu kultur pól popielnicowych¹.

¹ Rozważania te stanowią zarys problematyki badań podjętych przez autora w ramach szkoły doktorskiej.

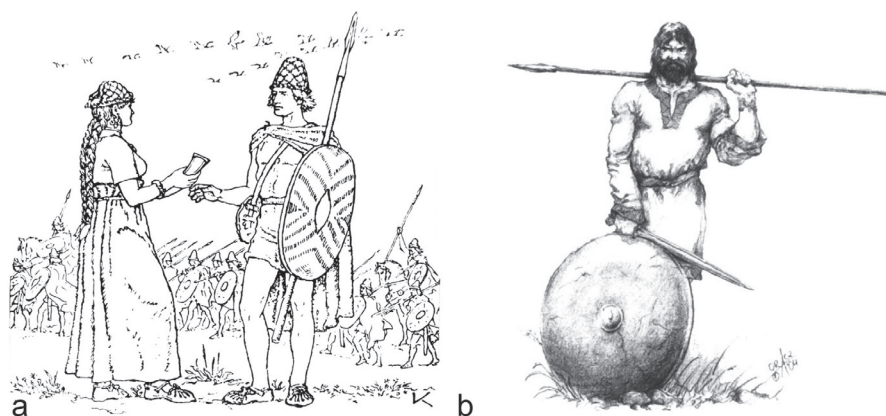
W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione teoretyczne ramy rozważań na temat wojny w historii, jej znaczenia w ludzkiej kulturze, a także obecności w systemach wierzeniowych i rytuałach minionych kultur. Następnie zostanie dokonany przegląd najważniejszych źródeł archeologicznych związanych z konfliktami zbrojnymi i ich uczestnikami – militariami i urnami twarzowymi. Na ich podstawie zostaną sformułowane wnioski dotyczące ich możliwego religijnego i mitologicznego znaczenia.

WOJNA W KULTURZE

Według popularnej definicji autorstwa pruskiego generała Carla von Clausewitza wojna jest „kontynuacją polityki przy użyciu innych środków” (Keegan 1998, s. 17). Określenie to, sformułowane w okresie oświecenia, nie broni się jednak w odniesieniu do innych epok. O ile w latach współczesnych Clausewitzowi spory między państwami europejskimi istotnie rozstrzygane były, po wyczerpaniu możliwości dyplomatycznych, na drodze siłowej, o tyle trudno odnieść powyższą definicję do czasów najdawniejszych. Ślady urazów zadanych bronią czy narzędziami są odnajdywane na pochodzących z paleolitu kościach neandertalczyków (McCall, Shields 2008, s. 6), nie wyobrażamy sobie jednak istnienia rozwiniętych struktur politycznych w epoce kamienia. Choć pewne ich formy pojawiają się z biegiem kolejnych wieków, jest wątpliwe, by społeczeństwa pradziejowe podzielały światopogląd XIX-wiecznej Europy. Mimo że konflikty mogły wybuchać, i zapewne niejednokrotnie wybuchały, wskutek zatargów o ziemię czy surowce, należy pamiętać, że działania członków społeczeństw tradycyjnych opierały się na przesłankach, które dziś uznalibyśmy za nieracjonalne. Choćby najsłynniejsza z wojen w mitologii antycznej Grecji stoczona pod murami Troi wybuchła wskutek boskiej intrygi. Wojna bywała też źródłem prestiżu, bogactwa i chwały, zarówno ludzkiej, jak i boskiej. Istotą wojny nie jest więc fiasko dyplomacji wymuszające zbrojną konfrontację, lecz same akty przemocy między wrogimi grupami. *Encyklopedia PWN* określa ją jako „[...] zorganizowaną walkę zbrojną między państwami, narodami lub grupami społecznymi” (PWN 1999, s. 804), a według *Encyclopedia Britannica* jest to „stan zazwyczaj otwartego i wypowiedzianego konfliktu pomiędzy jednostkami politycznymi takimi jak państwa lub narody bądź pomiędzy rywalizującymi frakcjami politycznymi w obrębie tego samego narodu lub państwa. [...] charakteryzuje się świadomym wykorzystaniem przemocy przez obie strony konfliktu, przeszkolone i zorganizowane specjalnie do jej stosowania” (Britannica 2005,

s. 458). W kontekście społeczeństw pradziejowych, mniej licznych i o mniej złożonej organizacji, powyższą definicję można uprościć do walki zbrojnej między dwiema grupami, pomijając kryterium odwzajemnienia przemocy, aby móc objąć nią wszelkie akty zbiorowej agresji, również tej jednostronnej, zakończonej natychmiastową porażką przeciwnika.

Choć, jak wspomniano, konflikty zbrojne towarzyszyły człowiekowi od zarania dziejów, wraz z początkiem epoki brązu doszło do znacznych zmian w sposobie ich toczenia. Upowszechnienie metalurgii umożliwiło pojawienie się nowych rodzajów oręża – miecza, włóczni i sztyletów, jak i wyposażenia defensywnego (ryc. 1). Precyzja niezbędna do ich wprawnego użytkowania, nowe taktyki czy konieczność utrzymania większej dyscypliny wśród walczących wymogły zmiany w sposobie prowadzenia wojen. W miejsce korzystających głównie z broni dystansowej, prowadzących walkę podjazdową, niewyszkolonych wojowników miała się wykształcić grupa społeczna wyspecjalizowanych zbrojnych (Suchowska-Ducke, Skrzyniecki 2019, s. 816). Istnieje szereg znalezisk pozostałości działań wojennych toczonych w pradziejach, z najbardziej znanym polem bitwy nad rzeką Tollense w północno-wschodnich Niemczech. Analizy szczątków ludzkich pochodzących z pobojuwiska świadczą o tym, że w tej stoczonej w XIII stuleciu p.n.e. batalii wzięło udział ponad 2000 osób po-

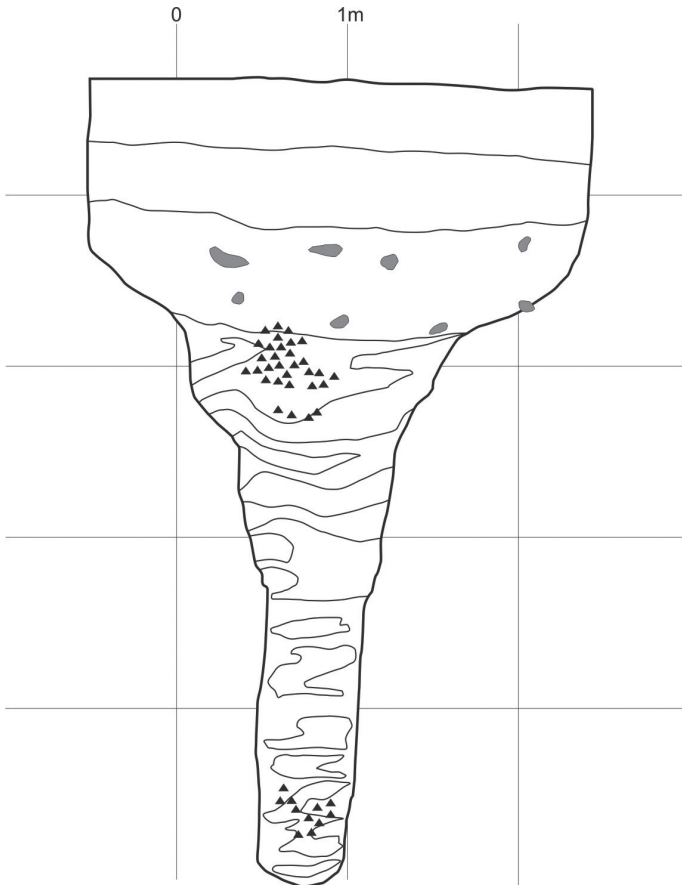


Ryc. 1. Próby rekonstrukcji wyglądu i uzbrojenia wojowników kultury wschodniopomorskiej (wg La Baume 1959, Abb. 16 (a) i Bugaj 2005a, s. 135 (b))

Fig. 1. Attempts to reconstruct the appearance and armament of the East Pomeranian culture warriors (after La Baume 1959, Abb. 16 (a) and Bugaj 2005a, p. 135 (b))

chodzących nie tylko z bezpośredniej okolicy, ale też z południowej i południo-wo-wschodniej Europy (Suchowska-Ducke, Skrzyniecki 2019, s. 823).

