

Tomasz Kurasiński

Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom?

ABSTRACT

Kurasiński T. 2015. Burials with Buckets in Early Medieval Poland: A Pagan or Christian Custom? *Analecta Archaeologica Ressoventia* 10, 137–198

This paper examines the custom of burying the dead with buckets in the context of ideological and religious changes in early medieval Poland. The corpus of sources for this study includes around 350 vessels discovered at over 100 cemeteries. Because Christianization of funerary practices was a multifaceted and long-term process, in which the gradual introduction of Christian motifs led to elimination or adaptation of pagan rites, it is difficult to determine whether a particular object deposited in the grave was regarded as purely “Christian” or “pagan”. This problem also relates to buckets. It seems that buckets were placed in graves as part of the so-called cult of the dead, a practice which was expressed through feasts that involved both the living and the dead. Buckets were filled with liquids and food with the intention to facilitate the journey to the Otherworld and to protect the living against the undesired return of the deceased. Burials with buckets, therefore, may have aroused concerns among the clergy and could have been regarded as practices associated with pagan traditions that deviated considerably from Christian norms and newly introduced funerary customs.

Keywords: bucket, grave-goods, Early Middle Ages, Poland, Christianization, paganism

Received: 16.07.2015. **Revised:** 21.01.2016. **Accepted:** 1.03.2016

Introduction

The problem of furnishing inhumation graves with various goods has intrigued early medieval archaeologists for a long time and they have often debated the meaning of these practices in the context of Christianization. On the one hand scholars have been interested in how the custom of burying the dead with various objects corresponded with the official doctrines and teachings of the Church and on the other hand they have wondered to what extent (and if at all) the contents of graves could have reflected religious beliefs of the deceased. According to Christian eschatology all people are equal in death, which means that manifesting wealth or profession is unnecessary during funerary

* Centre for Research on Ancient Technologies, Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, Tylna 1 St., 90-364 Łódź, Poland; tomasz.kurasinski@wp.pl

practices. Nevertheless, the teachings of the Church have never banned burying the dead with objects, except for instances when these items could have in some way contradicted the newly accepted Christian ideology (Dąbrowska 1974–1979, 349; 1997, 10; Rębkowski 2007, 95). In contrast to the so-called tribal period (or pre-state period), when cremation was the dominant burial practice in the area of Poland, and when the graves were only sporadically furnished with objects (as far as we can tell based on the preserved archaeological evidence), after the official acceptance of Christianity¹, the number of items buried in graves (especially in inhumations) began to rise dramatically (Zoll-Adamikowa 1971a, 550–551; Dąbrowska 1997, 11–12). Only after 100–150 had passed, the custom of furnishing graves with objects started to cease (Dąbrowska 1974–1979, 346; 1997, 12), but the pace of these changes varied in different regions and depended on deeply rooted funerary traditions.

In the Polish lands a marked decrease of furnished burials can be observed from the first half of the twelfth century onwards. In that time cemeteries began to be located near churches, but this did not mean that the practice of furnishing graves with various goods ceased completely – some elements of costume and jewellery, but also certain types of tools, such as knives, still continued to be buried with the dead (Zoll-Adamikowa 1967, 44; 1971a, 549)².

As I have mentioned above, grave-goods are sometimes regarded as indicating religious beliefs of the dead. In particular this concerns small crosses (made of different kinds of material and with various form and decoration) which are being found in cemeteries and at other types of archaeological sites. When discovered in funerary contexts, crosses are often regarded as a material proof that the buried person was a Christian or alternatively they are seen as indicating some missionary activities (see, for example, Krumphanzlová 1971, 427–428; Müller-Wille 1998; Kóčka-Krenz 2002). At the same time, however, crosses could have

¹ I will not debate here whether the year 966 AD should be treated as a turning point of significant importance for the chronology of the early medieval period in Poland, or whether it merely serves as a point of reference and a kind of construct created in the process of writing history (see Gąssowski 1984, 193; Sikorski 2011, 91–93).

² This custom was never fully abandoned, as is best evidenced in ethnographic accounts. The practice of burying the dead with various objects, usually personal belongings, is still practiced today.

been regarded as jewellery or amulets used for apotropaic purposes, or as indicators of a syncretistic nature of the initial stages of conversion (Jaguś 2003, 11–12; Prochowska-Sularz 2004, 78; Moździoch 2011, 146). Such views are substantiated especially in cases when crosses are found together with items regarded as being ostensibly pagan, such as animal teeth, claws or shells (Kóčka-Krenz 2002, 161; Żółkowska 2010, 245). In the opinion of some scholars, graves that contain Christian symbols cannot be immediately regarded as belonging to Christians (Staecker 1997, 444–445). According to Fedir Androshchuk (2011), Russian crosses from the tenth century were more likely to have been symbols of high social status rather than signals of piety.

Markings on some objects also had great significance, as exemplified by their occurrence on various weapons such as swords, axes, spears or spurs. Symbols (e.g. cross or omega symbol) and invocations demonstrate the transmission and acceptance of Christian meanings and devotion to the new religion. At the same they could have been employed as decorative motifs or played an apotropaic role (see, for example, Bialeková 1999; Kainov, Šavelev 2005; Wagner *et al.* 2009; Janowski *et al.* 2012; Kotowicz 2013; Hanuliak, Pieta 2014, 147–148). On the other hand, finds of pottery shards sometimes discovered in graves seem to indicate pagan practices, probably associated with ritual feasting and cult of the dead (Dzik 2003, 46–47 with further references). Traces of animal remains or plants in graves could have also been associated with old traditions and perhaps in some instances they could represent food buried with the dead – I will return to this notion further below.

All this leads us to consider the finds of buckets in graves in the context of ideological and religious changes that took place in the Early Middle Ages. Does the presence of stave-built vessels in funerary contexts correspond with pagan or Christian religious systems? Is it possible to interpret such finds as indicators of religious beliefs? In the present study, I will try to find answers to these questions.

However, before we move on to debating these specific research questions, we shall begin with an outline of more general problems associated with the occurrence of buckets in early medieval cemeteries in Poland.

Burials with stave-built wooden vessels: Selected problems

Terminological dilemmas

In order to define the main subject of this study it is first necessary to discuss the terminology that relates to stave-built vessels which, as we shall see, is not unproblematic. A number of types of stave-built vessels are known from archaeological materials and it is often the case that vessels of this type discovered in graves are usually considered as buckets, either large or small (in Polish *wiadra* (large buckets) or *cebrzyki* (small buckets)). A bucket is defined as an open vessel whose distinctive feature should be the handle, regardless of the material from which it was made (wood or metal) (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; see also Barnycz-Gupieniec 1959, 35–36; Kaźmierczyk 1965, 488–489; Moszyński 1967, 307, ryc. 259; Dołżycka 1996, 183). The problem is that some vessels discovered in funerary contexts were evidently devoid of handles and their volume was rather small. In these instances it seems more appropriate to consider such vessels as cups (in Polish *kubek*) – a term used for vessels whose volume ranges from 1–2 litres, or sometimes up to 3 litres, but which are devoid of handles (cf. Barnycz-Gupieniec 1959, 35, tabl. IX:2; Woźnicka 1961, 14, 41, tabl. IV:2; Kaźmierczyk 1965, 491–493, figs. 17–18). Without going into too much detail regarding the terminology of wooden vessels (which would require a separate study), for the purpose of this paper I will use the term “bucket” (in Polish *wiadro*), which is widely accepted in archaeological writing. I am fully aware, however, that the use of this term may be regarded as a semantic misuse. I will also leave outside of my discussion the possibility that some vessels in early medieval times may have been made from leather or textiles which are materials that even more prone to decomposition than wood – objects of this kind have been recently discussed in several studies (Janowski, Kurasiński 2008, 79–80; Drozd *et al.* 2009, 354; Janowski 2013, 399; 2015, 66).

State of research

In Polish early medieval archaeology we are still lacking a comprehensive analysis of stave-built vessels which would include all their examples from settlements and funerary contexts. Therefore, our knowledge about such

objects from early Piast cemeteries³ is limited and information about their discoveries is dispersed in various monographs concerning particular sites and in general compendia that focus on mortuary practices⁴. However, some analyses of selected finds of stave-built vessels have been published (Kurasiński 2012; 2015) and there are also some overview studies of their larger collections from particular sites (Pawlak 1999, 115–121; Krzyszowski 2014) which attempt to present these items in a wide and comparative context. Despite some advancements, research on stave-built vessels is still at a nascent stage and very few articles have been published which attempt to discuss more nuanced issues related to such finds (Janowski, Kurasiński 2008, 63–72; Kurasiński in press). It seems that this category of objects is not only understudied in Poland but also in other parts of Europe. Extensive analyses have only been conducted with regard to stave-built vessels from the Anglo-Saxon world (Cook 2004; Mason *et al.* 2008) and Belarus (Dučyc 1994). The materials from the Czech Republic (Kudrnáč 1970; Lutovský 2000) and Avar territories (Szatmári 1979; see also Szatmári 1980) have also been examined to some extent, but buckets from other areas have been discussed only sporadically in academic literature (Vujović 1994). A detailed monograph of buckets from Viking Age Scandinavia is also lacking, although some overviews of these finds can be found in general studies on funerary practices (see, for example, Brøndsted 1936; Müller-Wille 1987; Arwidsson, Holmquist 1984; Christensen *et al.* 1992; Pedersen 1997; Eisenschmidt 2004; Arents, Eisenschmidt 2010).

The encyclopaedic entries by Anna Niesiołowska-Wędzka (1980) and Heiko Steuer (1986) can be regarded as good introductions to the topic of buckets. A lot of important issues with regard to these objects are also addressed in works by scholars like Detlev Ellmers (1964–1965), Günter Behm-Blancke (1979), Christina Lee (2007) and Nad'a Profantova (2007).

³ Selected collections of stave-built vessels, as well as of other wooden containers, have been analysed only in a few separate studies (Barnycz-Gupieniec 1959; Woźnicka 1961; Kaźmierczyk 1965). They have been discussed more thoroughly also in publications concerning domestic utensils (e.g. Grupa 2000; Stepnik 1996; 2014; Baran 2014).

⁴ More extensive studies have been conducted on vessels from chronologically older periods – see Jerzy Szydłowski (1984) who focused predominantly on vessels from funerary contexts. The works of international scholars such as Jiří Zeman (1956), Wolfgang Heiligendorff (1957), Bergljot Solberg (2005) and Anke Becker (2006) are also worth mentioning.

The lack of wider interest in stave-built vessels seems to result from poor preservation of these objects and very quick decomposition of wooden staves once they are deposited in the ground. What is usually recorded in graves are the metal elements of their construction (handles, hoops, mounts/fittings made from metal, appliques, rivets and nails) but they are often severely corroded and damaged, which makes it difficult to reconstruct the original appearance of the whole vessel.

An overview of source material

In the course of my survey I have been able to find information about around 350 buckets (or, to be more precise, their remains) from the area of today's Poland (I am not including stray finds, but it is quite likely that they had been originally deposited in graves which were destroyed in later times). The corpus which I have assembled includes finds from over 100 early medieval cemeteries or from secluded burials.

In early medieval Poland buckets were buried with the dead regardless of their age and gender. In most instances they were buried with men, often in combination with weapons, but overall this was not the rule (Fig. 1). They were also deposited in graves of women (Fig. 2: a–c) and children⁵ (Fig. 2: d–g) (Janowski, Kurasiński 2008, 71; Kurasiński 2012, 296). It seems that it was almost a rule that the dead were buried only with one bucket, which was often placed at the foot-end of the grave, usually at the feet. Instances of placing buckets elsewhere within the grave (for example at the head) are relatively rare (Fig. 2: d). In case of graves which had a wooden construction in the form of a coffin or chest, buckets could have been placed either inside them (Figs. 1: a–d, f; 2: d) or outside (Fig. 2: e). Usually, however, buckets were buried in ordinary pit-graves without any additional wooden constructions (Figs. 1: g–j; 2: a, f–g). There are cases, however, when buckets were buried in graves with very elaborate constructional features in the form of stone coverings (e.g. Rauhut 1971, 465–468; Kordala 2006, 192–194) (Fig. 2: b), wooden chambers or the like (see Janowski 2015, 66) (Fig. 1: a–f). Buckets occurred both in lavishly equipped graves and in poorly furnished ones. Most of the vessels of this type had a form of a truncated cone whose walls were at various angles. Sometimes the original shape of the vessel is preserved intact

⁵ Child burials with buckets are discussed in a separate study (Kurasiński in press).

in situ, but it is more often the case that it can be reconstructed on the basis of the sequence of metal hoops, each of which has a different size. In only one instance the wooden vessel had the form of an inverted and truncated cone. Cylindrical buckets have also been discovered as suggested by the identical diameters of their iron hoops and metal foils with which they are ornamented. Not every vessel had a full set of features comprising hoops, handles and fittings in the form of appliques or foils/bands etc. Based on this evidence we may conclude that there was never any strictly observed pattern which defined how a vessel should look like and which would result from repetitive use of the same sets of constructional elements.

Another feature of stave-built vessels are their dimensions and volume. It is possible to estimate them based on measurements of their diameter and height if we use formulas for determining the volume of lathed shapes which relate to the form of these vessels, that is cylinders or truncated cones and by taking into regard the width of the staves (for basic information on how to do this see Pawlak 1999, 117–118). Detailed measurements demonstrate that there existed a very broad range of sizes of such vessels from funerary contexts. The volume of the smallest ones did not exceed 1 litre (sometimes even 0,5 litre) and the largest ones could have the volume of over 10 litres. Most vessels could contain from 1 to 3 litres of liquid substances. It is worth noting that the majority of vessels whose volume did not exceed 3 litres had metal fittings.

The tendency to use yew for the production of buckets brings forward ambivalent connotations. Yew has very good technological properties – it is hard and resistant to changing humidity. In consequence this material was ideal for the production of vessels which were intended to contain liquid substances (Molski 1968, 494; Szydłowski 1984, 52). The reddish-brown colour of the wood would also add to the attractive visual appearance of the vessel (Kaźmierczyk 1965, 473). At the same time, however, yew is a toxic plant⁶ and past societies attributed various symbolic meanings to this species of wood – I will return to these notions further below.

⁶ Apart from a fleshy scale, all other parts of yew are highly toxic for humans and animals, especially for horses (Seneta, Dolatowski 2000, 28) due to the chemical substance known as taxine. If this alkaloid enters the human organism, it leads to sudden death (see Wilson *et al.* 2001).

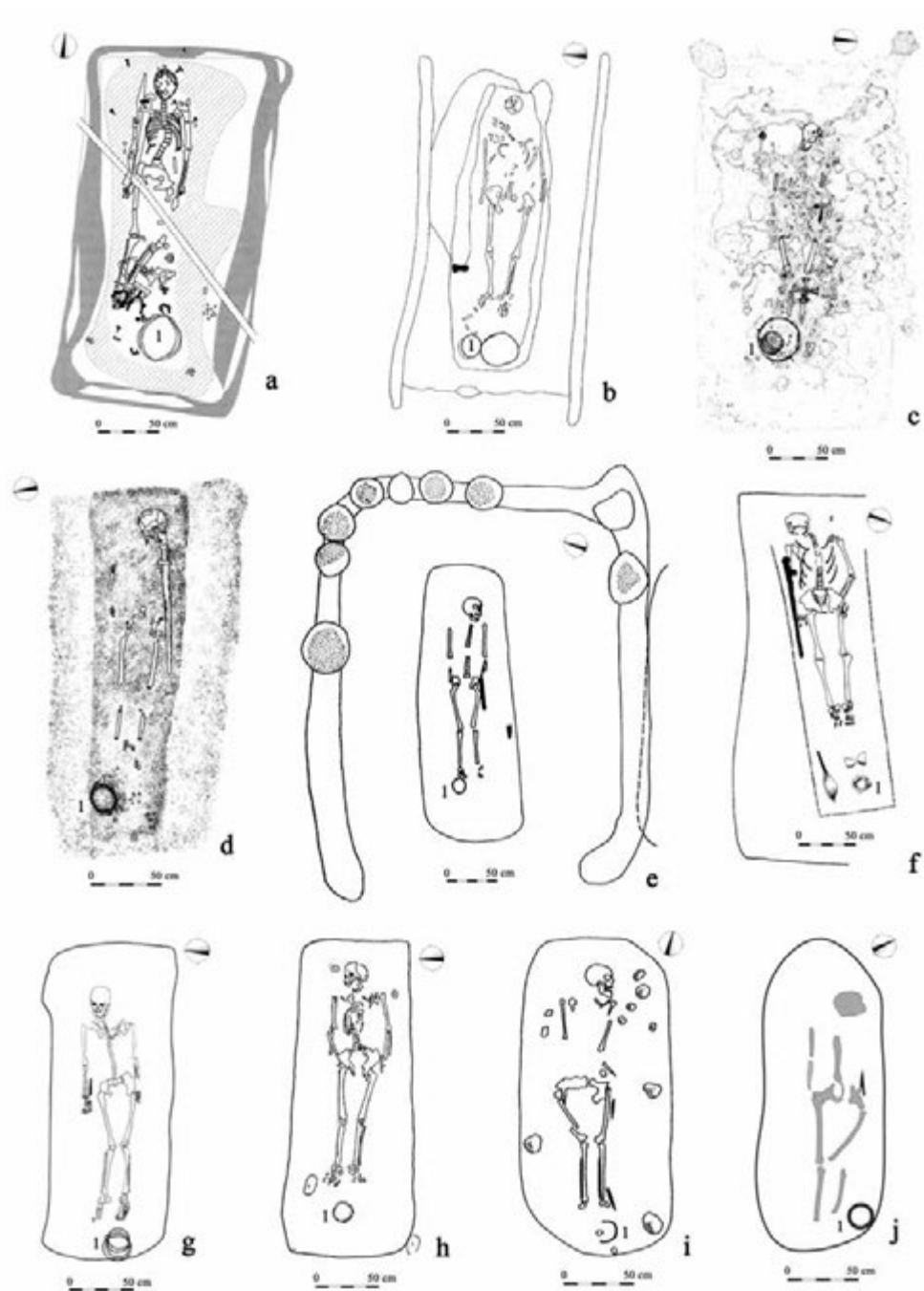


Fig. 1. Examples of male graves with buckets from Poland: a – Ciepłe, pow. tczewski, grave 42/2009 (after Ratajczyk 2013, ryc. 2); b – Pień, pow. bydgoski, grave 15 (after Drozd, Janowski 2007, ryc. 1); c – Kałdus, pow. chełmiński, site 4, grave 60 (after Chudziak 2001, ryc. 9); d – Kałdus, site. 4, grave 364 (after Bojarski *et al.* 2010, tabl. 97); e – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 19 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. III: 9); f – Czersk, pow. piaseczyński, grave 609 (after Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83); g – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grave 57 (after Kaszewscy 1971, ryc. 49); h – Brzeg, pow. poddębicki, grave 5 (after Kufel-Dzierzgowska 1983, tabl. II: 5); i – Daniszew, pow. kolski, grave 3 (after Sawicki 2008, ryc. 5); j – Sowinki, pow. poznański, grave 44 (after Krzyszowski 2014, ryc. 3:1). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 1. Przykłady grobów męskich z ziem polskich zawierających wiadra: a – Ciepłe, pow. tczewski, grób nr 42/2009 (wg Ratajczyk 2013, ryc. 2); b – Pień, pow. bydgoski, grób nr 15 (wg Drozd, Janowski 2007, ryc. 1); c – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 60 (wg Chudziak 2001, ryc. 9); d – Kałdus, stan. 4, grób nr 364 (wg Bojarski *et al.* 2010, tabl. 97); e – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 19 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. III: 9); f – Czersk, pow. piaseczyński, grób nr 609 (wg Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83); g – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grób nr 57 (wg Kaszewscy 1971, ryc. 49); h – Brzeg, pow. poddębicki, grób nr 5 (wg Kufel-Dzierzgowska 1983, tabl. II: 5); i – Daniszew, pow. kolski, grób nr 3 (wg Sawicki 2008, ryc. 5); j – Sowinki, pow. poznański, grób nr 44 (wg Krzyszowski 2014, ryc. 3:1). Oprac. T. Kurasiński