Również znaleziska z Pomorza potwierdzają fakt istnienia zorganizowanej przemocy w interesującym nas okresie. Badania na grodzisku kultury łużyckiej w Kamieńcu nad Wisłą ujawniły ślady ognia, rumowisk, szczątków ludzkich czy militariów, zarówno lokalnej, jak i obcej – scytyjskiej – proveniencji (Zielonka 1955, s. 158). Nieskremowane szczątki ludzkie odnajdowano także na stanowiskach nienoszących śladów działań wojennych, jak: Gzin (ryc. 2),



Ryc. 2. Gzin, pow. bydgoski. Profil jamy nr 78, trójkątami oznaczono skupiska kości ludzkich i zwierzęcych (digitalizacja i oprac. J. Wojtecki, wg Chudziakowa 1978, s. 117)

Fig. 2. Gzin, Bydgoszcz district. Profile of burrow 78, triangles marks the clusters of human and animal bones (digitalisation and elaboration J. Wojtecki, after Chudziakowa 1978, p. 117)

Boguszewo, Grodno, Kaldus czy Góra Zamkowa w Grudziądzu (Gackowski 2011, s. 50–55). W obrębie pierwszego z wymienionych grodzisk szkielety lub ich fragmenty odkryto niemal w połowie przebadanych jam osadniczych, część z nich nosiła ślady cięcia lub łupania (Gackowski 2011, s. 51–52). Samo nie-spalenie ciał zmarłych stanowiło znaczne odstępstwo od panującego wówczas zwyczaju, a jego eschatologiczne następstwa mogły być rodzajem przemocy symbolicznej czy „religijnej” skierowanej przeciwko nim². O istnieniu osób związanych z walką świadczy bogaty, opisany niżej, zbiór militariów. Jak więc widzimy, nawet pobieżny przegląd źródeł archeologicznych dowodzi istnienia zorganizowanej agresji w pradziejach.

Przyczyn ludzkiej skłonności do przemocy uczeni poszukują od stuleci. Według Zygmunta Freuda była ona nieuniknioną konsekwencją ludzkiej natury (Freud 1967, s. 80; Olzacka 2011, s. 31–33). Podobnego zdania był Henri Bergson, który widział w „instynkcie wojennym” niepohamowaną siłę, dającą się okiełznać jedynie więzom cywilizacyjnym, lecz nader często mu ustępującym. Kreślił wyraźną opozycję między cywilizacją i pokojem a naturą i wojną. Skłonność do agresji była więc w tej optyce cechą biologiczną i silnie atawistyczną (Bergson 2007, s. 282–284). Z drugiej jednak strony sformułowano opinie, że skłonności do agresji wcale nie są wrodzone. Jan Jakub Rousseau, według którego człowiek jest istotą dobrą i altruistyczną, uważał, że do agresji prowadzą wpływy cywilizacji (Olzacka 2011, s. 32). Także klasycy antropologii, jak Franz Boas i jego późniejsze uczennice Ruth Benedict i Margaret Mead, odrzucali determinizm biologiczny, upatrując źródła skłonności do agresji i współzawodnictwa w kulturze (Deliége 2011, s. 109–110). Według R. Benedict predyspozycje do agresji zależą tylko i wyłącznie od przynależności społeczeństwa do dwóch typów, nazywanych przez nią „apollinijskimi” – stonowanymi i nieulegającymi emocjom i „dionizyjskimi” – skłonnymi do przemocy i przekraczania granic (Deliége 2011, s. 115–116). Wybór działań z całego spektrum ludzkich możliwości miał więc zależeć od właściwego danemu społeczeństwu wzorca zachowań i przynależć kulturze, a nie biologii (Benedict 2005, s. 351). Podobne zjawiska opisywała Margaret Mead. Zauważała rozbieżność w rolach płciowych i wychowaniu według nich dzieci nawet wśród zamieszkujących w niedalekim sąsiedztwie ludów stawiających bądź to na współpracę i pokój, bądź współzawodnictwo i agresję. Różnice te miały wynikać bezpośrednio z podłoża kulturowego (Deliége 2011, s. 125–127).

² W literaturze przedmiotu można napotkać różne interpretacje opisywanego zjawiska, wykraczają one jednak poza tematykę niniejszego szkicu (por. Gackowski 2011).

Od lat 70. ubiegłego wieku rozgorzał na nowo spór o genezę zachowań agresywnych. Przedstawiciele socjobiologii i nauk przyrodniczych, jak Konrad Lorenz, Edward O. Wilson czy Irenäus Eibl-Eibesfeldt, widzieli w skłonnościach do agresji dziedzictwo zwierzęcych przodków. Pogląd ten był kontestowany m.in. przez Ericha Fromma, który zarzucał zwolennikom naturalistycznego wyjaśnienia takiego stanu rzeczy próbę obciążenia odpowiedzialnością za destrukcyjne zachowania niemożliwe do opanowania czynniki biologiczne, sam postrzegając przemoc jako pochodną kultury (Olzacka 2011, s. 42–44). Według przyjętej w 1986 roku przez UNESCO deklaracji z Sewilli naukowo nieuzasadnione jest twierdzenie, że tendencje do prowadzenia wojen są dziedzictwem zwierzęcych przodków. Zachowania agresywne, wspierane przez mechanizmy ewolucji, są wpisane w ludzką naturę, ponieważ ludzki mózg jest „mózgiem przemocy”, a wojny są wynikiem instynktu (Seville Statement on Violence)³. Stanowisko to jest popierane przez szereg organizacji, między innymi Polską Akademię Nauk. Rozwój nauki, w tym genetyki, sprawił, że obecnie porzucono jednostronne przypisywanie skłonności do agresji kwestiom biologicznym czy kulturowym, zakładając, że są one wypadkową obu czynników. Podzielany przez wielu uczonych pogląd głosi, że naturalne instynkty, mogące być podstawą do zachowań destrukcyjnych, mogą być również bazą do działań altruistycznych, kultura zaś potrafi być katalizatorem całego spektrum ludzkiego zachowania (Olzacka 2011, s. 48–49).

Niezależnie od przyczyn, dla których ludzie zabijają i zabijali się wzajemnie, jest pewne, że doświadczenie wojny nie pozostawało obojętne dla jej uczestników, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że tendencje do agresji po części mają swe źródło w kulturze. Pogląd, że powinno ono zajmować istotne w niej miejsce, wydaje się więc uzasadniony. Społeczeństwa o kulturze typu tradycyjnego, analizowane przez archeologię, widziały i rozumiały świat oraz „doświadczały” go w sposób odmienny od tego, w jaki widzi go dzisiejszy badacz, żyjący w XXI wieku Europejczyk. Istotną cechą tej umysłowości jest sformułowane przez Luciena Lévy-Bruhla prawo partycypacji. W myśl jego teorii jednostka uczestniczy aktywnie w kulturze swego społeczeństwa, ta zaś określa związki między przedmiotami, miejscami, zjawiskami czy ludźmi. Odniesienia te niekoniecznie muszą pokrywać się z rozumieniem przyczynowości właściwym postoświeceniowej logice. Paradoksy, sprzeczności czy brak czytelnych powiązań między

³ Seville Statement on Violence, http://wayback.archive-it.org/all/20050928235336/http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=3247&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html/ (dostęp 23.08.2021).

dwoma zjawiskami czy stanami rzeczy, które byłyby czytelne dla współczesnego obserwatora, stają się w opisywanej umysłowości drugorzędne. Lucien Lévy-Bruhl nazywa ją mistyczną lub prelogiczną. Jednocześnie zaznacza, że nie jest to myślenie alogiczne lub antylogiczne – niektóre sprzeczności w rozumieniu świata są w niej pomijane jako nieistotne, a przyczyny pewnych zjawisk są upatrywane w innych, np. w rytuałach czy zabiegach magicznych (Lévy-Bruhl 1992, s. 102–104).