Buckets are not objects which tend to be buried with the dead very frequently⁷, and especially not those which are decorated with metal fittings. They are rarely discovered in the Polish lands although in recent years their number has risen considerably (Fig. 3–4). Over the last several years new examples of such vessels have been discovered at Pień in graves 15 and 37 (Drozd, Janowski 2007, 163, fig. 3; Drozd *et al.* 2009, 354, 359, fig. 8) (Fig. 3: n), at Lubień in graves 9 and 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Fig. 3: h) and at Glinno in grave 18 (Kurasiński 2015) (Fig. 4: a). A cemetery which has provided a particularly large amount of buckets is Lutomiersk where as many as 8 buckets have been found in graves 3/49, 9/49, 10/49, 27/49, 89/49, 91/49, 96/50 and 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97–98, tabl. LXXIII–LXXVI) (Fig. 3: i–l). From site 4 at Kałdus three buckets are known and they have been discovered in graves 13B, 60 and 364/02 although in case of the last grave the presence of

⁷ In cemeteries with at least ten well-documented graves, the number of graves with buckets usually does not exceed five cases. The cemetery in Lutomiersk is exceptional in that regard as it has 45 graves with buckets among the total number of 133 graves discovered (Nadolski *et al.* 1959, 95) and the cemetery at Końskie with 17 graves with buckets among the total 170 graves (Gąssowski 1950). The cemeteries at Sowinki and Dziekanowice, site 22 are also worth mentioning. At Sowinki at least 11 graves with buckets have been recorded (among 150 graves discovered at this site – Krzyszowski 2014, 138–139). There were 22 graves with buckets among 1600 graves at Dziekanowice, so here the proportion is extremely low (after Krzyszowski 2014, 152, footnote 54).

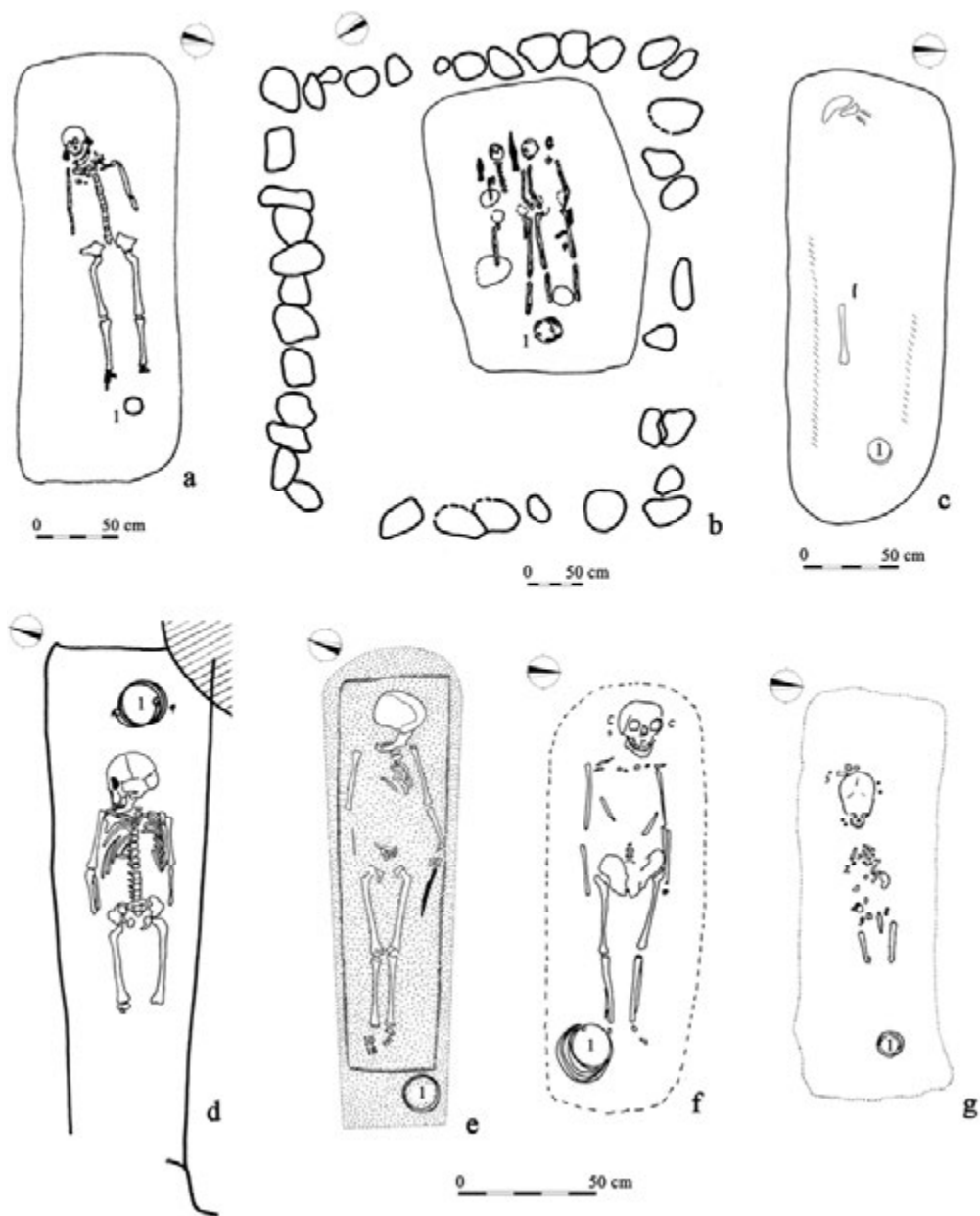


Fig. 2. Examples of female (a–c) and child (d–g) graves with buckets from Poland: a – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 36 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. VI: 12); b – Łączyno Stare, pow. mławski, grave 24/25 (after Rauhut, Długopolska 1972, ryc. 46); c – Płock-Podolszyce, pow. loco, grave 7 (after Kordala 1992, tabl. I: 7); d – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grave 161 (after Kaszewscy 1971, ryc. 119); e – Cedynia, pow. gryfiński, site 2a, grave 7 (after Porzeziński 2006, tabl. II: 7); f – Glinno, pow. sieradzki, grave 12 (after Kurasiński in press); g – Tomice, pow. wrocławski, grave 9 (after Wachowski 1973, ryc. 83: d). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 2. Przykłady grobów kobiecych (a–c) i dziecięcych (d–g) z ziem polskich zawierających wiadra: a – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 36 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. VI: 12); b – Łączyno Stare, pow. mławski, grób nr 24/25 (wg Rauhut, Długopolska 1972, ryc. 46); c – Płock-Podolszyce, pow. loco, grób nr 7 (wg Kordala 1992, tabl. I: 7); d – Brześć Kujawski, pow. włocławski, grób nr 161 (wg Kaszewscy 1971, ryc. 119); e – Cedynia, pow. gryfiński, stan. 2a, grób nr 7 (wg Porzeziński 2006, tabl. II: 7); f – Glinno, pow. sieradzki, grób nr 12 (wg Kurasiński in press); g – Tomice, pow. wrocławski, grób nr 9 (wg Wachowski 1973, ryc. 83: d). Oprac. T. Kurasiński

a bucket is not certain (Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f, 98: g) (Fig. 3: d–e). As mentioned above two buckets are known from Lubień from graves 9 and 59 Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Fig. 3: h)⁸ and further two from Komorowo from graves 20 and 21–22 (Malinowski 2005) (Fig. 3: f–g).

Publications about early medieval buckets rarely provide detailed information. In some instances they only mention the presence of a metal fitting on the vessel, without giving any further details, as in the case of the find from Koziczyn. This vessel is only known from an archival photograph which shows a copper foil/band that covered its surface (Rauhut 1971, 571). In other instances, the lack of precise information resulted from poor state of preservation of a particular vessel which in effect hampered any attempts at reconstructing the original appearance of its fittings.

In the light of materials collected for the present study it seems that foil fittings were usually made from iron (with the exception of the alleged bucket from Koziczyn where they were made from copper)⁹, and sometimes, as in case of Pień grave 37 (Drozd *et al.* 2009, 354,

⁸ Perhaps this group of buckets is also represented by a find from grave 112 discovered at this site. A flat, four-sided piece of metal that has been found in connection with this object is not associated with any of the hoops and should rather be interpreted as a fragment of a fitting (Kurasiński, Skóra 2012, 58, 201, tabl. LXX: 2).

⁹ The material of the fittings from the vessel from Dębina has been variously interpreted in academic publications. Anna Kufel-Dzierzowska (1975, 379) suggests, they are made from bronze, while Zbigniew Pokuta and Leszek Wojda (1979, 104) describe them as being made from iron. The latter possibility, published in the major study of the cemetery at Dębina, seems more likely.

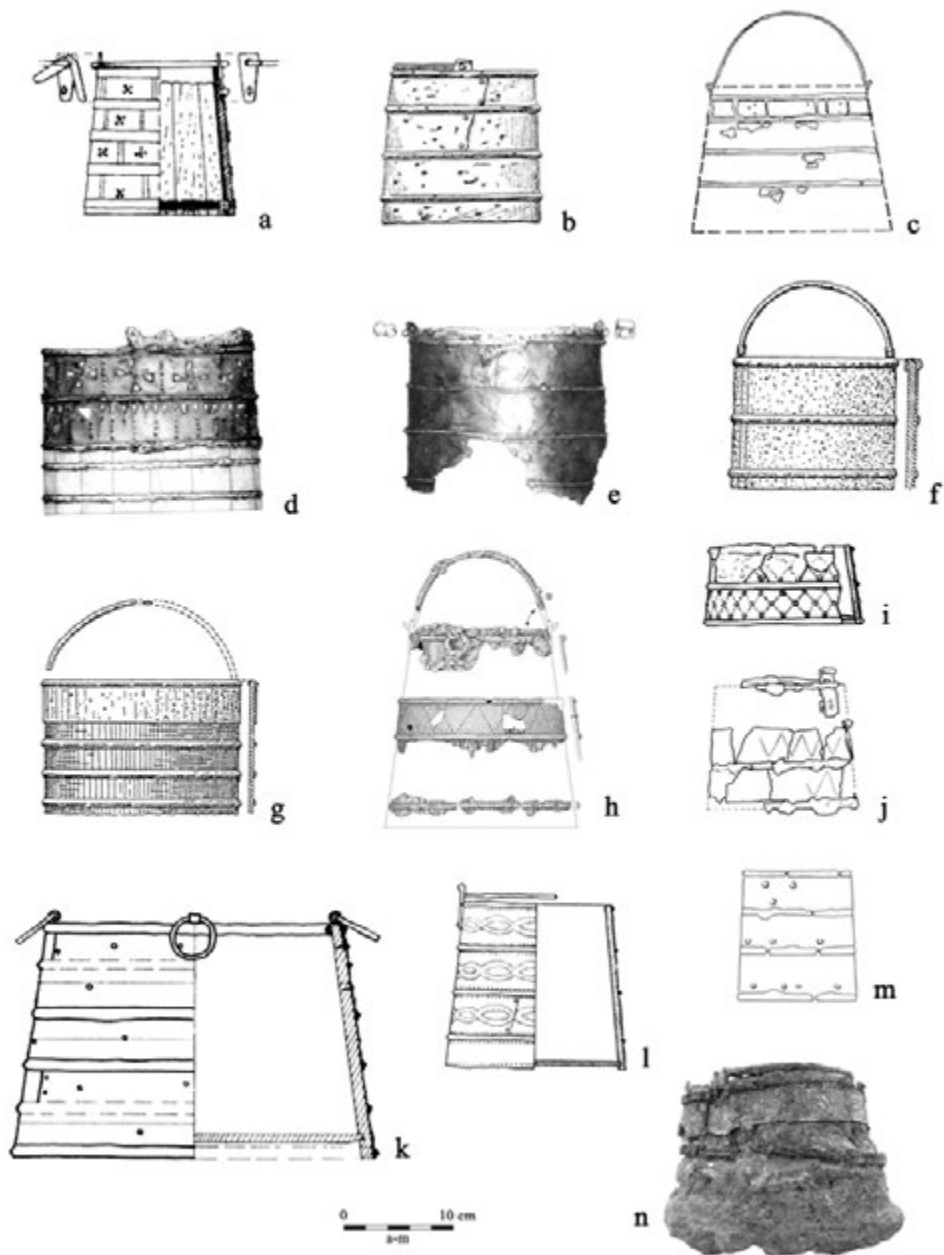


Fig. 3. Buckets with metal foils/bands. Examples from Poland: a – Czersk, pow. piaseczyński, grave 609 (after Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83: 5); b – Daniszew, pow. kolski, grave 15 (after Sawicki 2008, ryc. 13: 1); c – Dębina, pow. wieluński, grave 25 (after Pokuta, Wojda 1979, tabl. XV: 2); d – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grave 13B (after Chudziak 2001, ryc. 6); e – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grave 60 (after Chudziak 2001, ryc. 12); f – Komorowo, pow. szamotulski, grave 21 (after Malinowski 2005, ryc. 3: d); g – Komorowo, grave 20 (after Malinowski 2005, ryc. 2: c); h – Lubień, pow. piotrkowski, grave 9 (after Kurasiński 2012, ryc. 1: 2); i – Lutomiersk, pow. pabianicki, grave 96/50 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: a); j – Lutomiersk, grave 108/50 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: b); k – Lutomiersk, grave 3/49 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: a); l – Lutomiersk, grave 9/49 (after Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: b); m – Płock-Podolszyce, pow. loco, grave 8 (after Kordala 1992, tabl. XII: 2); n – Pień, pow. bydgoski, grave 37 (after Drozd *et al.* 2009, ryc. 8). Edited by T. Kurasiński

Ryc. 3. Wiadra okute taśmami blaszanymi – przykłady z ziem polskich: a – Czersk, pow. piaseczyński, grób nr 609 (wg Bronicka-Rauhut 1998, ryc. 83: 5); b – Daniszew, pow. kolski, grób nr 15 (wg Sawicki 2008, ryc. 13: 1); c – Dębina, pow. wieluński, grób nr 25 (wg Pokuta, Wojda 1979, tabl. XV: 2); d – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 13B (wg Chudziak 2001, ryc. 6); e – Kałdus, pow. chełmiński, stan. 4, grób nr 60 (wg Chudziak 2001, ryc. 12); f – Komorowo, pow. szamotulski, grób nr 21 (wg Malinowski 2005, ryc. 3: d); g – Komorowo, grób nr 20 (wg Malinowski 2005, ryc. 2: c); h – Lubień, pow. piotrkowski, grób nr 9 (wg Kurasiński 2012, ryc. 1: 2); i – Lutomiersk, pow. pabianicki, grób nr 96/50 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: a); j – Lutomiersk, grób nr 108/50 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. XXVI: b); k – Lutomiersk, grób nr 3/49 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: a); l – Lutomiersk, grób nr 9/49 (wg Nadolski *et al.* 1959, tabl. LXXIII: b); m – Płock-Podolszyce, pow. loco, grób nr 8 (wg Kordala 1992, tabl. XII: 2); n – Pień, pow. bydgoski, grób nr 37 (wg Drozd *et al.* 2009, ryc. 8). Oprac. T. Kurasiński

359) and Sowinki grave 151 (Krzyszowski 2014, 149, 156) they were additionally plated with silver (Fig. 3: n; 4: e–f).