WOJNA W MITOLOGII I RYTUALE

Spółczesności prądziejowe przeżywały świat jako przepelniony *sacrum*. Nie istniały dziedziny życia niewiążące się ze świętością, gdyż ta była wszechobecna. W odróżnieniu od człowieka współczesnego, oddzielającego w swoim rozumieniu świata przeżycia religijne od świeckich (a niejednokrotnie zupełnie nieodczuwającego obecności świętości), każda czynność i dziedzina życia wiązała się z ich obecnością. Mircea Eliade zauważa, że wszystkie działania, nawet akty fizjologiczne, nawiązują więź ze świętością (Eliade 2008, s. 10). Należy zatem uznać, że zjawisko tak graniczne i gwałtowne, łamiące wiele tabu jak wojna musiało być również przepelnione wielością aspektów związanych z szeroko pojętymi religią i mitologią. Jak dosadnie ujął to Ludwik Stomma w swej *Antropologii wojny*: „Mord wojenny [...] musiał znaleźć sens wyższy niż walka o lepszy ochłap padliny czy dostęp do rzeki albo kobiece ciało. Od zarania dziejów wojna obrasta więc w ideologię, staje się obrzędem i chwałą zwycięzców” (Stomma 2014, s. 7).

W świetle powyższych ustaleń wydaje się, że aby spróbować odtworzyć sposób, w jaki wojnę postrzegali mieszkańcy Pomorza w pierwszym tysiącleciu p.n.e., niezbędne jest skupienie uwagi na kwestiach pomijanych w tradycyjnie rozumianej archeologii. Pochodzące z epok brązu i żelaza liczne znaleziska militariów świadczą o istnieniu w tym czasie grupy społecznej wojowników lub co najmniej osób biorących w razie potrzeby udział w konfliktach. Wspomniane powyżej znaleziska związane z działaniami wojennymi i śladami przemocy potwierdzają ich istnienie, nie dają nam jednak bezpośredniego wglądu w motywacje, jakimi kierowali się walczący w pradziejach. Podobnie niemożliwe jest poznanie bezpośrednich przyczyn konkretnych zatargów skutkujących rozlewem krwi, zwłaszcza że jak ustaliliśmy powyżej, ludzkim zachowaniem nie zawsze kierowały bezpośrednie zależności w sposób, w jaki określiliby je dzisiejsi analitycy. Życiem omawianych społeczeństw zawiadywała świadomo-

mość mityczna. Konflikty, których celem było zdobycie ziemi, surowców czy zasobów, mogły wybuchać, w świadomości ich uczestników, wskutek działania sił wyższych. Przywołana wcześniej wojna trojańska, nawet jeśli miała na celu wywalczenie dominacji nad Hellespontem, w optyce biorących w niej udział wojowników była spowodowana zatargiem między bogami.

Dlatego też mitologia wydaje się bardzo istotnym narzędziem, jakie należy zastosować do analizy interesujących nas zjawisk. Andrzej Mierzwiński, pisząc o „archeologicznych pożytkach mitów”, postulował możliwość „przerzucenia kontekstualnego pomostu między rzeczą, zachowaniem i znaczeniem”. Według niego potrzebę sięgnięcia po tę kategorię źródeł wymusza nie tylko charakter analizowanych zjawisk (w przypadku A. Mierzwińskiego obrządek pogrzebowy – przyp. aut.), ale także fakt, że w opisywanych czasach świata doświadczano właśnie w sposób magiczno-mityczny. Stąd też niezbędne jest odwołanie się do tej sfery ludzkiej kultury, gdyż poza czynnościami dzisiaj pojmowanymi jako „religijne” czy „ponadnaturalne” w pradziejach obejmowała ona całość percepcji rzeczywistości (Mierzwiński 2012, s. 143–144).

Nie mamy niestety możliwości bezpośredniego wglądu w świadomość mityczną omawianych ludów. Nie dysponujemy zapisami ich legend i podań, nie znamy panteonu bóstw, ale w ograniczonym stopniu jesteśmy w stanie zrekonstruować ich życie religijne, opierając się na uchwytnych dla archeologii śladach, takich jak miejsca pochówku czy depozycji przedmiotów. Ich kultura nie była jednak zawieszona w próżni. Stanowiła część szerokiego horyzontu obejmującego swym zasięgiem niemal całą Europę, a także miejsca dalsze i z dzisiejszej perspektywy egzotyczne, jak Anatolia, środkowa Azja czy Półwysep Indyjski. Ludy indoeuropejskie, do których najpewniej zaliczali się mieszkańcy południowego wybrzeża Morza Bałtyckiego w pierwszym tysiącleciu p.n.e., dysponowały bogatymi mitologiami i wierzeniami, znanymi dziś dzięki spuściźnie Greków, Rzymian czy Celtów, ale także Hetytów czy Persów. Pomimo ich różnicowania w czasie i przestrzeni opierają się na wspólnym dla wszystkich Indoeuropejczyków korzeniu. Według Georges’a Dumézila „[...] wspólnota języka pociąga za sobą również minimum wspólnych wyobrażeń i sposobu, w jaki są one zorganizowane, krótko mówiąc »ideologii«, których głównym wyrazem przez dłuższy czas pozostawała religia” (Dumézil 2006, s. 30). Ponadto, jak zauważa Mierzwiński, występowanie analogii w czytelnych archeologicznie pozostałościach działań obrzędowych sugeruje podobną korelację w sferze znaczeniowej badanych działań. Nie jest to jednak próba importu obcych mitologii do badanych społeczeństw, lecz skorzystanie z „dobrodziejstw relacyjnego charakteru analogii” (Mierzwiński 2012, s. 145).

Świadomość istnienia pewnych schematów i struktur będzie pomocna w częściowej rekonstrukcji świadomości mitycznej przedstawicieli kultur łużyckiej i pomorskiej. Nie postuluję w tym miejscu oczywiście możliwości odtworzenia „łużycko-pomorskiej” mitologii. Jest to zadanie z góry skazane na niepowodzenie i wpisuje się raczej w nurt fantastycznych rozważań pozostających na marginesie nauki, reprezentowanych m.in. przez Janusza Bieszka. Sensem proponowanych przeze mnie dociekań jest identyfikacja takich ram, schematów i zjawisk mitycznych, które byłyby wspólne przynajmniej dla części ludów indoeuropejskich i interesujących nas pradziejowych Pomorzan. W ten sposób możliwe byłoby odtworzenie idei prowadzących do pewnych zachowań, czytelnych w materiale archeologicznym.

Należy pamiętać, że mity wykraczają poza swój narracyjny charakter. Choć są opowieściami o czasach zamierzłych, bogach i bohaterach, to stanowią rzeczywistość przeżywaną. Kluczową ich cechą jest sięganie do początków i źródeł zjawisk i rzeczy, by wyjaśnić ich sedno. Istotą rzeczy jest ich charakter mityczny. Stąd też mity stanowią wzór zachowania, a co za tym idzie – działania rytualne stanowią powtórzenie sytuacji w nich zawartych. Dają uzasadnienie obrzędom, umożliwiając ich uczestnikom przeżycie sytuacji mitycznych (Szyjewski 2008, s. 79–89).

Podstawowe z perspektywy niniejszych rozważań wydaje się pytanie: jak postrzegane były konflikty zbrojne? Czy stanowiły zło konieczne, niepotrzebne wybuchy agresji, a może wręcz przeciwnie – były zjawiskiem odwiecznym, usankcjonowanym mitami, znajdującym się pod opieką bóstw?

Mitologie indoeuropejskie pełne są wojen i przemocy, która pojawia się już u zarania dziejów. W podaniach skandynawskich świat powstał po pokonaniu przez bogów Ymira – pierwszego z olbrzymów. Jego zwłoki zostały rozszarpane, a ich części posłużyły za budulec. Z ciała powstał stały ląd, z kości góry, z krwi morza, z włosów lasy, a z rzęs palisada dookoła Mitgardu. Z czaszki utworzył się nieboskłon, a z rozlanego mózgu chmury (Szrejter 2006, s. 53). W wierzeniach Irańczyków Ziemia pozostawała w bezruchu, dopóki bogowie nie złożyli ofiary poprzez zmiżdżenie trzech pierwszych bytów ją zamieszkujących. Zmiżdżenie rośliny, uśmiercenie byka i zabicie Gajamorta – człowieka sprawiły, że świat został wprawiony w ruch (Jakubiak 2008, s. 318). Jak widać, w systemach mitologicznych dwóch odległych od siebie ludów akt pierwotnej przemocy bądź to ustanawia rzeczywistość, bądź nadaje jej bieg. Według René Girarda ten związek *sacrum* i przemocy sięga czasów mitycznego powstania świata. „[...] wszystkie mity o początku”, zauważa Girard, „które sprowadzają się do zabicia jakiejś mitycznej postaci

przez inne mityczne postacie. To zdarzenie uznawane jest za początek porządku kulturowego. Od zmarłego bóstwa pochodzą nie tylko obrzędy, ale rytuały małżeńskie, zakazy, wszelkie formy kulturowe utrwalające w ludziach „człowieczeństwo” (Girard 2019, s. 132). Pierwotny akt przemocy staje się więc podwaliną całej rzeczywistości i porządku świata. Wszelkie akty rytualne, odwołujące się przecież do sytuacji mitycznych, znajdują swe źródło właśnie w nim.

Według Bruce’a Lincolna samo pojawienie się na świecie pierwszego wojownika w rekonstruowanym micie – agresywnego i zaborczego, jest waloryzowane pozytywnie. W historii tej, odtworzonej na podstawie tradycji indyjskiej, hetyckiej czy rzymskiej, bohater, zdobywszy przychylność i pomoc bóstwa, podejmuje wyprawę przeciw monstrualnemu trójgłowemu wężowi więzającemu przynależne mu bydło. Jego najazd kończy się powodzeniem – potwór zostaje pokonany, a stada zostają zabrane z najechanych przezeń ziem. Podbój obcego terytorium był więc sankcjonowany mitem, dzięki czemu, jako słuszny i usprawiedliwiony, poprzedzony odpowiednimi rytuałami, był źródłem bogactwa i chwały (Lincoln 1991, s. 10–12).

W mitologii greckiej człowiek i wojna pojawiają się jednocześnie wraz z nastaniem trzeciego pokolenia, nazywanego przez Hezjoda „brązowym” (Kostuch 2012, s. 26). Wojna jawiła się jako *sacrum*, a jej zwyczaje, określane mianem „prawa bogów”, choć nigdy nie powstał ich żelazny kanon, ustalały jej przebieg i ograniczenia być może już od okresu archaicznego. Jako zależna od sił wyższych nie pozostawała wyłącznie w gestii ludzi. O jej początku i końcu miał decydować w głównej mierze Zeus, niekiedy po konsultacji z innymi mieszkańcami Olimpu. Wojenna moc określana jako *polemos* nie doczekała się, poza incydentalnymi przypadkami, jednoznacznej personifikacji w świecie boskim. Była ona raczej współdoświadczana przez mieszkańców Olimpu, niekiedy „upostaciawiająca się” na przykład w postaci wychodzącej z czaszki Zeusa Ateny. Również Ares, tradycyjnie uznawany za opiekuna wojny, nie posiadał w tej dziedzinie pełnej autonomii, a przez większość postaci greckiego panteonu miał być traktowany z pogardą jako niepełnoprawne bóstwo (Kostuch 2012, s. 17–22). Grecy wojownicy byli przekonani o boskiej obecności na polu bitwy. Miała się ona przejawiać w wypełniających je dźwiękach wydawanych przez metalowe zbroje i oręż czy odbijających się od nich refleksach światła, zjawiskach przyrodniczych, takich jak zaćmienia księżyca czy uderzenia piorunów (Kostuch 2010, s. 11).

W wysoce zmilitaryzowanym społeczeństwie rzymskim istniało wiele rytuałów związanych z działaniami wojennymi. Sam ich rytm był osadzony

w porządku kosmologicznym – rozpoczynały się w poświęconym Marsowi marcu i trwały do października. Poprzedzały je m.in. rytualne wyścigi konne, ceremonie święcenia ofiarnych trąb, otwarcie bram świątyni Janusa w Rzymie czy będący symbolicznym aktem wypowiedzenia wojny rzut włócznią na terytorium wroga. Po zakończeniu kampanii składano w ofierze konia, oczyszczano poza murami miasta broń, a zdobyty na przeciwniku oręż niszczone w ogniu (Crépon 1994, s. 173–175).

Na podstawie powyższego, pobieżnego przeglądu mitologii i rytuałów Indoeuropejczyków można zauważyć, że zjawisko zbrojnych konfliktów, pomimo swej gwałtowności, okrucieństwa i tragicznych konsekwencji, jakie za sobą niosło, było nacechowane, jeśli nie pozytywnie, to co najmniej neutralnie. Wojna i wojowniczość należały do domeny bogów i za ich pośrednictwem stawały się udziałem ludzi. Stan ten był niejako naturalny, wymuszony przez siły wyższe, pewne zaś akty przemocy, poprzez swe źródła sięgające najpierwotniejszych czasów, *Genesis* wszechświata, mogłyby przez swój rytualny charakter sankcjonować i ponownie ustanawiać istnienie kosmosu.

ŹRÓDŁA ARCHEOLOGICZNE ZWIĄZANE Z WOJNĄ I ICH INTERPRETACJE RELIGIOZNAWCZE

Ustaliwszy prawdopodobne znaczenie przemocy w mitycznej świadomości Indoeuropejczyków, a tym samym ludów zamieszkujących południowe wybrzeże Morza Bałtyckiego na przełomie epok brązu i żelaza, należy dokonać przeglądu najważniejszych źródeł archeologicznych, jakie możemy wiązać z wojną i walką. Przyjmując, że wojna pełniła istotną funkcję w systemach religijnych społeczeństw przełomu epok brązu i żelaza, za uzasadnione należy uznać twierdzenie, że sakralne znaczenie musiałyby mieć również przedmioty z nią związane. Bezsprzecznie najistotniejszą kategorią zabytków są odkryte na obszarze Pomorza militaria. Zbiór ten zawiera groty włóczni i strzał oraz sztylety, miecze i ich fragmenty, a także przykłady wyposażenia defensywnego – tarczę i hełm wykonane z brązu (Blajer 2001; Bugaj 2005; Bugaj, Kajkowski 2017; Fogel 1988; Krzysiak 2012; Rembisz 2011; 2011a).

Wydaje się, że włócznie lub oszczepy były w omawianym okresie uzbrojeniem dość popularnym. Według zestawienia wykonanego przez Jerzego Fogla na obszarze Pomorza zostały odnalezione na 50 stanowiskach, co stanowi 24% ogólnej ich liczby z obszaru Polski. W większości są to egzemplarze pochodzące z końca epoki brązu, rzadziej z III i IV jej okresu, a sporadycznie

z okresu halsztackiego (Fogel 1979, s. 148–153, 182–183). Groty strzał, choć liczniejsze w skali ziem polskich, na Pomorzu reprezentowane są stosunkowo mniej licznie. Zostały odnalezione na 18 stanowiskach, co stanowi nieco ponad 10% zbioru egzemplarzy z ziem polskich. Część z nich, przyporządkowanych przez J. Fogla do typu XV, wiązanych ze Scytami, pochodzi ze zniszczonej osady obronnej w Kamieńcu i może stanowić świadectwo toczonych tam walk (Fogel 1979, s. 111, 153–158). Istotnie, w porównaniu z wczesną epoką brązu, tracą na znaczeniu sztylety. Z obszaru Pomorza znane są z końca epoki brązu (Bugaj, Kajkowski 2017, s. 36; Fogel 1979, s. 13–26, 143–144).