The fittings can be divided in two distinctive types. They usually had the form of a metal band that partly or completely embraced the wooden corpus of the vessel. The strips of foil were placed under the hoops and they were attached to the staves with small nails (see Kurasiński 2012 for examples) (see Fig. 3). Fittings/appliques in the form of crescents, distributed around the vessel like garlands, occur less frequently and they appear in combination with metal foils/bands that encircle the bucket. In such instances the metal foils/bands filled the space between the two upper hoops and the crescent-shaped appliques were located beneath them (see Fig. 4: a–f). Examples are known from Kraków-Zakrzówek grave 69 (Morawski, Zaitz 1977, 90, 139, tabl. XII: 4; Zaitz 2006) (Fig. 4: b–c), Poznań-Śródka grave 144 (Pawlak 2005, ryc. 7: 2; Pawlak, Pawlak 2015, 64, ryc. 64) (Fig. 4: d), Sowinki grave 151 (Krzyszowski 1995, 61, ryc. 9: 4; 2014, 148–149, 156, ryc. 10, fot. 3) (Fig. 4: e–f) and from the aforementioned Glinno (Fig. 4: a). The arrangement of fittings, recorded *in situ*, is the same in all finds with the exception of the bucket from Cedynia, site 2, grave 1074 (Malinowska-Lazarczyk 1985, 92, ryc. 3. VII: 1) and site 2a, grave 15 (Porzeziński 2006,

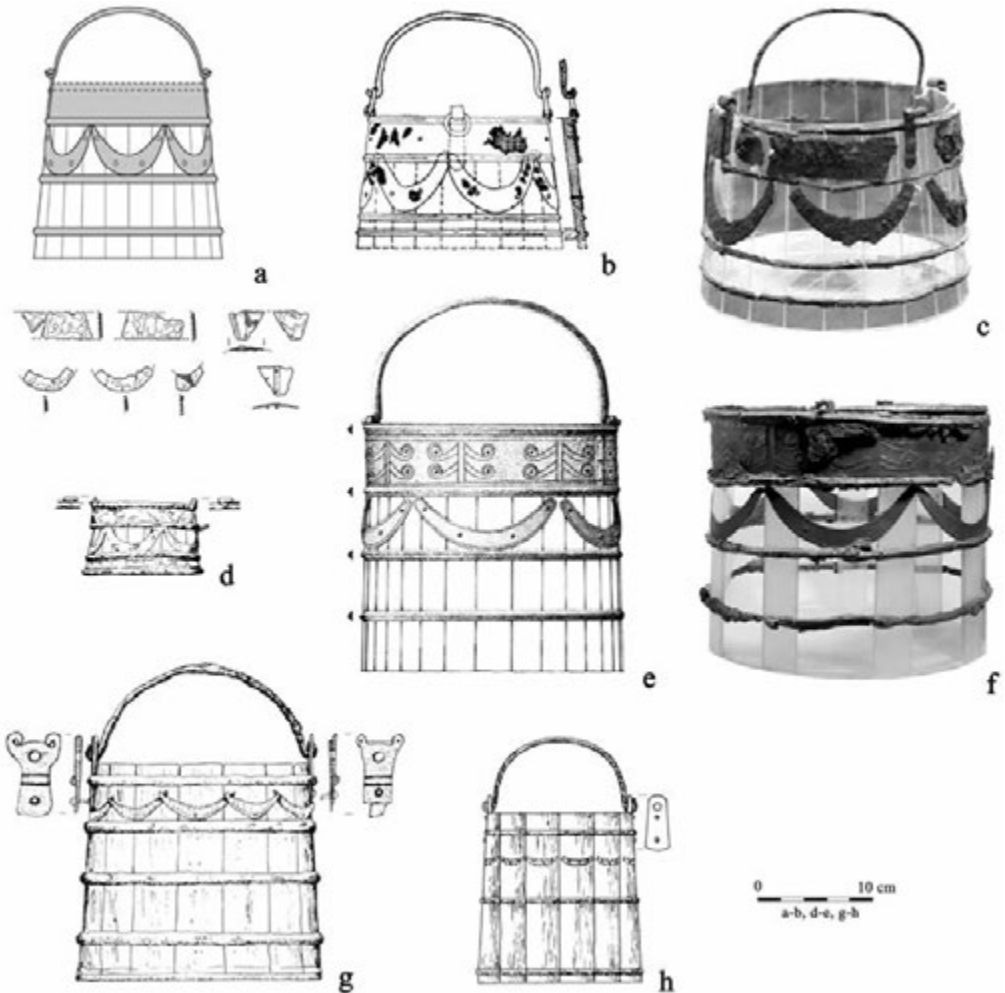


Fig. 4. Buckets with metal foils/bands and/or crescent-shaped appliques. Examples from Poland: a – Glinno, pow. sieradzki, grave 18 (after Kurasiński 2015, ryc. 3: e–h); b–c – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grave 69 (after Morawski, Zaitz 1977, tabl. XII: 4; Zaitz 2006, ryc. 25); d – Poznań-Śródka, pow. loco, grave 144 (after Pawlak 2005, ryc. 7: 2); e–f – Sowinki, pow. poznański, grave 151 (after Krzyszowski 2014, fot. 3, ryc. 10: 3); g – Cedynia, pow. gryfiński, site 2, grave 1074 (after Malinowska-Łazarczyk 1985, tabl. 3. VII: 1); h – Cedynia, site 2a, grave 1074 (after Porzeziński 2006, tabl. LXXX: b). Edited by Tomasz Kurasiński

Ryc. 4. Wiadra okute taśmami blaszanymi i/lub półksiężycowatymi aplikacjami – przykłady z ziem polskich: a – Glinno, pow. sieradzki, grób nr 18 (wg Kurasiński 2015, ryc. 3: e–h); b–c – Kraków-Zakrzówek, pow. loco, grób nr 69 (wg Morawski, Zaitz 1977, tabl. XII: 4; Zaitz 2006, ryc. 25); d – Poznań-Śródka, pow. loco, grób nr 144 (wg Pawlak 2005, ryc. 7: 2); e–f – Sowinki, pow. poznański, grób nr 151 (wg Krzyszowski 2014, fot. 3, ryc. 10: 3); g – Cedynia, pow. gryfiński, stan. 2, grób nr 1074 (wg Malinowska-Łazarczyk 1985, tabl. 3. VII: 1); h – Cedynia, stan. 2a, grób nr 1074 (wg Porzeziński 2006, tabl. LXXX: b). Oprac. Tomasz Kurasiński

30, 174, tabl. XXXV: e–f, i–j, XXXVI: j, LXXX: b) and from Końskie, grave 28a (Gąssowski 1950, 115, ryc. 20–21), where the appliques were the only ornamental elements (Fig. 4: g–h).

Using metal in the production of buckets provided a decorative effect, but in case of several vessels the aesthetic qualities were further emphasised by additional ornamentation. Some vessels have small punched dots that form various motifs and make up zigzag or wavy lines, as in case of Lubień grave 9 (Kurasiński 2012) (Fig. 3: h) and in Lutomiersk graves 9/49, 96/50 and 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97, tabl. LXXIII: b; LXXVI: a–b) (Fig. 3: i–j, l)¹⁰, or rosettes, as in case of grave 609 from Czersk (Bronicka-Rauhut 1998, 39, ryc. 83: 5) (Fig. 3: a). The vessel from Kałdus, site 4 (grave 60) has geometric motifs in the form of ovals and zigzags (Fig. 3: e). Another vessel from the same cemetery (grave 13B) has punched dots accompanied by an openwork ornament in the form of a row of triangles and where triangles form the shape of a cross (Chudziak 2001, 71–72, 80, ryc. 6, 12; Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f) (Fig. 3: d). Silver gilded foils/bands attached to the staves of the bucket from grave 37 from Pień were probably covered with punched figural-floral motifs (Fig. 3: n), but unfortunately the poor state of preservation of this find does not allow to see them clearly (Drozd *et al.* 2009, 354, ryc. 8). Impressive decorative motifs can be seen on the bucket from grave 151 from Sowinki. In its upper part the bucket was decorated with iron foil plated with silver and ornamented with a punched floral ornament. Below the foil were additional crescent-shaped fittings made from iron gilded with silver, as already mentioned above (Krzyszowski 2014, 149, 156, fot. 3–4, ryc. 10) (Fig. 4: e–f).

Another important issue is the type of wood used to make the staves. Dendrological analyses of plant remains, which have survived on the internal parts of bucket fittings, allow us to suppose that the majority of such vessels deposited in graves were made from yew¹¹, but examples made from pine or larch have also been identified. In some

¹⁰ This manner of ornamentation is suggested by an illustration of one of the vessels from the cemetery at Poznań-Śródka (Pawlak 2005, ryc. 7: 2) (Fig. 4: d).

¹¹ The predominance of yew (*Taxus baccata* L.) as a material for the production of buckets deposited in graves is also confirmed by finds from other geographical areas and chronological periods (see examples in Zeman 1956, 92; Opravil 2000, 175; Becker 2006, 355; Cook 2004, 31; Profantová 2007, 198; Janowski, Kurasiński 2008, 64, footnote 17; Mason *et al.* 2008, 16).

instances traces of softwood of undetermined species have been noted. It must be emphasised, however, that only a very small number of stave-built vessels from funerary contexts have been subject to specialist palaeobotanical analyses (see Kurasiński 2015, 196-198 for the latest discussion and further references). It is noteworthy that in other areas not only softwood was used to make bucket staves or bottoms but also hardwood such as oak or maple (e.g. Poláček *et al.* 2000, 185, 214).

It is also worth considering one more aspect which is directly connected with ritual practices in funerary contexts and which relates to the subject of the present paper – namely, the contents (or their lack) of buckets.

In most instances it is not possible to determine whether or not the stave-built vessels placed in graves had anything inside them. The possibility that they contained water, as is sometimes assumed¹², cannot be confirmed by any methods available to us today. Also other substances may not have left any trace and could have decomposed completely. However, we do have examples of vessels which certainly contained organic remains. In one of the graves from the cemetery at Poznań-Śródka (grave 161) was a fragment of a pig's mandible (Pawlak, Pawlak 2007, 76, 84; 2015, 64). Interesting finds are also known from the cemetery at Sowinki. Chemical analyses of microremains from vessels discovered in graves 148 and 151 demonstrate that they contained meat (without bones), while the vessel from grave 70 probably contained wheat seeds or seeds of some oleaginous plant with the addition of wine or beer diluted with water. Diluted alcohol may have also been poured into other vessels (graves 157, 176, 182). Some undetermined kind of food was placed in a vessel from grave 176 (Krzyszowski 1995, 61; 2014, 140–146, 149). Interestingly, in one of the buckets from Lubień (grave 59) charcoal was found (Kurasiński, Skóra 2012, 60, 95, 184).

Vessels with food were sometimes additionally covered or wrapped with cloth – such examples have been noted in Sowinki (graves 70, 135B, 138, 148 – Krzyszowski 2014, 150–151, 153–156) where textile fragments survived in their upper parts, on the hoops, handles and handle extensions (terminals) and perhaps also on the metal fittings. Another possibility for interpreting these textile remains is that they represent fragments of a veil in which the body of the deceased person could have been covered and which may have laid over the bucket

¹² See footnote 25.

as well. It is also noteworthy that the bucket discovered in grave 28A from Końskie was covered with a wooden “plank” (Gąsowski 1950, 113). This “plank” was probably some kind of lid which protected the contents of the vessel, perhaps one that resembled a lid found in the Norwegian ship burial from Oseberg (see Christensen *et al.* 1992, 111).

Discussion

I agree with the opinion that the process of “Christianizing death” consisted of multiple stages which took a relatively long time to complete. The successively introduced Christian elements led to elimination of pagan rites but sometimes the pre-Christian practices were adapted to the new social- and religious reality of the emerging Piast state. Aleksander Gieysztor (1988, 19–20) pointed out three basic difficulties in the process of introducing the new religion in the Polish lands: dispersed population and settlement, insufficient number of clergy and deeply rooted traditional culture. In archaeology the delayed acceptance of Christian eschatological models is demonstrated by a relatively small number of archaeologically-identifiable burials before the end of the tenth century (Urbańczyk 2011, 38–39; 2015). From the moment of the official conversion, two opposing religious systems (pagan and Christian) started to form a conglomerate of ideologies and beliefs (Gąsowski 1993; Jaguś 2000). Its complexity, resembling a kind of religious syncretism, may be seen, among other things, in funerary practices¹³. There is ample evidence to suggest that some pre-Christian customs were accepted (e.g. the so-called biritualism), or at least that their performance did not require strict control (Jaguś 2000, 110; cf. Young 1997, 25–26). While discussing these notions one other aspect is noteworthy, and it is connected with regional differences with regard to funerary practices and cult of the dead in a newly converted country. The diversity of funerary customs in the Polish lands, clearly visible in archaeological evidence, allows us to speak not of one act of Christianization, but rather of a series of such processes whose course was dependent on missionary efforts on behalf of the ruler and on local

¹³ The first use of the term “syncretism” (Ger. *Synkretismus*) is attributed to Peter Paulsen who employed it in two ways: as the combined occurrence of equipment and Christian symbols in one grave and as a stylistic combination of Christian and pagan features on various objects (Paulsen 1956, 23; see also Schülke 1997, 462; 1999, 91; 1999–2000, 104 for further discussion on terminology).

cultural traditions (see comments in Urbańczyk 2010). On a social level we may distinguish two levels of conversion: first, which may be labelled as “folk Christianization” (so-called popular Christianity) and second, associated with the elites and representing a more learned form of Christianity (Moździoch 2011, 126).

The introduction of new funerary customs was possible only after the establishment and successive development of parishes (for latest discussion see Wiśniowski 2004, 15–43). The parishes allowed for preaching the new faith in a way that enabled at least rudimentary transmission of religious ideas which were in accordance with Christian teachings and at the same time for a wider acknowledgement and acceptance of new forms of funerary practices which were considerably different from those conducted in the pagan times (Zoll-Adamikowa 1967, 51; 1971a, 553; Labudda 1983, 66–67; see also Bylina 2002). Elaborate Christian ceremonies and the spread of teachings about afterlife may have influenced religious reflection among people and their lifeways or models of behaviour, but also helped to adapt it to the local needs and customs (Samsonowicz 2008, 89).

In the context of our discussions it is difficult to determine with certainty whether objects placed in graves were regarded as strictly “pagan” or “Christian”. Also buckets share this ambiguity and in order to move forward in our interpretations we have to consider several aspects related to their occurrence in funerary contexts.

First of all it is essential to determine the chronological frames for the period when the dead were buried with buckets in the Polish lands. Based on the finds that accompanied the buckets in graves, mainly coins, it is possible to argue that buckets began to appear in funerary contexts already in the second half of the tenth century. This is suggested by the oldest coins such as a dirhem from grave 148 at Sowinki (years 950–976) (Krzyszowski 2014, 155), a denier of Otto III and Adeleide (years 992–996) from grave 99 at Końskie (Paszkiwicz 1988, 222), a Bohemian denier of Bolesław II (years 980–995) from Bodzia grave D171 (Suchodolski 2015, 314, 325) and a cross-denier from Kałdus, site 4, grave 60 (Musiałowski 2010, 142)¹⁴. Among early coins are, for example, a Frankish coin which is an anonymous imitation of Charles the Bald’s denier (end of tenth and beginning of eleventh

¹⁴ Grave 864/II from Kałdus also contained tenth-century coins but in combination with chronologically younger finds (Suchodolski 2015, 319–321).

century) from Ciepłe grave 35/2008 (Paszkievicz 2011, 571–572, 574), a Bavarian denier of Prince Henry IV (as Henry II) (years 1002–1009) also from Ciepłe grave 43/2009 (Paszkievicz 2011, 574) and an Anglo-Saxon penny of Æthelred II (years 997–1003) from Lubień grave 51 (Suchodolski 2012, 354).

The deposition of buckets in tenth-century graves is confirmed by radiocarbon dates obtained for grave 364 from Kałdus (1167±48 BP); graves 6 (1135±30 BP) and 22 (1210±30 BP) from Lutomiersk and grave 70 from Sowinki (1145±30 BP), which after calibration (with 95,4% probability) give the following dates respectively: 719–985 (Sikora 2015, 154, ryc. 3), 810–970 AD and 778–962 AD (Grygiel 2014, 735, 737; Sikora 2015, 157) and 805–978 AD (Krzyszowski 2014, 138, footnote 8)¹⁵.

Early dating, encompassing the first quarter of the eleventh century, is suggested also by studies of the finds from Bodzia grave E864/I – 1105±30BP (885–1013 AD; Goslar 2015, 440; see comments in Sikora 2015, 158–159); Kałdus grave 19 – 1090±30BP (892–1014 AD; Błaszczuk *et al.* 2015, 226–227)¹⁶ and Pień grave 40 – 1085±30BP (890–1020 AD; Drozd *et al.* 2009, 366 or 894–1016 AD; Sikora 2015, 157, ryc. 8). In all cases the dates have been determined with 95,4% probability.

The chronological frames of the use of particular cemeteries (or their phases) where buckets have been found imply that the custom of placing such vessels in graves ceased to be practiced in the first half of the twelfth century (e.g. in Silesia – Wachowski 1975, 44; in Masovia – Rauhut 1971, 473)¹⁷.

This data would suggest that the practice of burying the dead with buckets began in a relatively early period, but also that the custom did not last very long either. It was performed mainly in the eleventh century,

¹⁵ In the case of Sowinki, the sample was taken from a vessel which had been used to store a balance, and which had been made some time before depositing the body in the grave. It seems, therefore, that the burial is younger than suggested by the radiocarbon date (Sikora 2015, 158).

¹⁶ After considering the time of accumulation of coal in bones, the date range has been estimated as 907–1034 AD.

¹⁷ In some areas, especially in Podlachia, the custom may have been performed over a longer period of time, for example in the cemetery at Czarna Wielka (Dzik 2014, 218–221). The cemetery at Pyzdry in Greater Poland is also worth mentioning and it contained graves which have been dated to the twelfth century (except for one damaged grave). It must be emphasised, however, that only a small part of the site has been excavated so far (Jagielska 2010, 145).

but its frequency varied during that century in different provinces of Poland. It would be very interesting to determine the number of buckets in graves in the context of events that occurred in 1030s during the so-called “pagan reaction” (pagan uprisings) (see recent discussion in Górczak 2000). Such a study may be difficult to conduct, however, due to problems with dating the buckets with precision.

The next issue to consider is the material from which the staves were made. As mentioned above, in Poland predominantly softwood was used for this purpose (at least according to the results of paleobotanical analyses), mainly yew. In many cultures yew played a very prominent role which, as I have signalled above, was mainly connected with its special biological properties – yew is usually exceptionally resistant and hard, and at the same time all of its parts are highly toxic. These qualities are reflected in associating yew mainly with death and the Otherworld. For this reason yew trees were often planted in cemeteries and yew was also used to produce coffins and attributed apotropaic or healing properties (Kobielus 2006, 44–45; Pastoureau 2006, 104, 106–107; Mason *et al.* 2008, 16–17). A lot of information about various ideas and beliefs regarding yew has been acquired in the course of research on Slavic folk customs. In these traditions we may encounter both pagan and Christian motifs. Among the Southern Slavs yew belonged to trees which were worshipped and which signalled their connection with Christ’s crucifixion. Fragments of yew tree were also kept alongside icons. At the same time yew may have also been conceptualised as a world tree (*axis-mundi*) whose crown reached the sky and whose roots went deep into hell. At the base of this tree, it was believed, was a stream of water and an entrance to the Underworld. Objects made from yew, especially crosses, but also small hearts or axes, had apotropaic meanings and provided protection against all evil – demons, sickness, thunder and other misfortunes. Mainly children were protected in this way, for example by placing crosses underneath their clothing or sewing such crosses between the layers of their garments, or by making parts of cradles or beds from yew. As a sacred tree yew was used for healing various illnesses, especially epilepsy, tuberculosis and rabies, but it was also employed in the production of weaving looms or to make spoons or scabbards for knives or various weapons. Small pieces of yew were carried in pouches to provide supernatural protection for money, but in this form they also provided protection for animals and other goods.