Militaria kultury pomorskiej występują bardzo nielicznie. Charakterystycznym jej wytworem są kordy, reprezentowane na obszarze Pomorza przez jeden egzemplarz z Suchania w powiecie starogardzkim oraz fragmenty okuć (Fogel 1980, s. 88, 115). Cennym źródłem dotyczącym uzbrojenia zarówno ofensywnego, jak i obronnego jest ikonografia popielnic twarzowych tej kultury, z licznymi przykładami wizerunków wojowników konnych, włóczni i tarcz.

Z punktu widzenia rozważań dotyczących pozautilitarnego znaczenia militariów najcenniejsze wydają się miecze, mające społeczne i symboliczne znaczenie. Miecz był wyróżnikiem elitarnej grupy wojowników (por. Suchowska-Ducke, Skrzyniecki 2019, s. 825), pożądanym i cenionym orężem. Przez całą swoją historię świadczył o statusie posiadacza, pozostając z nim w silnej relacji. W średniowieczu był niezbędnym elementem pasowania na rycerza (Niewiński 2018, s. 15), a echa jego szczególnego znaczenia zachowały się do czasów współczesnych w ceremoniale wojskowym i uroczystych promocjach oficerskich (Nowakowska, Świdorski 2018, s. 184). W całości zrobiony z metalu, możliwy do wykonania jedynie przez wyspecjalizowanego rzemieślnika, miał wysoką wartość materialną i prestiżową. Pewną część mieczy stanowiły tzw. importy, co może świadczyć o znacznym zapotrzebowaniu na ten właśnie rodzaj uzbrojenia, jak też o jego dużym prestiżu, dzięki któremu stał się obiektem wymiany z niekiedy bardzo odległymi ośrodkami. Co istotne, pomimo wielkiego zróżnicowania geograficznego miejsc pochodzenia mieczy, zachowywały one wspólne elementy „zdobnicze”, będące manifestacją zawartych w nich treści symbolicznych. Jest to szczególnie widoczne w przypadku tzw. mieczy antenowych, wytwarzanych zarówno na Pomorzu, jak i w północnych Niemczech, Szwajcarii i północnej Italii (Bugaj 2005, s. 88). Opisane poniżej praktyki związane z ich depozycją świadczą o istotnej roli tych przedmiotów w działaniach o charakterze religijnym. Co prawda dotyczy to również innych rodzajów uzbrojenia, jednak znaczna liczba mieczy, ich szczególny status i „ładunek symboliczny” skłaniają do poświęcenia im większej uwagi.

Na obszarze Pomorza miecze pojawiają się w znaleziskach pochodzących z całej późnej epoki brązu i wczesnej epoki żelaza, lecz apogeum ich występowania przypada na V okres epoki brązu, a więc VIII i VII w. p.n.e. (Bukowski 1998, s. 251). Pomorze było zarówno strefą ich wytwórczości, jak i miejscem docelowym dalekosiężnej wymiany. Część znanych mieczy⁴ stanowią importy ze środkowych i północnych Niemiec, strefy nordyjskiej czy Kotliny Karpackiej (Bukowski 1998, s. 174 i n.). Spośród 128 znanych, zachowanych w całości egzemplarzy lub ich elementów najwięcej, bo aż 82, było depozytami pojedynczymi. Kolejnych 46 mieczy zostało odnalezionych w 18 zespołach liczących dwa lub więcej okazów, w przypadku ośmiu z nich były to jedynie fragmenty kling lub rękojeści. Natomiast 58 egzemplarzy odkryto jako część 36 znalezisk gromadnych, z czego 36 sztuk było elementami „czystych” depozytów mieczy⁵.

Miecze były odnajdowane w różnych kontekstach i jako efekt różnorodnych działań ludzkich. Pomimo istnienia wśród nich importów ze strefy nordyjskiej, gdzie dominowały w zespołach grobowych, na terenie Pomorza zjawisko to było sporadyczne (Bukowski 1998, s. 256). Taki kontekst występuje w przypadku dziewięciu znalezisk, przy czym aż w przypadku czterech jest to dyskusyjne. Znacznie częściej miecze odkrywano w kontekście „mokrym”, co zaobserwowano w co najmniej 24 przypadkach. Były to wody płynące, w tym Odra lub jej nurty, strumienie, ale też bagna i torfowiska, a także jeziora lub ich sąsiedztwo.

Spółczesności prądziejowe doświadczały przestrzeni jako zjawiska silnie nacechowanego aksjologicznie. W odróżnieniu od współczesnego jej pojmowania nie stanowiła jedynie „scenerii”, lecz była rozumiana w sposób wartościujący. Zjawisko to, wywodzące się ze zdolności do identyfikowania barier między odmiennie postrzeganymi obszarami, manifestowało się w pewnych działaniach przestrzennych omawianych ludów. Przyczyna tego stanu rzeczy leży w konieczności podejmowania wszelkich czynności w miejscach do tego przeznaczonych przez odpowiednią ich waloryzację (Kowalewski 2001, s. 66). Zakładając, że rzeczywistość fizyczna stanowiła odbicie mitycznej, należy uznać, że w optyce społeczeństw prądziejowych miejsca mające odpowiedniki

⁴ Zdania na temat pochodzenia poszczególnych egzemplarzy są wśród badaczy podzielone. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wykracza poza tematykę i rozmiar niniejszego artykułu.

⁵ Ze względu na rozbieżności w literaturze (np. depozyt w Władysławowa – Wielkiej Wsi jest opisywany przez T. Wagę jako depozyt miecza i sztyletu, a przez W. Blajera – miecza i sztyletu bądź dwojga mieczy i siekierki (por. Waga 1932, s. 60–61; Blajer 2001, s. 353) mogą istnieć nieznaczące rozbieżności w przedstawionych liczbach.

w ich kosmologii stawały się nimi *de facto*. *Imago mundi* znajdowało swoją projekcję w lokalnej topografii, stanowiąc jej odzwierciedlenie (Eliade 2008, s. 43). Analizując zatem miejsca depozytu znalezisk uzbrojenia, za istotne należy uznać poszukiwanie analogii mitologicznych, które mogłyby objaśniać motywację ich złożenia w tym właśnie miejscu. Na przykład według licznych źródeł indoeuropejskich wody, a zwłaszcza rzeki, były rozumiane jako granica między światami żywych i zmarłych (West 2007, s. 391). Stąd też niejednokrotnie zbiorniki i ciekły wodne lub tereny podmokłe oddzielały miejsca zamieszkania od cmentarzy (Woźny 2000, s. 140–141). Góry z kolei miały stanowić oś świata i siedzibę bogów (Eliade 1993, s. 97–99). Istotne są także okoliczności odkrycia znalezisk, mogące dostarczyć dodatkowych informacji w kontekście mitologicznym⁶.

Być może z symboliką akwaticzną należy kojarzyć spirale zdobiące głowice mieczy antenowych (ryc. 3). Umieszczenie na orężu motywów, które dziś odbieramy jako ozdobne, było podyktowane w optyce ich wytwórców wyższą koniecznością. Wszelkie procesy technologiczne mające na celu stworzenie przedmiotu były przeplatane zbędnymi, z dzisiejszego punktu widzenia, czynnościami o charakterze magicznym, określanymi mianem „obrzędów towarzyszących”. Odnosi się to również do zdobnictwa. Pradziejowy rzemieślnik nie mógł sobie pozwolić na dowolność w tym aspekcie. Wszelkie wzory, jakie dziś określilibyśmy mianem ornamentu, były ściśle powiązane z użytecznością przedmiotu, a odstępstwo od „kanonu” mogłoby skutkować, poprzez sprzeniewierzenie się odpowiednim rygorom, nadaniem wytworowi złych cech (Bajburin 1998, s. 110–111). Motyw spirali jest łączony przez część badaczy z symboliką wodną (por. Woźny 1996, s. 43). Ładunek symboliczny umieszczony na mieczach antenowych umiejscawiałby je więc w kontekście wodnym, czyli granicznym i pochodzącym „spoza świata”. Stąd też obrzędowe umieszczenie przynajmniej niektórych mieczy należałoby rozpatrywać jako przeniesienie ich do właściwej im sfery w kosmosie.

Poza symboliką akwaticzną istnieją pewne egzemplarze z motywami zdobniczymi kojarzącymi się z symboliką solarną. Pierwszym przykładem jest miecz z Mojszewka (ryc. 4). Na zachowanej, obok uszkodzonej klingi, gałce do rękojeści widoczny jest symbol krzyża zakończonego okręgami (Bukowski 1998, s. 174; Sprockhoff 1934, Taf. 36). Drugim jest miecz ze skarbu z Witkowa (ryc. 5), na którego jelcu widoczne są rozchodzące się promieniście linie,

⁶ Przykładowo – czytelny jest związek między mieczem, głazem i władzą królewską widoczny m.in. w greckim micie o Tezeuszu i celtyckim o królu Arturze.



Ryc. 3. Skarb mieczy antenowych z Wierzchucina, pow. pucki (wg Bugaj 2005a, s. 242)

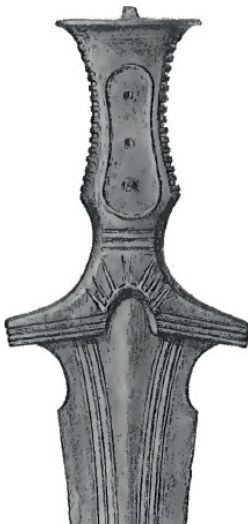
Fig. 3. Hoard of antenna swords from Wierzchucin, Puck district (after Bugaj 2005a, p. 242)



Ryc. 4. Miecz ze skarbu z Mojszewka, pow. gryficki (wg Kersten 1958, Taf. 78)



Fig. 4. Sword from hoard from Mojszewko, Gryfice district (after Kersten 1958, Taf. 78)



Ryc. 5. Rękojeść miecza ze skarbu z Witkowa, pow. słupski (wg Sprockhoff 1934, Taf. 36)

Fig. 5. Sword hilt from hoard from Witkowo, Słupsk district (after Sprockhoff 1934, Taf. 36)

skierowane ku rękojeści. Symbolika słoneczna może się wiązać z samym procesem wytwarzania przedmiotów z metalu. Metalurgia była bowiem procesem transformacji o doniosłym znaczeniu. Słońce, jako źródło ciepła i ognia, było konieczne do przetapiania rud niezbędnych do otrzymania brązu. Płynny metal z kolei tężał, stając się pożądanym przedmiotem, jednak w razie potrzeby mógł być przetopiony po raz kolejny. Owa możliwość nieskończonych transformacji nadawała przedmiotom metalowym specjalne znaczenie, stawały się one wcieleniem ciągłości i niezniszczalności (Mierzwiński 2012, s. 33–34). Rzemieślnicy parający się metalurgią tworzyli przedmioty, do których powstania niezbędne było zaangażowanie mocy niedostępnych przeciętnemu śmiertelnikowi. „Wydawanie ich na świat” poprzez spajanie surowców i żywiołów łączyło się z naturalnym cyklem życia, koniecznym do utrzymania harmonijnego funkcjonowania wszechświata (Kowalski 1999, s. 23). Rudy metali, postrzegane jako „rosnące” we wnętrzu ziemi, podlegały w optyce omawianych ludów tym samym procesom, co przyroda ożywiona (Eliade 2007, s. 45–47). Warto nadmienić, że postać boga-kowala, częstokroć o chtonicznych konotacjach, jest powszechna w mitologiach indoeuropejskich (Kempiński 2001, s. 237–238). W ten sposób miecze skupiałyby w sobie siły z dwóch przeciwstawnych biegunów kosmosu – niebiańskiego słońca i podziemnej rudy, pochodzącej z nieba energii niezbędnej do transformacji i zamieszkującego podziemny świat nadprzyrodzonego rzemieślnika. Jak wspomniano, świat żywych był oddzielony od zaświatów wodą, a więc deponowanie mieczy w środowisku „mokrym”, jak i świadomość skupienia w nich sił niebiańskich i chtonicznych, pochodzących spoza realnego świata, można uznać za przejaw skupienia się w nich waloryzacji kosmologicznej.

Miecze określane mianem importów mogły docierać na Pomorze w różnych okolicznościach. Mogły stanowić zarówno przedmiot tradycyjnie rozumianego handlu, jak i formę daru. Ich rozprzestrzenianie się mogło również następować w wyniku przemieszczania się konkretnych osób: rzemieślników i wytwórców, niewolników lub np. żon wydawanych za członków obcej grupy bądź całych migrujących grup ludzkich (Bukowski 1998, s. 365). Kontakt z osobami docierającymi na miejsce wymiany drogą wodną – morską lub rzeczną, mówiącymi innymi językami, noszącymi odrębne stroje i o odmiennych obyczajach, mógł wywoływać w mieszkańcach Pomorza wrażenie obcowania z postaciami spoza znanego świata. To zaś mogło wzmacniać przekonanie o nadnaturalnym pochodzeniu kupowanych lub otrzymywanych militariów.

Widzimy, że recepcja uzbrojenia w omawianym okresie wykraczała poza jego użyteczność w boju, lokując się także w sferze *sacrum*. W ujęciu fenome-

nologicznym ich „świętość” istnieje, ponieważ objawia się swojemu odbiorcy i jest dlań zrozumiała (van der Leeuw 1997, s. 683–584). Status „rzeczy” w miejsce „przedmiotów” pozwala odczytywać je jako „będące w świecie” na równi z ludźmi czy zwierzętami, mające w nim moc sprawczą (Domańska 2008, s. 38). Starożytni Grecy uważali wręcz broń za istotę żywą, zdolną nawet do samodzielnego działania (Kostuch 2010, s. 13–14). Rzecz w akcie jej tworzenia i istnienia gromadziła w sobie rozmaitych, zarówno ludzkich, jak i nieludzkich, uczestników (Domańska 2008, s. 53). Skupiała w sobie wytwórcę, surowiec, z jakiego została wytworzona, i siły niezbędne do jej stworzenia.

Łączyła mającą nadnaturalne konotacje osobę rzemieślnika – metalurga posiadającego moc tworzenia, wydarte ziemi rudy tworzące brąz i ogień. Skupione w jednej rzeczy sprawiały, że jej posiadacz i użytkownik nie traktował jej jedynie w kategoriach użytkowych, dostrzegając w niej potężny ładunek symboliczny (por. Kowalski 1999).

Zarówno zdobnictwo – plastyczne, metalowe elementy i ornamentyka, mające odniesienia do mitycznej kosmologii, jak i mający nadnaturalne pochodzenie brąz, z którego wytwarzano większość uzbrojenia w interesującym nas okresie, sprawiają, że mówimy o przedmiotach o nadzwyczajnej waloryzacji⁷. Ich pozaużytkowe znaczenie wykracza daleko poza sam prestiż wynikający z ich posiadania, będący konsekwencją wysokiej materialnej wartości.