In some parts of Serbia or Croatia, but also in Poland, small pieces of yew were hallowed during various Christian holidays and used against natural disasters and storms. In western Bohemia and Bosnia yew twigs were woven into Easter palm trees (on these and other customs see Agapkina 2012).

It is often emphasised in academic literature that in West-Slavic tradition yew, although regarded as a protective plant, was not so universal in its function as among the Southern Slavs. This may have resulted from fact that among these people yew was not merely regarded as a holy tree, but more so as a tree that is dangerous and one that could bring death. Even spending time under its branches could bring fatal effects, and it was believed that falling asleep under a yew tree, especially on a very hot day and when the tree emitted poisonous fumes, could result in death (Agapkina 2012, 370). Because of its associations with death and funerary practices, yew was often planted on graves, as confirmed by evidence from most parts of Poland (Lesser Poland, Greater Poland, Silesia) (Fischer 1921, 346).

I have mentioned earlier stave vessels decorated with metal foil and in the context of our present discussion it is worth noting a bucket discovered at Kałdus, site 4 (double grave 13), which had an openwork ornament consisting of triangles. In the upper part of the vessel (between hoops I and II) the triangles have their vertices directed towards each other and in this way they form equal-armed crosses surrounded by punched dots. According to Arkadiusz Koperkiewicz (2005, 272, fig. 1: a) such imagery clearly implies Christian symbolism. In his view, supported by another bucket-find from the same site (grave 60) which was placed inside a bronze bowl¹⁸, buckets in graves signal Christian meanings and are “an essential requisite of passion imagery”. This is because in iconography they are presented as containers for vinegar. Being part of *arma passionis*, buckets become apotropaic objects against Satan (Koperkiewicz 2005, 280, 281).

Another intriguing motif, that has already been mentioned above, is the occurrence of crescent-shaped appliques distributed like garlands on the surface of some of the buckets. Due to their shape it has been suggested that they may have alluded to lunar symbolism which was deeply rooted in Slavic traditions (see Kurasiński 2015, 203, footnote 16).

¹⁸ “This fact could suggest that the objects had a symbolic, rather than utilitarian, purpose” (Koperkiewicz 2005, 281).

In past societies it was believed that the moon activated evil instincts in people but also demonic behaviour and powers, especially during the new moon¹⁹. At the same time the moon could fulfil wishes and determine prosperity, luck and wealth. The moon's phases regulated the rhythm and type of various human activities and they also had an influence on the course of early stages of people's lives. New moon determined rapid growth and good health, while the full moon was associated with corporeal completeness, maturity and fertility. At the same time people feared the moon glow and believed that it could cause sickness, disability or somnambulism. Especially pregnant women and newborn children were protected against its influence (for further discussion on this topic see, for example, Seweryn 1964; Perczak 1975; Babinicz-Witucka 1981; Kowalski 1998, 265–272; Simonides 2005, 584–587; Masłowska 2012, 260–275). According to Mircea Eliade (1999, 128–129): “By observing moon cycles – the «birth», «death», «resurrection» of the moon – people realised their own existence in the Cosmos and also the possibility for rebirth”. In many cultures, including that of the Slavs, this observation led to conceptualising the moon as an otherworldly realm with a liminal character. It was believed that this realm was a place for the souls of the dead, who during their lives broke a taboo, for example by working on holidays, performing magic or committing fratricide, and who had to repent for these deeds. Moon was also the place for people who died a bad or untimely death and who transformed into demons²⁰. As a liminal place of punishment and temporary purification, the moon closely resembles the purgatory, becoming its equivalent or perhaps even its archetype (Kowalski 1998, 268–269; Tyszkiewicz 2001, 299; Dziubczyńska 2004; Masłowska 2012, 255–258).

The new moon (in crescent shape) represents a constitutive phase and is a dominant form in lunar symbolism which finds its reflection in many myths, stories and rituals. In fifteenth-century Poland (but

¹⁹ According to Joanna and Ryszard Tomicczy (1975, 128) “(...) the great excitement of the demons during the new moon results from their attraction to all sorts of emerging life, and a newborn moon is a symbol of all forms of existence”. On the other hand Ewa Masłowska (2012, 255, 259–260) writes: “the semantic links between the moon and the night, darkness, dreaming and death are the reasons for attributing lunar connotations to demons”.

²⁰ Although in folk beliefs the moon was predominantly populated by the ghosts of sinners, many accounts suggest that this silver globe was also a place where positive characters resided, for example St. George.

probably also in earlier times) the appearance of the moon in this form was greeted with reverence and respect (Kiersnowski 1996, 56). Late Medieval written accounts, which criticised pagan practices and superstitions, mention acts of kneeling, removing various head coverings (hats etc.), prayers and strict fasting. Similar behaviour, explained by the belief in the positive power of the growing moon, has survived until recent times in folklore (see Bracha 1999, 126–127; Olszewski 2002, 151–153 with further references).

The crescent moon (luna) has numerous references in Judeo-Christian symbolism. Although in the *Old Testament* not much is said about the significance of the moon, it does occur there as a comparative element. For example, in the *Book of Psalms* (Ps 72, 5; 89, 38) it symbolises durability and eternal permanence, and its constant renewal signals the permanence of God's Kingdom (Lurker 1989, 104; Forstner 1990, 99; Sawicka 2002, 7–8, 22; Kondracki 2004). The *New Testament* (Ap 12, 1) has a description of an apocalyptic female clad in sun (*Mulier amicta Sole*) whose feet rest upon the crescent moon and who is surrounded by twelve stars. Theologians and exegetes of the Carolingian period saw this character as being connected with the Church (*Ecclesia*) and with Mary. The moon became one of Mary's attributes, but this idea acquired its most developed expression in the late Middle Ages (from the twelfth century onwards) when the early Christian ecclesiological idea of lunar symbolism started to gradually lose its importance²¹. Since that time in iconography Mary was more often shown as a Maiden from the Revelation of St. John (Lurker 1989, 104; 1994, 143; Forstner 1990, 100; see also Sawicka 2002, 29–32; Szetelnicki 2011)²². Due to its periodical changes and its cycles it also became an allegory of human existence, which is constantly subjected to the processes of growth, diminishing and finally death, and at the end of time of *post-mortem* renewal. In this idea, which goes back to early Christian theological speculations (e.g. Theophilus of Antioch, Cyril of Jerusalem), the lunar rebirth and growth is a signal of forthcoming resurrection (Lurker 1989, 104; Kaczmarek 2011, 48–49; Sawicka 2002, 8–14).

²¹ About the “mystery of the moon” in connection with the Church in the early centuries of Christianity see Kaczmarek (2011).

²² In various portrayals of Mary the moon glowing with reflected light had positive connotations and symbolised Mary's protection over people. However, it can also be attributed negative meanings as a symbol of sin and evil. Consequently, its placing below Mary's feet suggests the defeat of Satan (Szetelnicki 2011, 328).

The parallels between the moon and human fate in folk worldviews have been observed by J. and R. Tomiccy (1975, 126). In particular, they can be seen in the initial stages of the funerary ritual, namely during the rite of wake. This special time, which takes three days, referred to the three days when moon is invisible in the sky and in both instances it was called “empty nights” (in Polish *puste noce*). As in the case of the moon, people awaited for the potential return of the deceased to life.

I have pointed out to two ornamental motifs which occur on buckets decorated with metal – crosses and crescents. It is possible that some symbolic references could also be seen in case of other finds with geometric or floral motifs. A very elaborate symbolic message could have been encoded in the vessel from Sowinki (grave 151). In its upper part, on an iron foil/band plated with silver, there is a floral motif (tree of life? *axis mundi*?) and below it, two crescent-shaped appliques (Fig. 4: e–f). It is very difficult, however, to explain what these motifs may have meant.

Possibly the most significant hints regarding the meanings of stave-built vessels could be provided by their contents. Specialist analyses conducted so far indicate that the buckets which were placed in graves mainly contained animal- or plant remains in both processed (meals, drink) and unprocessed (pieces of meat with bones, possibly only bones) form. We also have some comparative evidence from outside the territory of Poland. For example, in buckets discovered in funerary contexts in Linz-Zizlau (Austria) from the seventh century and from Oseberg (Vestfold, Norway) from the ninth century, remains of bilberries have been found (Szatmári 1979, 809; Eisenschmidt 2004, 168). In a vessel from an early Avar cemetery at Oroszlány-Borbála eggshells have been found (Szatmári 1979, 809), while the containers from Anglo-Saxon graves contained nuts and animal bones (goat or sheep and rodents) (Lee 2007, 74; Mason *et al.* 2008, 9). It must be added that the tradition of placing food in buckets buried with the dead certainly originated from earlier times. Microremains suggesting the presence of mead mixed with beer, or possibly with bread or cereals, have been noted in a bucket from a “princely grave” at Gommern (Germany) dated to the Roman Period (Hellmund 2010; with further examples of vessels with similar contents).

Animal remains are found in graves in various forms and the ways of their deposition vary considerably. This diversity also concerns their

final shape (e.g. when they play the role of amulets) which in effect creates numerous possibilities for interpretation (see Gräslund 2001; Kajkowski, Kuczkowski 2009–2010). Animal bones (and possibly eggshells) are usually regarded as remains of meals given to the dead for their “last journey” and which served as food they could consume in the Otherworld²³. Among some Slavic societies the food placed in graves may have come from feasts (in Polish *strawa*) organised in the presence of the deceased. The graves may have also included a portion of food that had been consumed by the mourners in the presence of the deceased during mortuary rituals (Bylina 1992, 9–10). The food may have been placed in a vessel made from wood or from other material and then deposited in the grave (Dostál 1966, 28; see also Frolíková-Kalishová 2004, 510).

It seems that also liquids placed in graves had a similar role to animal remains. In the opinion of many scholars, in Germanic societies wooden vessels discovered in graves had served the role of containers for mead or beer (Ellmers 1964–1965, 34–35; Solberg 2005, 434). Bearing in mind the results of specialist analyses of the vessels from Sowinki, it is possible to assume that also in Poland they were filled with such liquids. As we know, in the Slavic culture alcohol played a very important role in rituals and textual sources confirm the consumption of mead (see Kajkowski 2012). We have a fairly broad corpus of information, mainly from ethnography, about the role of alcoholic drinks and mead in rituals and ceremonies. The special properties ascribed to mead (apotropaic, healing and magical) guaranteed the effectiveness of using it in various situations and in ritual contexts (see Kowalski 1998, 319–322; Łeńska-Bąk 2006a; 2006b). In practices related to the worship of the dead (in Polish *obrzędy zaduszne*) in Christian-Orthodox Church an important role was attributed to the so-called *koliwo* (a kind of meal resembling *kutia*) which traditionally consisted of boiled wheat mixed with honey, sometimes with the addition of small pieces of fruits (Nowak 2008, 123).

There are numerous, and in my view substantiated, premises to suggest that buckets which were discovered in cemeteries had previously served in everyday life and actually belonged to the individuals they

²³ Food placed in ceramic “funerary” vessels was, according to some scholars, supposed to provide the deceased with energy that allowed for crossing the border between the two worlds and which also facilitated his symbolic rebirth in the Otherworld (Lutovský 1998, 798; Trzeciecki 2005, 64–65).

were buried with (see Janowski, Kurasiński 2008, 70–72). It is therefore doubtful that they were produced only to be used for funerary purposes. The new (ritual-funerary) role of these vessels was associated with the widely understood cult of the dead and in funerary contexts they maintained their previous function mainly as containers for liquid substances (for wider discussion see Janowski, Kurasiński 2008, 69–72; Kurasiński 2012, 294–295; 2015, 198, 200; see also the recent work of Zamelska-Monczak 2015, 301)²⁴.

If we assume that the buckets discovered in graves contained food (meat or plants)²⁵, it is worth considering whether they were in some way related to other types of vessels, especially those made from clay (pots), but also to those made from wood (sieves, cups, plates) and metal (bowls). Although buckets are rarely found in combination with other vessel types (Fig. 1: b–c, f) it is substantiated to ask if the co-occurrence of vessels made from clay and wood in the same grave, meant that they contained a diverse range of food or drink. Such an idea, in relation to archaeological finds from Great Moravia, has been suggested by Milan Hanuliak (2004, 192). N. Profantová (2007, 197–198)²⁶ also had a similar opinion about finds from Bohemia. Unfortunately without conducting specialist analyses of the contents of the vessels, we can only speculate. Analyses of organic remains from the bottom of some ceramic vessels from the Slavic area suggest that they contained dairy and meat products (including fish) or meals comprising cereals and honey (see Rajewski 1937, 83; Bulska, Wrzesińscy 1996, 345–356; cf.

²⁴ In academic literature we may find an idea that small vessels resembling cups (but having additional handles) were used for storing salt or various forest plants or even eggs (Steuer 1986, 599), but such views have been subject to some critique (Becker 2006, 390). Sometimes small buckets with richly ornamented foils/bands are interpreted as small chests used as containers for particularly valuable objects (Sztatmári 1979, 809–810).

²⁵ We cannot exclude the possibility that in graves they were placed empty or only filled with clear water (Steuer 1986, 599; Dzik 2006, 89; Mason *et al.* 2008, 9) and perhaps occasionally with some alcohol (Krzyszowski 2014, 140). In case of child burials the vessels may have contained milk (Sztatmári 1980, 109). It is worth adding that buckets discovered in graves sometimes contained charcoal, which suggests its use in ritual and/or hygienic censuring of the grave-pit (Kurasiński, Skóra 2012, 60). It is also noteworthy that in south Slavic areas small buckets with lavish decorations were used as funerary urns (Niesołowska-Wędzka 1980, 407).

²⁶ Interesting research results with regard to the form, alignment and content of vessels from funerary contexts in the Migration Period have been presented in the work of G. Behm-Blancke (1979).

Pokorný, Mařík 2006; Profantová 2007, 196). On the other hand a vessel from one of the graves at Kałdus, site 4, contained charcoal and cereals (Bojarski 2007, 269). Therefore, the results of analyses of ceramic vessels diverge significantly from the data that we have regarding buckets, but it must nonetheless be emphasised that the information we have at the present moment refers to vessels which were not found together (i.e. they did not come from the same grave-pit).

The problem discussed above also relates to furnishing graves with two buckets with varying volumes, as in graves 10/49 and 74/49 from Lutomiersk (Nadolski *et al.* 1959, 95, ryc. LXXIV: a, LXXIX: b, LXXXIV: b, LXXXV: a). Also in this instance we do not know exactly what such a practice may have meant. In the opinion of H. Steuer a larger amount of vessels buried with the dead may have signalled that they contained various types of liquids or it could symbolise a ceremonial feast (Steuer 1986, 589–599). It seems that the largest “funerary” buckets were used as vessels for drawing or pouring liquids into smaller containers, for example horns, bowls or goblets and that the smallest of the buckets served the role of cups (Soudská 1954, 16; Ellmers 1964–1965, 21–27, 31–42; Niesiołowska-Wędzka 1977, 407; Behm-Blancke 1979, 212; Dzik 2006, 88–89). The explanation for the occurrence of different sizes of buckets is that the small ones served as “personal buckets” while the larger ones played the role of “communal buckets” in which larger volumes of liquids were stored and from which they were served (Mason *et al.* 2008, 8; see also Zamelska-Monczak 2015, 300). However, to really explain this problem it is essential to examine microremains from inside the buckets (Ellmers 1964–1965, 41).

Concluding remarks

As we have seen, it is very difficult to provide a definite answer to the question posed in the title of this article. Wooden and stave-built vessels, similarly to other objects used in graves, could have been endowed with various meanings, whose reading and interpretation is not easy due to the multivalence and ambiguity of funerary evidence (see Härke 1997; 2014)²⁷. Attempts to capture and interpret religious changes and

²⁷ It is of course impossible to arrive at any conclusions based on a find without context and without taking into regard other features that are characteristic for a particular funerary assemblage.

messages in funerary materials may lead to simplifications. In the case discussed in this paper, the dilemma of attributing particular grave-goods to a particular religious system results from the varied (and constantly changing) relations between traditional worldviews and Christian faith. Therefore, the only thing we can do is to draw some general conclusions based on the materials that have been discussed above.

There is much to suggest that buckets placed in graves were used in the widely understood cult of the dead which took the form of feasting of the living with the buried dead²⁸. Buckets were filled with liquids and food which seem to have been intended to facilitate the journey to the Otherworld and at the same time to protect the living from the undesired return of the dead. It is possible to assume that the food deposited in graves signalled a belief in the existence of an Otherworldly realm which was similar to everyday life in many ways (Zoll-Adamikowa 1971b, 115; Horváthová 1993, 64; Bylina 1992, 19; Brather 2008, 332; Krzyszowski 2014, 152; Kajkowski 2015, 264–265; Urbańczyk 2015, 133–134; see also Sokolski 1998)²⁹. Burying the dead with buckets gave reasons for concerns among the clergy who may have considered it as a rite that deviated considerably from Christian norms of funerary practices and as one that was associated with pagan traditions. Some features of the buckets' construction may have also been seen in a negative light – for example their decorations (crescents) and the wood used for their production (yew). Therefore, despite (assumed) attempts to “Christianize” these vessels by giving them Christian connotations through the use of symbols (e.g. crosses on the bucket from Kałdus) or through referring to Christian meanings in other ways, the practice

²⁸ It should be mentioned that buckets, especially those with decorated metal fittings and probably belonging to the buried dead, may have at the same time signalled their social status (see discussion in Janowski, Kurasiński 2008, 66–68; 2015, 203–204; in press; with further references to older literature). Such buckets are often regarded as luxury goods (Ger. *Luxusartikeln*; see Arwidsson, Holmquist 1984, 240). If we were to regard them as representing a feast (as implied by their contents – perhaps being a form of sacrifice), during which the living would be feasting with the dead, then the act of depositing buckets in graves could be regarded as a form of paying respect to the dead and as an act reflecting the desire to strengthen the ties between the dead and the mourners (see Härke 2014, 50; Gardęła 2016 with interesting observations about the cult of the dead in Viking Age Scandinavia).

²⁹ Zdenka Krumphanzlová (1971, 422) also thinks that the practice of depositing food in graves has pagan roots, but she regarded the occurrence of buckets and other vessels in graves as reflecting Christian influences.

of depositing buckets in graves did not last very long³⁰. It is possible to argue that buckets ceased to be deposited in graves due to the rising tendencies in the tenth and eleventh centuries to rigorously follow Christian rules among the lay members of the society, especially with regard to obeying lent. In this regard Bolesław the Brave was particularly rigorous and he brutally punished those of his subjects who broke the Christian norms (see Michałowski 2002; 2008, 29–36). It is assumed that when Bolesław the Great decided to extend the lent period in Greater Poland to two weeks, he followed the conviction about the basic eschatological meaning of acts of penance (Dalewski 2005, 141–142). Without getting into details of these restrictions, the suggestion to refrain from consuming meat or alcohol for the major part of the year had an influence on abandoning the custom of depositing stave-built vessels in graves. It is the food offered to the dead that raised major controversies and objections among legislators of the Church (Dąbrowska 1997, 10; Chorvátová 2004, 147; Rębkowski 2007, 95)³¹. This idea should only be regarded as a preliminary hypothesis and further source-critical studies into this matter are necessary.

I have also discussed the possibility of a changing rhythm of the practice of furnishing graves with buckets. The duration, and in some periods even increase in the frequency of burials with buckets, may have been a kind of reaction to the social and ideological changes associated with the introduction of a new religious- and ideological order. In such turning moments of history, the necessity to maintain old qualities (often perceived as “better”) and the emphasis on manifesting distinct identity, triggered a mechanism of return to certain traditional rituals (see Baron 2012). The custom of depositing vessels in graves is difficult

³⁰ Contrary to other types of vessels, especially those made from clay. Clay vessels were placed in graves all through the Middle Ages, and this practice was probably not condemned by the Church. Between the eleventh and fifteenth centuries, in many regions of Europe, they served the role of containers for incense or holy water (see Gärtner 2007). Some studies on grave contents at early Piast cemeteries demonstrate that graves with buckets are chronologically older than graves with clay vessels (Rauhut 1971, 471; Wachowski 1992, 24). According to Michał Dzik (2006, 89) substituting wooden vessels with ceramic ones resulted from changes in the types of tableware that was used in everyday life. This view has been subject to some critique, but it has also been emphasised that further studies into this matter are necessary (Janowski, Kurasiński 2008, 69).

³¹ It is even suggested that in all areas where Christianity was spreading the practice of burying clay and wooden vessels with food and drink was abandoned (Brather 2008, 344).

to interpret today and in the past it was subject to dynamic changes and influences, some of which took place on an eschatological and ritual level. As such this custom was part of much larger processes and complex strategies intended to challenge the transience of human life.

References

- Agapkina T. A. 2012. Simvolika derev'ev v tradicionnoj kul'ture slavân: tis (*Taxus baccata*). *Slavânskij almanah* 2012, 365–375.
- Androshchuk F. 2011. Symbols of Faith or Symbols of Status? Christian Objects in Tenth Century Rus'. In I. Garipzanov and O. Tolochko (eds.), *Early Christianity on the Way from the Varangian in the Greeks (= Ruthenica. Supplementum 4)*. Kiev: Nacional'na Akademiâ Nauk Ukraïni, Institut istoriï Ukraïni, 70–89.
- Arents U. and Eisenschmidt S. 2010. *Die Gräber von Haithabu. Band 1. Text, Literatur*. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Arwidsson G. and Holmquist L. 1984. Holzeimer: Daubengefäße und übrige Eimer aus Holz. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II:1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 237–241.
- Babinicz-Witucka J. 1981. Wiedza ludowa i wierzenia o księżycu czyli tradycyjny i współczesny lunatyzm (na marginesie badań kultury ludowej Lubelszczyzny). *Z Zagadnień Kultury Ludowej* 2–3, 50–62.
- Baran D. 2014. Wyposażenie gospodarstwa domowego, przedmioty osobiste, atrybuty handlu. In A. Kola and G. Wilke (eds.), *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim 2*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 177–201.
- Barnycz-Gupieniec R. 1959. *Naczynia drewniane z Gdańska w X–XIII wieku (= Acta Archaeologica Universitatis Lodzianensis 8)*. Gdańsk: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Baron J. 2012. Ritual and Cultural Change. Transformations in Rituals at the Junction of Pagan Religion and Christianity in Early Medieval Poland. In B. Gediga, A. Grossman and W. Piotrowski (eds.), *Rytm przemian kulturowych w pradziejach i średniowieczu (= Biskupińskie Prace Archeologiczne 9. Prace Komisji Archeologicznej 19)*. Biskupin–Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, PAN – Oddział we Wrocławiu, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 449–464.
- Becker A. 2006. Die metallbeschlagenen germanischen Holzeimer der römischen Kaiserzeit. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 53(2), 345–520.
- Behm-Blancke G. 1979. Trankgaben und Trinkzeremonien im Totenkult der Völkerwanderungszeit. *Alt-Thüringen* 16, 171–227.
- Bialeková D. 1999. K motívu gréckeho kríža na ostrohách z Bašoviec a Nítry. In A. Avenarius and Z. Ševčíková (eds.), *Slovensko a európsky juhovýchod. Medzikultúrne vzťahy a kontexty. (Zborník k životnému jubileu Tatiany Štefanovičovej)*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 109–125.
- Błaszczuk D., Goslar T., Zaitz E. and Zaitz M. 2015. Datowanie radiowęglowe grobu nr 19 z cmentarzyska w Krakowie na Zakrzówku. *Materiały Archeologiczne* 40, 221–236.

- Bojarski J. 2007. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie koło Chełmna (stanowisko 4). Wstępne wyniki badań. In G. Nawrońska (ed.), *XV Sesja Pomorzoznawcza. Materiały z konferencji 30 listopada–2 grudnia 2005*. Elbląg: Muzeum Archeologiczno-Historyczne w Elblągu, 263–274.
- Bojarski J., Chudziak W., Drozd A., Koperkiewicz A., Kozłowski T. and Stawska V. 2010. Katalog źródeł. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 189–603.
- Bracha K. 1999. *Teolog, diabeł i zabobony. Świadczenie traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN.
- Brather S. 2008. *Archäologie der westlichen Slawen. Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im früh- und hochmittelalterlichen Ostmitteleuropa*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Brøndsted J. 1936. Danish Inhumation Graves of the Viking Age. A Survey. *Acta Archaeologica* 7, 81–228.
- Bronicka-Rauhut J. 1998. *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Czersku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Bulska E., Wrzesińscy A. and J. 1996. Zawartość naczyń grobowych – próba analizy i interpretacji. *Studia Lednickie* 4, 345–356.
- Bylina S. 1992. *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Bylina S. 2002. *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Chorvátová H. 2004. Niekoľko poznámok k otázce „milodarov” v hrobach včasného stredoveku. In G. Fusek (ed.), *Zborník na počesť Dariny Bialekovej*. Nitra: Archeologický ústav SAV, 143–156.
- Christensen A. E., Ingstad A. S. and Myhre B. 1992. *Oseberg-droningen grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo: Chr. Schibsteds Forlag A/S.
- Chudziak W. 2001. Wczesnośredniowieczne groby komorowe z Kałdusa pod Chełmem na Pomorzu Wschodnim. *Slavia Antiqua* 42, 63–96.
- Chudziak W., Bojarski J. and Stawska V. 2010. Wyposażenie pochówków. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kałdusie (stanowisko 4) (= Mons Sancti Laurentii 5)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 79–103.
- Cook J. M. 2004. *Early Anglo-Saxon Buckets. A Corpus Alloy- and Iron-bound, Stave-built Vessels*. Oxford: University of Oxford.
- Dalewski Z. 2005. *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Dąbrowska E. 1974–1978. La contribution des éléments païens et chrétiens à la formation du rite funéraire des Slaves Occidentaux dans le Haut Moyen Âge. *Anuario de estudios medievales* 9, 343–352.
- Dąbrowska E. 1997. Liturgia śmierci a archeologia: uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożenia ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej. *Kwartalnik Historyczny* 104(4), 3–14.

- Dolżycka B. 1996. Naczynia klepkowe do czerpania i noszenia wody. In J. Bohdanowicz (ed.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* 3. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 180–194.
- Dostál B. 1966. *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*. Praha: Academia.
- Drozd A. and Janowski A. 2007. Wczesnośredniowieczny grób komorowy z Pnia. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Środowisko pośmiertne człowieka* (= *Funeralia Lednickie* 9). Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 163–168.
- Drozd A., Janowski A. and Poliński D. 2009. *Wczesnośredniowieczne groby komorowe na cmentarzysku w Pniu koło Bydgoszczy (badania 2005–2007)*. In A. Janowski, K. Kowalski and S. Słowiński (eds.), *XVI Sesja Pomoroznawcza, Szczecin 22–24 listopada 2007 r. Część 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego* (= *Acta Archaeologica Pomoranica* 3). Szczecin: SNAP Oddział w Szczecinie, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Muzeum w Stargardzie, 351–366.
- Dučyc L. 1994. Ab adnoj kategorii kurgannych znahodak. *Gistaryčna-arhealagiczny zbornik* 4, 49–57.
- Dzik M. 2003. Przyczynek do problematyki badawczej fragmentów naczyń ceramicznych znajdujących na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych Mazowsza. *Światowit* 5(46), 45–51.
- Dzik M. 2006. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Żukowie, pow. Płońsk* (= *Światowit Supplement Series P: Prehistory and Middle Ages* 13). Warszawa: Instytut Archeologii UW.
- Dzik M. 2014. Analiza chronologiczno-przestrzenna cmentarzyska. In H. Karwowska (ed.), *Średniowieczne cmentarzysko w Czarnej Wielkiej, stan. 1, woj. podlaskie (badania 1951–1978)* 2. Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 215–226.
- Dziubczyńska M. 2004. Podróże w zaświaty. Księżyc jako miejsce w pośmiertnej egzystencji. In P. Kowalski and M. Sztandara (eds.), *O granicach i ich przekraczaniu*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 37–44.
- Eisenschmidt S. 2004. *Grabfunde des 8. bis 11. Jahrhunderts zwischen Kongeå und Eider. Zur Bestattungssitte der Wikingerzeit im südlichen Altdänemark* 1. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ellmers D. 1964–1965. Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit. *Offa* 2–22, 21–43.
- Fischer A. 1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego* (= *Wydawnictwa Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich* 3). Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Forstner D. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Froliková-Kaliszová D. 2004. Projevy magie v pohřebním ritu slovanských plochých kostrových pohřebišť na Moravě a v Čechách. In E. Kazanová, Z. Měřinský and K. Šabatová (eds.), *K počtě Vladimíru Podborskému. Přátelé a žáci k sedmdesátým narozeninám*. Brno: Ústav archeologie a muzeologie FFMU v Brně, 507–515.
- Gardela L. 2016. Worshipping the Dead: Viking Age Cemeteries as Cult Sites? In M. Egeler (ed.), *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge* (= *Münchner Nordistische Studien* 24). München: Herbert Utz Verlag, 169–205.

- Gärtner T. 2007. Ein ungewöhnlicher Grabfund aus Laatzen-Grasdorf. Bemerkungen zur Verwendung von Grabgefäßen im christlichen Bestattungsbrauchtum des Mittelalters. *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 35, 61–85.
- Gąsowski J. 1950. Cmentarzysko w Końskich na tle zagadnienia południowej granicy Mazowsza we wczesnym średniowieczu. *Materiały Wczesnośredniowieczne* 2, 71–175.
- Gąsowski J. 1984. O pewnych sprzecznościach w badaniach archeologicznych wczesnego średniowiecza. *Folia Praehistorica Posnaniensia* 1, 191–199.
- Gąsowski J. 1993. Między pogaństwem a chrześcijaństwem. In M. Kwapiński and H. Paner (eds.), *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 12–18.
- Gieysztor A. 1988. Społeczeństwo i państwo pierwszych Piastów wobec chrystianizacji. *Nasza Przeszłość* 69, 11–22.
- Goslar T. 2015. AMS Radiocarbon Dating of Samples from the Cemetery at Bodzia. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden-Boston: Brill, 437–440.
- Górczak Z. 2000. Bunt Bezpryma jako początek tzw. reakcji pogańskiej w Polsce. In J. Strzelczyk and J. Dobosz (eds.), *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*. Poznań: Instytut Historii UAM, 111–121.
- Gräslund A.-S. 2001. Living with the Dead. Reflections on Food Offerings on Graves. In M. Stausberg (ed.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31)*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 222–235.
- Grupa M. 2000. Sprzęt i wyposażenie gospodarstwa domowego. In Z. Kurnatowska (ed.), *Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim 1 (= Biblioteka Studiów Lednickich 5)*. Lednica–Toruń: Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, Instytut Archeologii i Etnologii UMK w Toruniu, 139–162.
- Grygiel R. 2014. Cmentarzysko wareskich družynników w Lutomięrsku. In R. Grygiel and T. Jurek (eds.), *Początki Łęczycy*. Tom 2. Archeologia o początkach Łęczycy. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, 679–757.
- Hanuliak M. 2004. *Veľkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.–10. storočí na území Slovenska*. Nitra: Archeologický ústav Slovenskej Akadémie Vied.
- Hanuliak M. and Pieta K. 2014. 9th Century Movable Material Evidence of Christianisation in the Eastern Parts of Great Moravia. In P. Kouřil (ed.), *The Cyril and Methodius mission and Europe – 1150 years since the arrival of the Thesaloniki brothers in Great Moravia*. Brno: The Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 138–151.
- Härke H. 1997. The Nature of Burial Data. In C. K. Jensen and K. Høilund Nielsen (eds.), *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus: Aarhus University Press, 19–27.
- Härke H. 2014. Grave Goods in Early Medieval Burials: Messages and Meanings. *Mortality* 19(1), 41–60.

- Heiligendorff W. 1957. Der Holzeimer von Kleve. Eine typologische Untersuchung. *Berliner Blätter für Vor- und Frühgeschichte* 6(2–3), 125–144.
- Hellmund M. 2010. Honigreste in einem Eibenholzeimer aus dem Fürstengrab von Gommern. In M. Becker (ed.), *Das Fürstengrab von Gommern (= Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte* 63). Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt Landesmuseum für Vorgeschichte, 247–261.
- Horváthová E. 1993. Predstavy o posmrtnom živote v koreláciach s pohrebnými obradmi. In E. Krekovič (ed.), *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Studio NONA, 60–68.
- Jagielska I. 2010. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko na stanowisku Pyzdry 11. *Studia Lednickie* 10, 129–150.
- Jaguś J. 2000. Synkretyzm pogańsko-chrześcijański, w świetle źródeł pisanych i archeologicznych, na ziemiach polskich w wiekach średnich. *Z Otchłani Wieków* 55(3–4), 106–114.
- Jaguś J. 2003. Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 58, 7–24.
- Janowski A. 2013. Are the Chamber Graves from Pień Really Scandinavian? In S. Moździoch, B. Stanisławski and P. Wiszewski (eds.), *Scandinavian Culture in Medieval Poland (= Interdisciplinary Medieval Studies* 2). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 395–409.
- Janowski 2015. *Groby komorowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Problemy wybrane*. Szczecin: Ośrodek Archeologii Średniowiecza Krajów Nadbałtyckich IAE PAN.
- Janowski A. and Kurasiński T. 2008. (Nie)militarne naczynia. Fakty i mity. In W. Świętosławski (ed.), *Nie tylko broń. Niemilitarne wyposażenie wojowników w starożytności i średniowieczu (= Acta Archaeologica Lodziensia* 54). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 61–88.
- Janowski A., Kurasiński T. and Pudło P. 2012. A Sign, a Symbol or a Letter? Some Remarks on Omega Marks Inlaid on Early Medieval Sword Blades. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica* 29, 83–110.
- Kaczmarek T. 2011. «Mysterium lunae» w eklezjologii starożytnego Kościoła, *Teologia i Człowiek* 17, 43–59.
- Kainov S. Ů. and Šavelev A. S. 2005. Izobrazenie kresta na nakonečniku kopã iz Černoj Mogily (Tehnologiã i semantika). In T. N. Džakson (ed.), *Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy, 2003 god. Mnímye real'nosti v antičnyh i srednevekovyh tekstach*. Moskva: Vostočnaâ Literatura RAN, 83–90.
- Kajkowski K. 2012. Rola napojów alkoholowych w obrzędowości Słowian nadbałtyckich. In M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Barbarzyńcy u bram. Monografia oparta na materiałach z VI Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego, Wolin, 5–7 sierpnia 2011*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 265–189.
- Kajkowski K. 2015. Słowiańskie wędrówki w zaświaty. Kilka uwag na temat eschatologii wczesnośredniowiecznych Pomorzan. In M. Franz, K. Kościelniak and Z. Pilarczyk (eds.), *Migracje. Podróże w dziejach. Starożytność i średniowie-*

- cze. *Monografia oparta na materiałach z VII Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego, Wolin, 26–28 lipca 2014*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 257–283.
- Kajkowski K. and Kuczkowski A. 2009–2010. Pokarm dla duszy – pokarm dla ciała. Szczątki zwierzęce we wczesnośredniowiecznej przestrzeni grzebalnej Pomorza. *Materiały Zachodniopomorskie. Nowa Seria* 6–7(1), 327–356.
- Kaszewscy E. and Z. 1971. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Brześciu Kujawskim, pow. Włocławek. *Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne* 1, 365–434.
- Każmierczyk J. 1965. Wczesnośredniowieczne wyroby bednarskie z Ostrówka w Opolu. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 13(3), 469–498.
- Kiersnowski R. 1996. Niebo nad Polską średniowieczną. In T. Michałowska (ed.), *Wyobrażenia średniowieczna*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 47–63.
- Kobielski S. 2006. *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kondracki A. 2004. Księżyc [II. w Biblii]. In A. Szostek and E. Ziemann (eds.), *Encyklopedia Katolicka* 10. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 126.
- Koperkiewicz A. 2005. Wczesnośredniowieczne dary grobowe w kontekście symboliki chrześcijańskiej. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja* (= *Funeralia Lednickie* 7). Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 269–29.
- Kordala T. 1992. Cmentarzysko z XI–XII wieku w Płocku-Podolszycach. *Rocznik Muzeum Mazowieckiego w Płocku. Archeologia* 15, 3–96.
- Kordala T. 2006. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe na północnym Mazowszu* (= *Monografie Instytutu Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego* 5). Łódź: Instytut Archeologii UŁ.
- Kotowicz P. N. 2013. The Sign of the Cross on the Early Medieval Axes – a Symbol of Power, Magic or Religion. In L. Marek (ed.), *Weapons Bring Peace? Warfare in Medieval and Early Modern Europe*. Wrocław: University of Wrocław, Institute of Archaeology, 41–55.
- Kowalski P. 1998. *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, przeznaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kóčka-Krenz H. 2002. Krzyżyki we wczesnym średniowieczu jako przejaw chrystianizacji ziem polskich. In F. Lenart (ed.), *Scriptura sacra posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, 153–161.
- Krumphanzlová Z. 1971. Počátky křesťanství v Čechách ve světle archeologických pramenů. *Památky archeologické* 62(2), 406–456.
- Krzyszowski A. 1995. Ein reiches Gräberfeld aus dem 10./11. Jh. in Sowinki bei Poznań. *Slavia Antiqua* 36, 49–71.
- Krzyszowski A. 2014. Naczynia ceramiczne i wiaderka klepkowe z wczesnopiastowskiego cmentarzyska w Sowinkach k. Poznania. In T. Kurasiński and K. Skóra (eds.), *Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 60). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 137–158.