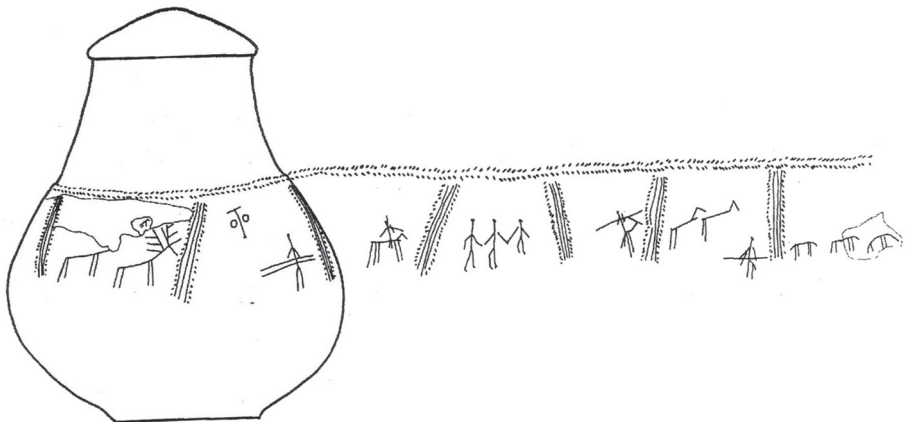
Związek rytuału pogrzebowego ze sferą mitologiczną wydaje się bezsprzeczny. Ta dziedzina ludzkiej aktywności jest też bogato reprezentowana w materiale archeologicznym. Niezwykle pomocne z perspektywy niniejszych rozważań są urny twarzowe charakterystyczne dla kultury pomorskiej. Oprócz widniejących na nich wyobrażeń twarzy pojawiają się na nich związane z omawianym tematem wizerunki uzbrojenia, ozdób, a także pewna liczba scen narracyjnych. Te zaś wydają się ilustrować ówczesne obrzędy lub sceny z mitologii, co, jak wspomniano powyżej, pozostaje w nierozzerwalnym związku. Obrazy te nie stanowią raczej wyobrażeń abstrakcyjnych, są ilustracją konkretnych wydarzeń czy postaci istniejących w rzeczywistości – fizycznej lub mitycznej (Gralak 2018, s. 62).

Spośród 2170 egzemplarzy urn znanych z obszaru Pomorza wizerunki uzbrojenia widnieją bezsprzecznie jedynie na 16 okazach, z czego 10 to sceny narracyjne (Kwapiński 1999). Najczęściej są to zestawy dwóch włóczyń oraz

⁷ Istnieją także pewne tropy i zbieżności, nieuchwytnie w materiale archeologicznym. Przykładowo – drzewce włóczyń wykorzystywane przez helleńskich wojowników były wykonywane z jesionu. W tradycji greckiej ogień miał pochodzić właśnie z niego (Kostuch 2012, s. 26). Jesionem był także Yggdrasil – stanowiące oś świata kosmiczne drzewo znane z mitologii skandynawskiej.

tarcz z umbem. Poza orężem znajdują się na nich sylwetki ludzi, wierzchowców i wozów. Uzbrojenie przedstawione na powierzchni urn pozwala wysnuć przypuszczenie, że pochowani w nich zmarli należeli za życia do społeczności wojowników. Umieszczanie pewnych wyobrażeń na tak istotnych z punktu widzenia eschatologii przedmiotach, niezbędnych dla prawidłowego przeprowadzenia rytuału pogrzebowego, mającego však ogromny wpływ na dalszy los nieżyjących, musiało być usprawiedliwione z punktu widzenia ówczesnych wierzeń. Mniej oczywistym, a obiecującym tropem wydaje się obecność na niektórych popielnicach wizerunku tzw. zawieszek grzebieniowatych, stanowiących element stroju (Dzięgielewski 2007, s. 153–154). Poza sensem czysto użytkowym, mającym pomóc w utrzymaniu higieny, podkreśla się ich znaczenie apotropaiczne (Dzięgielewski 2007, s. 189). Istnieją jednak pewne poszlaki wiążące włosy z wojowniczością, m.in. jako symbol siły i witalności (por. Treherne 1995), w obyczajach wojennych Celtów (Dulęba 2004, s. 91, 96–97) lub jako element obrzędu pogrzebowego uwieczniony przez Homera w *Iliadzie* (Homer, XXIII: 133–136).

Przedstawione sceny ilustrują wydarzenia związane z obrzędem pochówku. Widoczne zabiegi, takie jak procesja jeźdźców towarzyszących wozowi z ciałem zmarłego, gonitwy jeźdźców i pieszych oraz pojedynki (ryc. 6), wreszcie czytelne w materiale archeologicznym ciałaopalenie, znajdują analogie wśród



Ryc. 6. Scena narracyjna przedstawiona na urnie z Biernatki, pow. człuchowski (wg Kwapiński 1999, s. 16)

Fig. 6. Narrative scene depicted on urn from Biernatka, Człuchów district (after Kwapiński 1999, p. 16)

zwyczajów pogrzebowych ludów indoeuropejskich znanych ze źródeł historycznych czy poematów heroicznych (por. Wojtecki 2020). „Igrzyska” widoczne na części popielnic stanowią manifestację siły i sprawności militarnej demonstrowanej w obliczu nadprzyrodzonych mocy zamieszkujących zaświaty, gdzie odprowadzane jest ciało zmarłego.

W świetle powyższych rozważań widzimy, że wojna zajmowała istotne miejsce w kulturze duchowej społeczeństw pradziejowych. W materiale archeologicznym uchwytne są treści świadczące o sakralnej waloryzacji przedmiotów z nią związanych, takie jak ornamentyka o wysokim ładunku symbolicznym. Kontekst tych depozytów, porównany z rekonstruowaną z mitologii indoeuropejskich kosmologią, pozwala na zrozumienie znaczenia obrzędów z ich udziałem. Treści narracyjne widoczne na urnach świadczą o niezbędnej dla rytuału pogrzebowego demonstracji siły i sprawności bojowej. Uwidacznia to znaczenie wojny i wojowniczości wykraczające poza czysto praktyczną potrzebę obrony i bezpieczeństwa lub możliwości zbrojnej ekspansji.

Bibliografia

- Bajburin A., 1998, *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, t. 52, z. 3–4, s. 109–117.
- Benedict R., 2005, *Wzory kultury*, Warszawa.
- Bergson H., 2007, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków.
- Blajer W., 2001, *Skarby przedmiotów metalowych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich*, Kraków.
- Britannica, 2005, *Wojna*, [w:] *Encyklopedia Britannica*, edycja polska, t. 46, Poznań.
- Bugaj M., 2005, *Ośrodki produkcji mieczy antenowych w Polsce*, Przegląd Archeologiczny, t. 53, s. 87–142.
- Bugaj M., 2005a, *Skarb mieczy brązowych z Wierzchucina, pow. pucki, stanowisko 10*, Pomorania Antiqua, t. 20, s. 241–255.
- Bugaj M., Kajkowski K., 2019, *Nowe znalezisko miecza z późnej epoki brązu z Bytowa*, Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie, nr 20, s. 33–42.
- Bukowski Z., 1998, *Pomorze w epoce brązu w świetle dalekosiężnych kontaktów wymiennych*, Gdańsk.
- Chudziakowa J., 1978, *Badania archeologiczne na grodzisku kultury łużyckiej w Gzinie, woj. Bydgoszcz, w latach 1968–1976*, Sprawozdania Archeologiczne, t. 30, s. 113–127.
- Crépon P., 1994, *Religie i wojna*, Gdańsk.
- Deliège R., 2011, *Historia antropologii*, Warszawa.