- Kudrnáč J. 1970. Příspěvek k datování závěsných vah a držadel věděrek ze starší doby hradištní. *Sborník Národního muzea v Praze, řada A – Historie* 24(1–2), 119–122.
- Kufel-Dzierzowska A. 1975. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe w Polsce środkowej. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 22, 374–390.
- Kufel-Dzierzowska A. 1983. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Brzegu, województwo sieradzkie. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 30, 309–348.
- Kurasiński T. 2012. Wiadro obite blachą z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Lubieniu, pow. piotrkowski. In A. Jaszewska (ed.), *Z najdawniejszych dziejów. Grzegorzowi Domańskiemu na pięćdziesięciolecie pracy naukowej*. Zielona Góra: Wydawnictwo Fundacji Archeologicznej, 291–303.
- Kurasiński T. 2015. Wiadro obite blaszanymi okuciami z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Glinnie w świetle dotychczasowych znalezisk europejskich. *Slavia Antiqua* 56, 191–208.
- Kurasiński T. in press. A Child with a Bucket. A Study of Grave Goods in Children's Graves in the Polish Lands in the Early Middle Ages. *Archaeologia Polona*.
- Kurasiński T. and Skóra K. 2012. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Lubieniu, pow. piotrkowski*. Łódź: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Labudda A. 1983. *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytułu Piotrkowskiego (1631). Studium historyczno-liturgiczne (= Textus et Studia 14)*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Lee Ch. 2007. *Feasting the Dead. Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Lurker M. 1989. *Słownik obrazów i symboli religijnych*, Poznań: Pallotinum.
- Lurker M. 1994. *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lutovský M. 1998. Dvacet džbánů medoviny a bezbožné kratochvíle. O pohřbívání trochu jinak. *Archeologické rozhledy* 50(4), 790–800.
- Lutovský M. 2000. K chronologické průkaznosti kování raně středověkých věder. In P. Čech and M. Dobeš (eds.), *Sborník Miroslavu Buchvaldkovi*. Most: Archeologický ústav AV ČR, Univerzita Karlova v Praze – Nakladatelství Karolinum, Ústav archeologické památkové péče severozápadních Čech, 147–150.
- Łeńska-Bąk K. 2006a. Miód: magia i medycyna. *Kwartalnik Opolski* 2–3, 41–63.
- Łeńska-Bąk K. 2006b. Obrzędowa funkcja miodu. *Literatura Ludowa* 4–5, 31–48.
- Malinowska-Łazarczyk H. 1985. Badania wykopaliskowe na cmentarzysku w Cedyni w latach 1976–1985. *Materiały Zachodniopomorskie* 31, 85–115.
- Malinowski T. 2005. Wczesnośredniowieczne groby jeźdźców z Komorowa. In J. Dudek, D. Janiszewska and U. Świdarska-Włodarczyk (eds.), *Europa Środkowo-Wschodnia. Ideologia, historia a społeczeństwo. Księga poświęcona pamięci Profesora Wojciecha Peltza*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 473–484.
- Masłowska E. 2012. *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Fundacja Sławistyczna, Wydawnictwo Agade Bis.

- Mason A., Arceo A. and Fleming R. 2008. Buckets, Monasteries, and Crannógs: Material Culture and the Rewriting of Early Medieval British History. *The Haskins Society Journal* 20, 1–38.
- Michałowski R. 2002. Post dziewięciotygodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów. *Kwartalnik Historyczny* 109(1), 5–40.
- Michałowski R. 2008. Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku. In H. Manikowska and W. Brojer (eds.), *Animarum kultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu* 1 (= *Colloquia Medaevalia Varsoviensia* 4). Warszawa: Instytut Historii PAN, 11–49.
- Molski B. 1968. Gatunki drewna używane w średniowiecznym Szczecinie do wyrobu przedmiotów codziennego użytku. *Archeologia Polski* 13(2), 491–502.
- Morawski W. and Zaitz E. 1977. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Krakowie na Zakrzówku. *Materiały Archeologiczne* 17, 53–169.
- Moszyński K. 1967. *Kultura ludowa Słowian* 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Moździoch S. 2011. Czy monarchia pierwszych Piastów była krajem chrześcijańskim? Uwagi archeologa. In T. Grabarczyk and T. Nowak (eds.), *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 123–154.
- Müller-Wille M. 1987. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Thumby-Bienebek (Kr. Rendsburg-Eckernförde)* 2. Neumünster: Wachholtz Verlag.
- Müller-Wille M. 1998. The Cross as a Symbol of Personal Christian Belief in a Changing Religious World. Examples from Selected Areas in Merovingian and Carolingian Europe. In L. Larsson and B. Stjernquist (eds.), *The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund. 5–7 May 1997, arranged by the Royal Academy of Letters, History and Antiquities along with The Foundation Natur och Kultur. Publisher*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 179–200.
- Musiakowski A. 2010. Analiza numizmatyczna wczesnośredniowiecznym monet. In W. Chudziak (ed.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Kaldusie (stanowisko 4)* (= *Mons Sancti Laurentii* 5). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 139–157.
- Nadolski A., Abramowicz A. and Poklewska T. 1959. *Cmentarzysko z XI wieku w Lutomierniku pod Łodzią* (= *Acta Archaeologica Universitatis Lodziensis* 7). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Niesiołowska-Wędrka A. 1980. Wiadra. In G. Labuda and Z. Stieber (eds.) *Słownik starożytności słowiańskich* 6(2). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 407–410.
- Nowak A.Z. 2008. *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Olszewski M. 2002. *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Opravil E. 2000. Holz aus frühmittelalterlichen Gräberfeldern in Mähren. In L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice* 4. Brno: Archeologický ústav AV ČR Brno, 171–176.
- Pastoureaux M. 2006. *Średniowieczna gra symboli*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Paszkiewicz B. 1988. Znaleźiska średniowieczne i nowożytny w zbiorze i archiwum Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie. *Wiadomości Numizmatyczne* 32(3–4), 215–241.
- Paszkiewicz B. 2011. Monety z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Ciepłem. In M. Fudziński and H. Paner (eds.), *XVII Sesja Pomorzoznawcza. Vol. 1. Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 571–576.
- Paulsen P. 1956. Die Anfänge des Christentums bei den Alamannen. *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 15, 1–24.
- Pawlak P. 1999. Formy wykorzystania surowca drzewnego w obrządku pogrzebowym na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku „szkieletowym” w Poznaniu-Śródcie – przykłady i próby interpretacji. *Przegląd Archeologiczny* 47, 115–139.
- Pawlak P. 2005. Cmentarzyska przedlokacyjnego Poznania. In Z. Kurnatowska and T. Jurek (eds.), *Civitas Posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 59–109.
- Pawlak E. and Pawlak P. 2007. Badania archeologiczne na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku „szkieletowym” z Poznania-Śródky (Rynek Śródecki 4) w 2001 roku. *Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne* 8, 63–93.
- Pawlak E. and Pawlak P. 2015. *Serce miasta jest po prawej stronie. Archeologia o przeszłości poznańskiej Śródky i Ostrówka*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst.
- Pedersen A. 1997. Søllested and Møllemosegård. Burial Customs in 10th-century Denmark. M. Müller-Wille (ed.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts* 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 249–278.
- Perczak E. 1975. Wierzenia ludowe o wpływie księżycy i jego faz na zwyczaje rodzinne. *Zeszyty Naukowe KUL* 18(3), 89–106.
- Pokorný P. and Mařík J. 2006. Nález zbytku medem slazené potraviny ve výbavě raně středověkého hrobu v Libici nad Cidlinou-Kaníně. Zhodnocení nálezu z hlediska rekonstrukce krajiny a vegetace. *Archeologické rozhledy* 58(3), 559–569.
- Pokuta Z. and Wojda L. 1979. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko we wsi Dębina, woj. sieradzkie. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna* 26, 89–142.
- Poláček L., Marek O. and Skopal R. 2000. Holzfunde aus Mikulčice. In L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice* 4. Brno: Archeologický ústav AV ČR Brno, 177–295.
- Porzeziński A. 2006. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe na stanowisku 2a w Cedyni, województwo zachodniopomorskie*. Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie.
- Prochowska-Sularz A. 2004. Młot Thora – krzyż Chrystusa. Recepja symbolu krzyża przez ludy germańskie w procesie chrystianizacji. *Nomos* 45–46, 73–80.
- Profantová N. 2007. Deposits of Ceramic and Wooden Pots as One Most Important Offerings for the „Last Way for the Afterlife” in the 9th–10th Century in the Middle Bohemia. In C. Cosma (ed.), *Funerary Offerings and Votive Depositions in Europe’s 1st Millenium AD. Cultural Artefacts and Local Identities*. Cluj-Napoca: Editura MEGA, 191–206.

- Rajewski Z. A. 1937. Wielkopolskie cmentarzyska rządowe okresu wczesnodziejowego. *Przegląd Archeologiczny* 6(1), 28–85.
- Ratajczyk Z. 2013. Jednak ostrogi – brązowe okucie typu lutomińskiego w świetle najnowszych badań na cmentarzysku w Ciepłym, gm. Gniew. *Slavia Antiqua* 54, 287–305.
- Rauhut L. 1971. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska w obudowie kamiennej na Mazowszu i Podlasiu. *Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne* 1, 435–656.
- Rauhut L. and Długopolska L. 1972. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w obudowie kamiennej w Łączynie Starym, pow. Przasnysz. *Wiadomości Archeologiczne* 37(3), 320–393.
- Rębkowski M. 2007. *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*. Szczecin: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Samsonowicz H. 2008. *Dzień chrztu i co dalej...* Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Sawicki T. 2008. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Daniszewie pod Kołem, woj. wielkopolskie. *Slavia Antiqua* 49, 149–209.
- Sawicka J. 2002. Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej. *Pamiętnik Literacki* 93(3), 5–35.
- Schülke A. 1997. Zeugnisse der „Christianisierung“ im Grabbefund? Eine Forschungsgeschichte mit Ausblick. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 38(3–4), 457–468.
- Schülke A. 1999. On Christianization and Grave-finds. *European Journal of Archaeology* 2(1), 77–106.
- Schülke A. 1999–2000. Die „Christianisierung“ als Forschungsproblem der südwestdeutschen Gräberarchäologie. *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 27–28, 85–117.
- Seneta W. and Dolatowski J. 2000. *Dendrologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Seweryn T. 1964. Księżyc, In: W. Kowalenko, G. Labuda and T. Lehr-Spławiński (eds.), *Słownik starożytności słowiańskich* 2(2). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 554.
- Sikora J. 2015. Początki inhumacji w Polsce pierwszych Piastów. Jak wczesne? In W. Dzieduszycki and J. Wrześniński (eds.), *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe (= Funeralia Lednickie 17)*. Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 151–164.
- Sikorski D. A. 2011. *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Simonides D. 2005. Słońce i księżyc w słowiańskiej mitologii, In: W. Dynak and M. Ursel (eds.), *Pejzaże kultury. Prace ofiarowane Profesorowi Jackowi Kolbuszewskiemu w 65. rocznicę Jego urodzin*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 579–589.
- Sokolski J. 1998. Ucztowanie w zaświatach w piśmiennictwie średniowiecznym i wczesnonowożytnym. In P. Kowalski (ed.), *Oczywisty urok biesiadowania*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 46–51.
- Solberg B. 2005. Turned and Coopered Vessels of Wood in Late Roman and Migration Period Graves in Norway. In H.-J. Häßler (ed.), *Neue Forschungsergebnisse*

- se zur nordwesteuropäischen Frühgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der altsächsischen Kultur im heutigen Niedersachsen (= Studien zur Sachsenforschung 15). Oldenburg: Isensee, 421–436.*
- Soudská E. 1954. Zbraně v našich hradištních hrobech. *Časopis Národního muzea – řada historická* 123, 7–27.
- Staecker J. 1997. Legends and Mysteries. Reflection on the Evidence for the Early Mission in Scandinavia. In H. Andersson, P. Carelli and L. Ersgård (eds.), *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology (= Lund Studies in Medieval Archaeology 19, Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar Skrifter 24)*. Lund-Stockholm: Central Board of National Antiquities, 419–454.
- Steuer H. 1986. Eimer (archäologisches). In H. Beck, H. Jankuhn, K. Ranke and R. Wenskus (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 584–601.
- Stępnik T. 1996. Średniowieczne wyroby drewniane z Ostrowa Lednickiego – analiza surowcowa. *Studia Lednickie* 4, 261–296.
- Stępnik T. 2014. Wczesnośredniowieczne zabytki drewniane z Wolina w świetle analizy surowcowej. In B. Stanisławski and W. Filipowiak (eds.), *Wolin wczesnośredniowieczny 2*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Wydawnictwo Trio, 171–194.
- Suchodolski S. 2012. Monety z cmentarzyska w Lubieniu, gm. Rozprza, pow. piotrkowski, woj. łódzkie. In T. Kurasiński and K. Skóra (eds.), *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Lubieniu, pow. piotrkowski*. Łódź: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 351–356.
- Suchodolski S. 2015. The Obol of the Dead. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden–Boston: Brill, 313–340.
- Szatzmári S. 1979. Das Gräberfeld von Oroszlány-Borbála-Kolonie (neue Beiträge zur Bestattung mit Holzeimern). In B. Chropovský (ed.), *Rapports du IIIe Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava 7–14. Septembre 1975* 1. Bratislava: Veda – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 805–816.
- Szatzmári S. 1980. Das Gräberfeld von Oroszlány und seine Stelle in der frühawarenzeitlichen Metallkunst. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 32, 89–116.
- Szetelnicki W. W. 2011. Motyw Mulier amicta Sole (Ap 12,1) inspiracją średniowiecznej twórczości krakowskich kanoników regularnych. Przyczynek do badań nad symboliką i sztuką zakonną. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 10(2), 310–337.
- Szydłowski J. 1984. *Naczynia drewniane w późnej starożytności na ziemiach polskich*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Tomiccy J. and R. 1975. *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Trzeciński M. 2005. Znaleziska ceramiki w grobach na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach szkieletowych na ziemiach polskich. *Študijné zvesti Archeologického ústavu Slovenskej Akadémie vied* 38, 53–69.

- Tyszkiewicz J. 2001. O Księżycu na niebie. In W. Iwańczak and S. K. Kuczyński (eds.), *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 295–302.
- Urbańczyk P. 2010. Archaeological View of Christianization on Two Sides of the Baltic Sea. *Archaeologia Polski* 55(1–2), 89–102.
- Urbańczyk P. 2011. Eschatologia chrześcijańska a rytuał pogrzebowy. In S. Cygan, M. Glinianowicz and P. N. Kotowicz (eds.), „*In silvis, campis... et urbe*”. *Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 14). Rzeszów–Sanok: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Muzeum Historyczne w Sanoku, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 33–44.
- Urbańczyk P. 2015. Jak (s)chowano pierwszych polskich chrześcijan? In W. Dzieduszycki and J. Wrześniński (eds.), *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe* (= *Funeralia Lednickie* 17). Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 129–142.
- Vujović M. 1994. Tragom jednog podatka. *Glasnik društva konzervatora Srbije* 18, 87–88.
- Wachowski K. 1973. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe. In J. Romanow, K. Wachowski and B. Miskiewicz, *Tomice pow. Dzierżoniów. Wielokulturowe stanowisko archeologiczne*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 173–210.
- Wachowski K. 1975. *Cmentarzyska doby wczesnopiastowskiej na Śląsku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Wachowski K. 1992. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe. In K. Wachowski and G. Domański (eds.), *Wczesnopolskie cmentarzysko w Starym Zamku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 7–99.
- Wagner Th., Worley J., Holst Blennow A. and Beckholmen G. 2009. +INNOMINE-DOMINI+ Medieval Christian Invocation Inscriptions on Sword Blades. *Waffen- und Kostümkunde* 51 (1), 1–52.
- Wilson Ch. R., Sauer J.-M. and Hooser S. B. 2001. Taxines: A Review of the Mechanism and Toxicity of Yew (*Taxus* spp.) Alkaloids. *Toxicon* 39, 175–185.
- Wiśniowski E. 2004. *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*. Lublin: Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Woźnicka Z. 1961. *Wyroby bednarskie i tokarskie średniowiecznego Międzyrzecza*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Young B. 1997. Pratiques funéraires et mentalités païennes. In M. Rouche (ed.), *Clovis. Histoire et memoire. Le baptême de Clovis, l'événement*. Paris: Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 15–42.
- Zaitz E. 2006. Drewniane wiadro (naczynie klepkowe) z żelaznymi okuciami. In E. Firlet (ed.), *Kraków w chrześcijańskiej Europie X–XIII w. Katalog wystawy / Krakow in Christian Europe, 10th–13th c. Catalogue of the Exhibition*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 291.

- Zamelska-Monczak K. 2015. Ceramic and Wooden Containers. In A. Buko (ed.), *Bodzia. A Late Viking-Age Elite Cemetery in Central Poland (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450, 27)*. Leiden–Boston: Brill, 288–303.
- Zeman J. 1956. Dřevěná věderka doby římské a otázka jejich dalšího vývoje. *Památky archeologické* 47, 86–104.
- Zoll-Adamikowa H. 1967. Małopolskie cmentarzyska z X–XII w. a kwestia recepcji chrześcijaństwa w Małopolsce. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 15(1), 41–54.
- Zoll-Adamikowa H. 1971a. Próba periodyzacji wczesnośredniowiecznych praktyk pogrzebowych w Polsce. *Archeologia Polski* 16(1–2), 541–556.
- Zoll-Adamikowa H. 1971b. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski 2*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Żółkowska J. 2010. Funkcja dewocjonałów chrześcijańskich na przykładzie wybranych grobów na cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych i nowożytnych. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Tak więc po owocach poznacie ich (= Funeralia Lednickie 12)*. Poznań: SNAP Oddział w Poznaniu, 241–249.

Tomasz Kurasiński

Chowanie zmarłych z wiadrami we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich. Zwyczaj pogański czy chrześcijański?

Wstęp

Archeologów wczesnego średniowiecza od dawna nurtuje zagadnienie wyposażania pochówków w różnego rodzaju dobra w kontekście szerzenia się wiary chrześcijańskiej. Z jednej strony zainteresowanie budzi kwestia jak zwyczaj chowania zmarłych z przedmiotami przystaje do oficjalnej doktryny kościelnej, z drugiej zaś – na ile i czy w ogóle zawartość grobu odzwierciedla orientację wyznaniową zmarłego. Zgodnie z chrześcijańską eschatologią w obliczu śmierci ustępują wszelkie różnice społeczne, co oznacza, że podkreślenie stanu majątkowego czy profesji zmarłego rozmijałoby się z tą wykładnią. Tymczasem w naukach kościelnych nigdy nie ukonstytuował się zakaz umieszczania w grobach przedmiotów, poza przypadkami, które w nazbyt jawny sposób mogły stać w sprzeczności z nowym porządkiem ideologicznym (Dąbrowska 1974–1979, 349; 1997, 10; Rębkowski 2007, 95). W przeciwieństwie do okresu tzw. przedpaństwa, z dominującym obrządkiem ciałopalnym, kiedy do zaopatrywania zmarłych w przedmioty dochodziło sporadycznie (tak przynajmniej wnosić można na podstawie materiałów archeologicznych), to po oficjalnym zaprowadzeniu nowej religii¹ przyrost artefaktów trafiających do grobów (przeważnie szkieletowych) zaznacza się już wyraźnie (Zoll-Adamikowa 1971a, 550, 551; Dąbrowska 1997, 11–12). Dopiero po upływie 100–150 lat na terenach słowiańskich omawiany zwyczaj stracił na znaczeniu (Dąbrowska 1974–1979, 346; 1997, 12), aczkolwiek tempo zmian podyktowane było lokalnie zakorzenionymi tradycjami funeralnymi.

Na ziemiach polskich zauważalny udział pochówków bez inwentarzy pośmiertnych obserwuje się począwszy od 1. połowy XII w. W okresie tym cmentarze zaczęto lokować przy kościołach, co jednak wcale nie oznaczało zupełnego zaniku wyposażenia w grobach, zwłaszcza jeśli chodzi o ozdoby i części stroju, a także niektóre narzędzia, jak noże (Zoll-Adamikowa 1967, 44; 1971a, 549)².

¹ Nie ustosunkowujemy się tu do kwestii, na ile rok 966 wolno traktować jako przełomową cezurę, mającą fundamentalne znaczenie dla chronologii wczesnego średniowiecza na ziemiach polskich, na ile zaś stanowi ona orientacyjny punkt dziejowy, wykoncypowany w toku późniejszego ustalania kolejności wydarzeń (zob. Gąssowski 1984, 193; Sikorski 2011, 91–93).

² Od kultywowania tego zwyczaju nigdy zresztą nie odstępiono całkowicie, o czym najlepiej świadczą dane etnograficzne, a zaopatrywanie zmarłych w rozmaite rzeczy, głównie osobiste, trwa przecież po dzień dzisiejszy.

Jak wspomniano inwentarz pośmiertny stawiany jest niekiedy w roli wyznacznika konfesji religijnej. W pierwszym rzędzie dotyczy to spotykanych na cmentarzyskach, a także na innego typu stanowiskach, krzyżyków o zróżnicowanej formie, zdobnictwie i surowcu. Wyroby te uznawane są za materialne świadectwo wyznawanej religii chrześcijańskiej przez noszące je osoby lub przynajmniej jako ślad działalności misyjnej (zob. np. Krumphanzlová 1971, 427–428; Müller-Wille 1998; Kóčka-Krenz 2002). Zarazem jednak mogły one pełnić funkcję ozdoby lub amuletu, wykorzystywanego w celach apotropaicznych, albo też świadczyć o synkretycznym charakterze początkowych etapów konwersji (Jaguś 2003, 11–12; Prochowska-Sularz 2004, 78; Moździoch 2011, 146). Ma to swoje szczególne uzasadnienie w sytuacji, gdy krzyżyki tworzą zespoły z przedmiotami uchodzącymi za *stricte* pogańskie, jak zęby i pazury zwierzęce czy muszle (Kóčka-Krenz 2002, 161; Żółkowska 2010, 245). Nie brakuje również bardziej radykalnych sądów, iż groby z symbolami chrześcijańskimi nie stanowią żadnej wykładni pozwalającej na identyfikację miejsc spoczynku wyznawców religii Chrystusowej (Staecker 1997, 444–445). Według F. Androshchuka (2011) ruskie krzyżyki z X w. stanowiły raczej oznakę wysokiego statusu społecznego aniżeli przejaw dewocyjnej gorliwości.

Istotne znaczenie miały także sygnatury umieszczane na niektórych wyrobach, czego przykładem są militaria, zwłaszcza miecze, ale także topory, włócznie i ostrogi. Znaki (krzyż, omega) i napisy inwokacyjne stanowią świadectwo przenikania symbolicznych treści chrześcijańskich i oddania się nowej religii. Jednocześnie mogły być wykorzystywane w charakterze motywu zdobniczego lub pełnić funkcję apotropaiczną (zob. m.in. Bialeková 1999; Kainov, Šavelev 2005; Wagner *et al.* 2009; Janowski *et al.* 2012; Kotowicz 2013; Hanuliak, Pieta 2014, 147–148). Z kolei śladem pogańskich praktyk, zapewne wiążącym z obrzędowym ucztowaniem i pośmiertnym kultem, mogą być znajdowane w grobach mniej lub bardziej liczne ułamki naczyń glinianych (Dzik 2003, 46–47; tu dalsze odniesienia bibliograficzne). Odzwierciedleniem starszej tradycji są także szczątki zwierzęce i roślinne, wskazujące na złożenie do grobu pożywienia, do czego jeszcze nawiążemy.

Powyższe rozważania skłaniają do zastanowienia się nad oceną tytułowych znalezisk w perspektywie dokonujących się we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich przemian w sferze ideologiczno-wyznaniowej. Czy obecność naczyń klepkowych w jamach grobowych wpisuje się w któryś z systemów wierzeniowych? Czy na gruncie archeologii możliwe jest zdefiniowanie ich w kategorii religijnego wyznacznika? W niniejszej pracy podjęta zostanie próba odniesienia się do tej kwestii.

Przed przystąpieniem do głównego wątku warto szkiecowo przedstawić wybrane aspekty związane z problematyką występowania wiader na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach z ziem polskich, istotne z punktu widzenia niniejszej pracy.

Zjawisko wyposażania grobów w naczynia klepkowe – wybrane problemy

Dylematy terminologiczne

Chcąc określić przedmiot badań należy kilka słów poświęcić terminologii omawianej kategorii znalezisk, co jak się okazuje, nie jest pozbawione problemów. W materiałach archeologicznych wyróżnianych jest kilka typów naczyń klepkowych, przy czym pojemniki odkrywane w grobach najczęściej określa się jako wiadra, sporadycznie – cebrzyki. Zgodnie z definicją wiadro to naczynie otwarte, którego cechą dystynktywną stanowić powinna obecność pałąka, niezależnie od materiału, z którego pojemnik został wykonany (drewno, metal) (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; zob. także Barnycz-Gupieniec 1959, 35–36; Kaźmierczyk 1965, 488–489; Moszyński 1967, 307, ryc. 259; Dołżycka 1996, 183). Tymczasem część naczyń odkrywanych w grobach była ewidentnie pozbawiona tego elementu, a ponadto cechowała się niewielką pojemnością. W tych okolicznościach właściwsze byłoby posługiwanie się nazwą kubek, przyjętą dla wyrobów stołowych o objętości 1–2 litrów, niekiedy też 3 litrów, pozbawionych przy tym pałąka (por. Barnycz-Gupieniec 1959, 35, tabl. IX: 2; Woźnicka 1961, 14, 41, tabl. IV: 2; Kaźmierczyk 1965, 491–493, ryc. 17–18). Nie wdając się jednak w szerszą dyskusję nad nazewnictwem naczyń drewnianych, domagając się odrębnej wypowiedzi, dla uproszczenia posługiwać się będziemy terminem „wiadro”, szeroko przyjętym w dyskursie archeologicznym, zdając sobie jednak sprawę z pewnego semantycznego nadużycia. Na marginesie pozostawiamy także możliwość wytwarzania w badanym okresie naczyń ze skóry lub tkanin, materiałów jeszcze łatwiej aniżeli drewno ulegających procesom destrukcji, co ostatnio podnoszone jest w literaturze przedmiotu (Janowski, Kurasiński 2008, 79–80; Drozd *et al.* 2009, 354; Janowski 2013, 399; 2015, 66).

Stan badań

W polskim piśmiennictwie archeologicznym dotyczącym wczesnego średniowiecza brak jest całościowego ujęcia monograficznego omawianej grupy naczyń. Dotyczy to zarówno znalezisk pochodzących ze stanowisk osadowych, jak i sepulkralnych. Ograniczając się do zabytków pochodzących z cmentarzysk doby wczesnopiastowskiej³, należy powiedzieć, iż wiedza na ich temat nadal pozostaje nieusystematyzowana i rozproszona jest w monograficznych opracowaniach poszczególnych stanowisk oraz w szerszych

³ Wybrane zbiory tych pierwszych, wraz z innego typu pojemnikami drewnianymi, poddane zostały analizie jedynie w kilku odrębnych opracowaniach (Barnycz-Gupieniec 1959; Woźnicka 1961; Kaźmierczyk 1965). Szerzej omówiono je także w pracach dotyczących sprzętu gospodarczego (np. Grupa 2000; Stępnik 1996; 2014; Baran 2014).

kompendiach dotyczących obrzędowości pogrzebowej⁴. Do wyjątków należą analityczne prace dotyczące pojedynczych znalezisk (Kurasiński 2012; 2015) lub liczniejszych ich zbiorów (Pawlak 1999, 115–121; Krzyszowski 2014), ukazanych na poszerzonym tle porównawczym. Nieliczne są także artykuły problemowe (Janowski, Kurasiński 2008, 63–72; Kurasiński *in press*). Sytuacja ta charakteryzuje nie tylko stan badań polskich materiałów, ale jest również typowa dla innych obszarów. Szerszego odrębnego opracowania doczekały się jedynie zabytki anglosaskie (Cook 2004; Mason *et al.* 2008) i białoruskie (Dučyc 1994), a w nieco bardziej wycinkowym zakresie także czeskie (Kudrnáč 1970; Lutovský 2000) i awarskie (Szatmári 1979; zob. także Szatmári 1980). Wiadrom z innych terenów osobno poświęcano uwagę tylko incydentalnie (Vujović 1994). Brakuje także monograficznego opracowania tych naczyń z terenów skandynawskich, jakkolwiek pogładową wiedzę na ich temat zawierają prace dotyczące północnoeuropejskiej obrzędowości pogrzebowej (zob. np. Brøndsted 1936; Müller-Wille 1987; Arwidsson, Holmquist 1984; Christensen *et al.* 1992; Pedersen 1997; Eisenschmidt 2004; Arents, Eisenschmidt 2010).

Jako wprowadzenie do badań nad omawianą kategorią zabytków można potraktować encyklopedyczne hasła autorstwa A. Niesiołowskiej-Wędzkiej (1980) i H. Steuera (1986). Wielu istotnych kwestii dotyczą również inne prace m.in. D. Ellmersa (1964–1965), G. Behm-Blancke (1979), Ch. Lee (2007) i N. Profantovej (2007).

Zasadniczym powodem nikłego zainteresowania naczyniami klepkowymi wydaje się być wysoka podatność na zniszczenie tych wyrobów, wynikająca z nietrwałości drewnianych klepek, tworzących korpus pojemnika. W grobach rejestrowane są zazwyczaj tylko metalowe elementy konstrukcyjne wiader (pałaki, obręcze, zaczepy, taśmowate obicia, skuwki oraz nity i gwoździe), a i one za sprawą korozji ulegały daleko posuniętej dekompozycji, pociągając za sobą trudności w odtworzeniu pierwotnej formy naczynia.

Sumaryczna charakterystyka materiałów źródłowych

W wyniku dotychczasowej kwerendy uzyskano dane na temat około 350 wiader z terenu dzisiejszej Polski, a ściślej mówiąc ich pozostałości (pomijamy okazy tzw. luźne, choć z dużym prawdopodobieństwem wchodziły one w skład zawartości zniszczonych grobów). Zbiór ten pochodzi z ponad 100 wczesnośredniowiecznych nekropolii bądź odosobnionych pochówków.

Na ziemiach polskich w omawiane naczynia bednarskie zaopatrywano zmarłych bez względu na ich wiek i płeć. Przeważnie chowano z nimi mężczyzn, często z bronią, choć nie było to żadną regułą (Ryc. 1), aczkolwiek po-

⁴ O wiele korzystniej przedstawia się stan rozpoznania naczyń ze starszych okresów chronologicznych, opracowanych przez J. Szydlowskiego (1984), bazującego głównie na materiałach sepulkralnych. Należy również wymienić prace autorów zagranicznych (zwłaszcza Zeman 1956; Heiligendorff 1957; Solberg 2005; Becker 2006).

śmiertnie dawano je także kobietom (Ryc. 2: a–c) i dzieciom⁵ (Ryc. 2: d–g) (Janowski, Kurasiński 2008, 71; Kurasiński 2012, 296). Niemal niezmienną regułą było grzebanie zmarłych z jednym wiadrem, które najczęściej spoczywało w okolicach stóp, najczęściej na ich przedłużeniu, rzadziej w innym miejscu, np. przy głowie (Ryc. 2:d). W grobach, w których znajdowała się konstrukcja drewniana w rodzaju trumny czy skrzyni naczynia mogły znajdować się zarówno w jej zasięgu (Ryc. 1: a–d, f; 2: d), jak i na zewnątrz (Ryc. 2: e). Najczęściej jednak trafiały one do zwykłych pochówków ziemnych (Ryc. 1: g–j; 2: a, f–g). Wyróżnić można także założenia o rozbudowanej architekturze, posiadające obstawę kamienną (zob. Rauhut 1971, 465–468; Kordala 2006, 192–194) (Ryc. 2: b) oraz struktury drewniane w typie komorowym lub zbliżonym (zob. Janowski 2015, 66) (Ryc. 1: a–f). Wiadra stanowiły zawartość grobów zarówno bogato wyposażonych, jak ubogich pod względem złożonej liczby przedmiotów.

Większość naczyń posiadało formę ściętego od góry stożka o różnym kącie nachylenia płaszczyzny bocznej. Niekiedy taki kształt naczynie zachowało *in situ*, częściej jednak jego odtworzenie możliwe było na podstawie kolejności ułożenia obręczy o coraz mniejszych średnicach. Tylko w jednym przypadku naczynie miało postać odwróconego ściętego stożka. Odnotowano również wiadra o formie cylindrycznej, o czym świadczą jednakowe średnice żelaznych wiązań i zachowanego przy niektórych okazach blaszanego obicia. Nie każde naczynie zaopatrzone było w kompletny garnitur detali, składający się z obręczy, zaczepów i pałków, ewentualnie taśmowatych lub innych okuć. Tym samym zanegować wypada istnienie jakiegoś niezmiennego kanonu, określającego wygląd naczynia, który wynikałby z zastosowania stale powtarzającego się zestawu elementów metalowych.

Kolejną prezentowaną cechą omawianych naczyń są parametry wielkościowe, w tym pojemność. Oszacowanie tej zmiennej możliwe jest na podstawie pomiarów średnic i wysokości wiader przy wykorzystaniu wzorów na objętość brył obrotowych, odpowiadających formie naczyń, a mianowicie cylindra lub ściętego stożka, z uwzględnieniem grubości klepek (podstawowe wytyczne zob. w Pawlak 1999, 117–118). Dokonane obliczenia wskazują na znaczne zróżnicowanie parametryczne wiader wchodzących w skład inwentarzy grobowych. Pojemność najmniejszych okazów nie przekraczała 1 litra (niekiedy nawet 0,5 litra), a największych przekraczała 10 litrów. Najliczniejszej reprezentowane były naczynia zdolne pomieścić od 1 do 3 litrów cieczy. Warto podkreślić, iż większość okazów nieprzekraczających 3 litrów pojemności została zaopatrzona w blaszane okucia.

Skłonność do wykorzystywania cisu wyrażająca się przewagą naczyń wykonanych z tego surowca wykazuje dwojakiego rodzaju konotacje. Drewno cisowe charakteryzuje się wysoce korzystnymi parametrami technologiczno-użytkowymi, polegającymi na trwałości i odporności w zmiennych

⁵ Pochówkom dziecięcym poświęcona została osobna praca (zob. Kurasiński in press).

warunkach wilgotnościowych. Tym samym materiał ten doskonale nadawał się do wyrobu naczyń przeznaczonych do przechowywania substancji płynnych (Molski 1968, 494; Szydłowski 1984, 52). Nie bez znaczenia była czerwono-brunatna barwa drewna, podnosząca walory wizualne pojemnika (Kaźmierczyk 1965, 473). Jednocześnie cis należy do roślin trujących⁶, co w przeszłości skutkowało przypisaniem mu określonych treści symbolicznych, do czego jeszcze powrócimy.