- Domańska E., 2008, *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn, s. 27–60.
- Dulęba P., 2004, *Symbolika zwierzęca w rytach inicjacyjnych wojowników celtyckich*, *Przegląd Religioznawczy*, nr 4/214, s. 89–117.
- Dumézil G., 2006, *Bogowie Germanów*, Warszawa.
- Dzięgielewski K., 2007, *Grzebień i zawieszki grzebieniowate z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza i ich związek ze strojem*, [w:] *Studia nad epoką brązu i wczesną epoką żelaza. Księga poświęcona Profesorowi Markowi Gedlowi na pięćdziesięciolecie pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim*, red. J. Chochorowski, Kraków, s. 153–217.
- Eliade M., 1993, *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Eliade M., 2007, *Kowale i alchemicy*, Warszawa.
- Eliade M., 2008, *Sacrum i profanum*, Warszawa.
- Fogel J., 1979, *Studia nad uzbrojeniem ludności kultury łużyckiej w dorzeczu Odry i Wisły. Broń zaczepna*, Poznań.
- Fogel J., 1980, *Uzbrojenie ludności kultury wschodniopomorskiej*, *Przegląd Archeologiczny*, t. 27, s. 87–123.
- Fogel J., 1988, *Militaria kultury łużyckiej z dorzecza Odry i Wisły (Źródła)*, Poznań.
- Freud Z., 1967, *Totem i tabu*, [w:] *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa.
- Gackowski J., 2011, *Niespalone szczątki ludzkie z osiedli „chełmińskiej” grupy kultury łużyckiej i w jej sąsiedztwie: przegląd odkryć i dotychczasowe interpretacje*, [w:] *Archeologia epok brązu i żelaza. Studia i materiały*, t. 2, red. J. Gackowski, Toruń, s. 49–72.
- Girard R., 2019, *Sacrum i przemoc*, Kraków.
- Gralak T., 2018, *Skeuomorfizm – jeden z kluczy do poznania sztuki pradziejowej*, [w:] *Inspiracje i funkcje sztuki pradziejowej i wczesnośredniowiecznej*, red. B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski, Biskupin–Wrocław, s. 61–98.
- Homer, 2022, *Iliada*, Lublin.
- Jakubiak K., 2008, *Religia Iranu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków.
- Keegan J., 1998, *Historia wojen*, Kraków.
- Kempiński A., 2001, *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa.
- Kostuch L., 2010, *Żołnierskie wyobrażenia boskiej obecności na polu bitwy w świetle helleńskich przekazów literackich*, *Almanach Historyczny*, t. 12, s. 11–22.
- Kostuch L., 2012, *Uzbrojona bogini. Żeńskie bóstwa wojenne w historii starożytnych Greków*, Kielce.
- Kowalewski J., 2001, *Okoliczności deponowania wczesnośredniowiecznych skarbów srebrnych na obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej. Próba reinterpretacji znaczenia*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia*, t. 28, s. 59–97.
- Kowalski A.P., 1999, *Dar, import i obcość. Szkic z prahistorycznej etnologii kontaktu kulturo-*

- wego, [w:] *Szkice prahistoryczne. Źródła – metody – interpretacje*, red. S. Kukawka, Toruń, s. 13–32.
- Krzysiak A., 2012, *Dwa miecze brązowe z Machowinka, pow. Słupsk*, [w:] *Peregrinationes archaeologicae in Asia et Europa Joanni Chochorowski dedicatae*, red. W. Blajer, Kraków, s. 57–64.
- Kwapiński M., 1999, *Korpus kanop pomorskich. Część I – Pomorze*, Gdańsk.
- La Baume W., 1959, *Ostgermanische Frühzeit*, Kiel.
- Leeuw G. van der, 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Lévy-Bruhl L., 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa.
- Lincoln B., 1991, *Death, War and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago.
- McCall G.S., Shields N., 2008, *Examining the Evidence from Small-Scale Societies and Early Prehistory and Implications for Modern Theories of Aggression and Violence*, *Aggression and Violent Behavior*, Vol. 13, Issue 1, s. 1–9.
- Mierzwiński A., 2012, *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*, Wrocław.
- Niewiński A., 2018, *Ideał etosu rycerza w Libro del orden de caballería Ramona Lulla*, *Roczniki Humanistyczne*, t. 66, z. 2, s. 5–24.
- Nowakowska M., Świderski K., 2018, *Kulturowy wymiar ceremoniału wojskowego*, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 1(27), s. 175–188.
- Olzacka E., 2011, *Wojna – instynkt czy wynalazek? Przegląd koncepcji dotyczących genezy wojny*, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Społeczne*, nr 3(2), s. 31–51.
- Olzacka E., 2016, *Wojna a kultura. Nowożytna rewolucja militarna w Europie Zachodniej i Rosji*, Kraków.
- PWN, 1999, *Wojna*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa.
- Rembisz A., 2011, *Dar wotywny złożony z ozdób, narzędzi i broni odkryty w jeziorze Kamienica w miejscowości Trzynik, pow. Kołobrzeg (stanowisko 12)*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia*, t. 31, *Archeologia podwodna* 6, s. 11–24.
- Rembisz A., 2011a, *Miecz brązowy z kolekcji Albina Makowskiego w zbiorach Muzeum Historyczno-Etnograficznego w Chojnicach*, [w:] *Archeologia epok brązu i żelaza. Studia I materiały*, t. 2, red. J. Gackowski, Toruń, s. 203–211.
- Sprockhoff E., 1934, *Die germanischen Vollgriffschwerter der jüngeren Bronzezeit*, Berlin–Lipsk.
- Stomma L., 2014, *Antropologia wojny*, Warszawa.
- Suchowska-Ducke P., Skrzyniecki R., 2019, *Opowieść o chwale i mieczu. Kilka uwag o wojnie i wojownikach epoki brązu*, [w:] *Vir Bimaris: od kujawskiego maceznika do stepów nadczarnomorskich: studia z dziejów międzymorza bałtycko-pontyjskiego ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Koško*, red. P. Chachlikowski, J. Czebreszuk, P. Makarowicz, M. Szmyt, Poznań, s. 813–826.

- Szrejter A., 2006, *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, Gdańsk.
- Szyjewski A., 2008, *Etnologia religii*, Kraków.
- Treherne P., 1995, *The Warrior's Beauty. The Masculine Body and Self Identity in Bronze Age Europe*, *Journal of European Archaeology*, 3.1, s. 105–144.
- Waga T., 1932, *Skarb brązowy z młodszej epoki brązowej z Pomorza*, *Z Otchłani Wieków*, t. 7, s. 60–61.
- West M.L., 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, New York.
- Wojtecki J., 2020, *Przedstawienia jeźdźców i wojowników na urnach kultury pomorskiej jako świadectwo igrzysk pogrzebowych – próba interpretacji wybranych scen narracyjnych*, *Pomorania Antiqua*, t. 29, s. 25–38.
- Wokroj F., 1958, *Szczątki ludzkie z grodziska kultury lużyckiej w Słupcy*, *Fontes Archaeologici Posnanensis*, t. 8–9, s. 137–143.
- Woźny J., 1996, *Symbolika wody w pradziejach Polski*, Bydgoszcz.
- Woźny J., 2000, *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.
- Zielonka B., 1955, *Materiały z osiedla obronnego kultury lużyckiej w miejscowości Kamieniec, pow. Toruń*, *Wiadomości Archeologiczne*, t. 23, z. 2, s. 158–174.

OUTLINE OF PROBLEMS OF WAR IN RELIGION
AND MYTHOLOGY OF POMERANIA INHABITANTS
AT THE TURN OF BRONZE AND IRON AGE

Keywords: war, warfare, religion, mythology, Lusatian culture, Pomeranian culture, violence.

Summary

The author of this article attempts to depict the possibilities of reconstructing the role of war in religion and mythology of Pomerania region in the late Bronze and early Iron Age. Knowing that in prehistory every human activity had sacral significance leads to the conclusion that almost all military conflicts had it too. Lack of historical sources describing religion of that region and period forces us to look for another way to reconstruct it. However, we know multiple Indo-European sources from different times and places that can be extrapolated on societies being our object of interest. Archaeological sources such as weaponry, iconography known from urns but also arms, and evidence of violence held huge non-utility significance. Compared with some schemes gained from known mythological systems, they can lead us to conclusions about the role of war and war related violence in past societies' religious systems.