Wiadra nie stanowią kategorii przedmiotów masowo wchodzących w skład inwentarzy pośmiertnych⁷, a konstatacja ta jeszcze wyraźniej zaznacza się w odniesieniu do grupy naczyń zdobionych na powierzchni metalowymi okuciami. Są one rzadko spotykane na terenie ziem polskich, aczkolwiek ich kolekcja sukcesywnie wzbogaca się o kolejne okazy (Ryc. 3–4). Ostatnio uzupełniły ją znaleziska z Pnia, groby nr 15 i 37 (Drozd, Janowski 2007, 163, ryc. 3; Drozd *et al.* 2009, 354, 359, ryc. 8) (Ryc. 3: n), Lubienia, groby nr 9 i 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Ryc. 3: h) oraz z Glinna, grób nr 18 (Kurasiński 2015) (Ryc. 4: a). Szczególnie obfita w takie naczynia okazała się nekropolia lutomiarska, na której odnotowano 8 egzemplarzy – z grobów nr 3/49, 9/49, 10/49, 27/49, 89/49, 91/49, 96/50 i 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97–98, tabl. LXXIII–LXXVI) (Ryc. 3: i–l). W Kałdusie, stan. 4 odkryto ich trzy, groby nr 13B, 60 i 364/02, aczkolwiek w tym ostatnim przypadku sprawa jest niepewna (Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f, 98: g) (Ryc. 3: d–e), a po dwa we wspomnianym Lubieniu z grobów nr 9 i 59 (Kurasiński 2012; Kurasiński, Skóra 2012, 58, 164, 184, tabl. VII: 2, XLIII: 6) (Ryc. 3: h)⁸ i w Komorowie z grobów nr 20 i 21–22 (Malinowski 2005) (Ryc. 3: f–g).

Nie we wszystkich przypadkach ogłoszone drukiem dane mają zadowalającą wartość poznawczą. Bywa, że ograniczają się one tylko do zasygnali-

⁶ Oprócz otaczającej nasiono mięsistej osnówki, wszystkie pozostałe części cisu są silnie toksyczne dla ludzi i zwierząt, zwłaszcza koni (Seneta, Dolatowski 2000, 28). Odpowiedzialny za to jest obecny w roślinie związek chemiczny – taksyna. Wprowadzenie do organizmu niewielkiej dawki tego alkaloidu na ogół prowadzi do gwałtownej śmierci (zob. Wilson *et al.* 2001).

⁷ Na cmentarzyskach z przynajmniej dziesięcioma dobrze udokumentowanymi grobami liczba przypadków pochowania zmarłego z wiadrzem na ogół nie przekracza 5. Do wyjątków należy Lutomiarsk z 45 grobami zawierającymi omawiane naczynia, na ogólną ich liczbę 133 (Nadolski *et al.* 1959, 95) oraz Końskie, skąd znanych jest ich 17 – na 170 (Gąsowski 1950). Wymienić warto również cmentarzyska z Sowinek i Dziekanowic, stan. 22. Na pierwszym z nich odnotowano przynajmniej 11 takich obiektów przypadających wszakże na 150 wszystkich odkrytych na tym stanowisku grobów (Krzyszowski 2014, 138–139). Z kolei 22 pochówki z wiadrzami spośród blisko 1600 grobów ujawnionych w Dziekanowicach stanowi już zupełnie znikomy odsetek (za Krzyszowski 2014, 152, przyp. 54).

⁸ Być może charakteryzowaną grupę wiader reprezentuje także okaz z grobu nr 112 z tego stanowiska, choć należący do niego płaski, czworoboczny fragment metalu, niepowiązany z żadną z obręczy, należy raczej interpretować jako pozostałość zacepu (Kurasiński, Skóra 2012, 58, 201, tabl. LXX: 2).

zowania obecności blaszanego okucia na naczyniu, bez jakiegokolwiek bliższej charakterystyki, jak w przypadku pojemnika z Koziczyna. Naczynie to znane jest jedynie z archiwalnej fotografii przedstawiającą okładzinę z blachy, którą określono jako miedziana (Rauhut 1971, 571). Kiedy indziej znów skromny zasób informacji wynikał ze szczątkowego stanu zachowania naczynia, uniemożliwiającego odtworzenie pierwotnego charakteru rozpatrywanych okuć.

W świetle zebranego materiału, blaszane okucia wykonywano z żelaza (pomijając domniemane wiadro z Koziczyna – miedź)⁹, niekiedy, jak w przypadku Pnia, grób nr 37 (Drozd *et al.* 2009, 354, 359) i Sowinek, grób nr 151 (Krzyszowski 2014, 149, 156) – platerowanego srebrem (Ryc. 3: n; 4: e–f).

Omawiane elementy były dwojakiego rodzaju. Z reguły miały postać taśm metalowych pokrywających dookoła drewniany korpus naczynia, w całości lub częściowo. Pasma blachy bieging pod obręczami, a do klepek przybijano je gwoździkami (z przykładami Kurasiński 2012) (zob. Ryc. 3). Rzadziej stosowano blaszki-aplikacje w kształcie półksiężyców, rozmieszczone girlandowo wokół naczynia. Występowały one razem z opisanymi taśmami. W takim układzie pasma blachy wypełniały przestrzeń pomiędzy dwiema górnymi obręczami, a poniżej znajdowały się półksiężycowate aplikacje (zob. Ryc. 4: a–f). Tak zdobione egzemplarze pochodzą z Krakowa-Zakrzówka, grób nr 69 (Morawski, Zaitz 1977, 90, 139, tab. XII: 4; Zaitz 2006) (Ryc. 4: b–c), Poznania-Śródki, grób nr 144 (Pawlak 2005, ryc. 7: 2; Pawlak, Pawlak 2015, 64, ryc. 64) (Ryc. 4: d), Sowinek, grób nr 151 (Krzyszowski 1995, 61, ryc. 9: 4; 2014, 148–149, 156, ryc. 10, fot. 3) (Ryc. 4: e–f) i wspomnianego wcześniej Glinna (Ryc. 4: a). Zaobserwowany *in situ* układ okuć powtarzalny jest u wszystkich wymienionych okazów za wyjątkiem okazów z Cedyni, stan. 2, grób nr 1074 (Malinowska-Łazarczyk 1985, 92, ryc. 3. VII: 1) i stan. 2a, grób nr 15 (Porzeziński 2006, 30, 174, tabl. XXXV: e–f, i–j, XXXVI: j, LXXX: b) oraz z Końskich, grób nr 28a (Gąssowski 1950, 115, ryc. 20–21), w których aplikacje stanowiły jedyny detal zdobniczy (Ryc. 4: g–h).

Już samo zastosowanie pokrycia metalowego dawało efekt dekoracyjny, ale w przypadku kilku naczyń walory wizualne podkreślała dodatkowo ornamentyka. Na niektórych pojemnikach widoczne są puncowane drobne guzki tworzące rozmaite motywy, układające się w linie zygzakowate lub fałiste, jak w Lubieniu, grób nr 9 (Kurasiński 2012) (Ryc. 3: h) i w Lutomiersku, groby nr 9/49, 96/50 i 108/50 (Nadolski *et al.* 1959, 97, tabl. LXXIII: b, LXXVI: a–b) (Ryc. 3: i–j, l)¹⁰ bądź rozetki, jak w Czersku, grób nr 609 (Bronicka-Rauhut 1998, 39, ryc. 83: 5) (Ryc. 3: a). Na okazie z Kałdusa, stan. 4 (grób nr 60) są to motywy geometryczne współwystępujących kręgów i zygzaków (Ryc. 3: e). Z kolei na innym naczyniu z tego samego cmentarzyska

⁹ Rozbieżną ocenę surowcową posiada naczynie z Dębiny, raz blaszane okucie określane jest jako brązowe (Kufel-Dzierzgowska 1975, 379), kiedy indziej – żelazne (Pokuta, Wojda 1979, 104). Bardziej prawdopodobna wydaje się być druga możliwość, podana w monograficznym opracowaniu cmentarzyska.

¹⁰ Taki sposób zdobienia sugeruje także opublikowana rycina jednego z pojemników z cmentarzyska w Poznaniu-Śródce (Pawlak 2005, ryc. 7: 2) (Ryc. 4: d).

(grób nr 13B) tłoczone guzki towarzyszyły ornamentowi ażurowemu w postaci trójkątów ustawionych w rzędzie lub w układzie krzyżowym (Chudziak 2001, 71–72, 80, ryc. 6, 12; Chudziak *et al.* 2010, 90, tabl. 4: k, 13: f) (Ryc. 3: d). Posrebrzane taśmy przymocowane do klepek wiadra z pochówku nr 37 z Pnia były pokryte przypuszczalnie puncowanymi motywami figuralno-roślinnymi (Ryc. 3: n), choć stan zachowania zabytku nie pozwala na bliższą ich identyfikację (Drozd *et al.* 2009, 354, ryc. 8). Efektownym zdobnictwem wyróżnia się wiadro z grobu nr 151 z Sowinek. W górnej jego części obite było platerowaną srebrem blachą żelazną, zdobioną puncowanym motywem roślinnym. Poniżej do klepek przytwierdzone zostały (także srebrzone) półksiężycowato wygięte okucia, o których mówiliśmy wcześniej (Krzyszowski 2014, 149, 156, fot. 3–4, ryc. 10) (Ryc. 4: e–f).

Kolejną istotną kwestią jest rodzaj drewna użytego do wykonania klepek. Analiza dendrologiczna pozostałości roślinnych zachowanych na wewnętrznych powierzchniach okuć pozwala stwierdzić, że do grobów w większości trafiały wiadra cisowe¹¹. Odnotowano również egzemplarze wykonane z sosny i modrzewia. W niektórych zaś przypadkach zaobserwowano obecność tkanek drzewa iglastego o nieustalonym gatunku. Należy jednak podkreślić, iż specjalistycznymi badaniami paleobotanicznymi objęta została niewielka grupa wkładanych do grobów naczyń klepkowych (z aktualnymi danymi i odniesieniem do literatury zob. Kurasieński 2015, 196–198). Warto dodać, iż na innych terenach przy sporządzaniu klepek i den sięgano nie tylko po drewno gatunków drzew iglastych, ale również liściastych, jak dąb czy klon (np. Poláček *et al.* 2000, 185, 214).

Warto zatrzymać się jeszcze przy jednym ważnym zagadnieniu, które wiążąc się bezpośrednio z działaniami rytualnymi o znaczeniu sepulkralnym, pozwala odnieść się do tytułowej problematyki. Chodzi o zawartość (lub jej brak?) omawianych naczyń.

W większości przypadków stwierdzenie, czy naczynia klepkowe umieszczone w grobach zostały czymś wypełnione, czy też stawiano je tam puste, jest niemożliwe. Jeśli ich zawartość stanowiła woda, jak się niekiedy przyjmuje¹², dostępnymi metodami nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić. Innego rodzaju substancje również mogły nie pozostawić śladu, ulegając zupełnemu rozkładowi. Dysponujemy jednak przykładami naczyń, w których natrafiono na pozostałości organiczne. W jednym z grobów na cmentarzysku w Poznaniu-Śródcie (nr 161) zachował się fragment żuchwy świni (Pawlak, Pawlak 2007, 76, 84; 2015, 64). Interesujących danych dostarczyło cmentarzysko w Sowinkach. Wyniki chemicznych analiz mikroszczątków pobranych z naczyń odkrytych w grobach nr 148 i 151 dowodzą, że włożono do nich potra-

¹¹ Przewaga cisu (*Taxus baccata* L.) jako materiału do produkcji wiader wkładanych do grobów potwierdza się w materiałach z innych obszarów i okresów chronologicznych (przykłady m.in. w Zeman 1956, 92; Opravil 2000, 175; Becker 2006, 355; Cook 2004, 31; Profantová 2007, 198; Janowski, Kurasieński 2008, 64, przyp. 17; Mason *et al.* 2008, 16).

¹² Zob. przyp. 25.

wy mięsne (bez kości), natomiast pojemnik z grobu nr 70 prawdopodobnie zawierał ziarna zbóż lub nasiona rośliny oleistej z dodatkiem wina lub piwa, rozpuszczonych w wodzie. Rozcieńczony alkohol mógł znajdować się także w innych pojemnikach (groby nr 157, 176, 182). Bliżej nieznanego rodzaju pokarmu umieszczony został ponadto w naczyniu z grobu nr 176 (Krzyszowski 1995, 61; 2014, 140–146, 149). Z kolei w jednym z wiader z Lubienia (grób nr 59) odkryto węgle drzewne (Kurasieński, Skóra 2012, 60, 95, 184).

Pojemniki z pokarmem starano się zabezpieczyć przez przykrycie bądź owinięcie w tkaninę, czego śladem są dostrzeżone w kilku przypadkach, jak np. w Sowinkach (groby nr 70, 135B, 138, 148 – Krzyszowski 2014, 150–151, 153–156) resztki tekstylne w górnych partiach naczyń – na obręczach, zaczepach i pałkach, ewentualnie na metalowym obiciu. Inna możliwość wytłumaczenia tego faktu wiąże się z użyciem całunu, którym przykryto ciało wraz ze znajdującym się w pobliżu naczyniem. Należy również wspomnieć, iż wiadro odkryte w grobie nr 28A z Końskich przykryte zostało „deseczką” (Gąssowski 1950, 113). Przymuszczać należy, że chodzi tu o jakiś rodzaj wieczka zabezpieczającego zawartość pojemnika, być może przypominające to odkryte w pochówku łódzowym z norweskiego Osebergu (por. Christensen *et al.* 1992, ryc. na s. 111).

Dyskusja

Zgodzić się trzeba ze stanowiskiem, iż chrystianizacja sfery związanej z obyczajowością funeralną była procesem wielofazowym i rozłożonym w czasie, w którym sukcesywnie wprowadzane elementy chrześcijańskie prowadziły do eliminacji rytów pogańskich, ewentualnie starano się je zaadaptować do nowej sytuacji ustrojowo-religijnej kształtującego się państwa wczesnopiastowskiego. A. Gieysztor (1988, 19–20) swego czasu wypunktował trzy podstawowe utrudnienia w rozprzestrzenianiu się nowej religii na ziemiach polskich: odosobnione i nierównomierne zaludnienie, niewystarczająca liczba duchowieństwa oraz silnie zakorzeniona kultura tradycyjna. W optyce archeologicznej opóźnienie w akceptacji chrześcijańskiego modelu eschatologicznego wyraża się deficytem pochówków sprzed schyłku X w. (Urbańczyk 2011, 38–39; 2015). Od momentu oficjalnej konwersji obydwa skonfrontowane ze sobą systemy religijne tworzyć zaczęły wzajemnie przenikający się konglomerat ideologiczno-wierzeniowy (Gąssowski 1993; Jaguś 2000). Jego wielowątkowość nosząca znamiona synkretyzmu religijnego, obserwowana jest m.in. w obrzędowości pogrzebowej¹³. Wiele wskazuje na no-

¹³ Pojęcie „synkretyzm” (niem. *Synkretismus*) przypisuje się P. Paulsenowi, który używał go w dwóch znaczeniach: jako łączna obecność w grobie wyposażenia i chrześcijańskich symboli oraz jako stylistyczne połączenie chrześcijańskich i pogańskich wyróżników na poszczególnych przedmiotach (Paulsen 1956, 23; zob. także Schülke 1997, 462; 1999, 91; 1999–2000, 104, z podkreśleniem trudności w rozumieniu takich kategorii pojęciowych).

minalne przynajmniej przyzwolenie dla niektórych zwyczajów funeralnych (m.in. birtualizm), w każdym razie nie wymagały one sprawowania ścisłej kontroli (Jaguś 2000, 110; por. Young 1997, 25–26). W dyskusji nad tym zagadnieniem wskazuje się na jeszcze jeden aspekt, związany z regionalnymi różnicami w recepcji norm chrześcijańskich w zakresie form grzebania ciał i sprawowania kultu zmarłych na terenie poddanego konwersji kraju. Daleki od jednolitości obraz zwyczajów pogrzebowych na terenie ziem polskich, poparty świadectwami archeologicznymi, pozwala mówić nie o jednej, ale o wielu „chrystianizacjach”, których przebieg uzależniony był od wysiłków misyjnych czynionych przez władcę oraz miejscowych tradycji kulturowych (zob. uwagi w Urbańczyk 2010). Na gruncie społecznym wyróżnia się także dwa jej poziomy. Pierwszy dający się określić jako ludowy (tzw. chrześcijaństwo popularne) i drugi – elitarny, zwrócony bardziej ku chrześcijaństwu uczoneму (Moździoch 2011, 126).

Pojawienie się nowych zjawisk w zwyczajach pogrzebowych umożliwiło dopiero powstanie i sukcesywne zagęszczanie sieci parafialnej (ostatnie szersze ujęcie zob. Wiśniowski 2004, 15–43). Pozwoliło to na prowadzenie działalności duszpasterskiej w stopniu umożliwiającym rudymenarne choćby przekazywanie treści religijnych zgodnych z literą chrześcijańskiej nauki, a tym samym pełniejszą aprobatę dla innej niż dotąd funkcjonującej obrzędowości pogrzebowej (Zoll-Adamikowa 1967, 51; 1971a, 553; Labudda 1983, 66–67; zob. także Bylina 2002). Rozbudowana strona ceremonialna i propagowanie nauk o życiu pozagrobowym mogło wpływać na pogłębianie refleksji religijnej, postaw życiowych i wzorców zachowań oraz przystosowanie ich do aktualnych potrzeb i obyczajów lokalnych (Samsonowicz 2008, 89).

W kontekście dotychczasowych rozważań trudno byłoby oczekiwać rozstrzygnięcia, czy dany przedmiot włożony do grobu stanowił komponent czysto „pogański” czy „chrześcijański”. Pod tym względem niejednoznacznie rysuje się także rozpatrywana kategoria naczyń, aczkolwiek tytułowe zagadnienie zasługuje na szerszy komentarz. Chcąc ustosunkować się do tej kwestii trzeba rozpatrzyć kilka aspektów wiążących się z obecnością wiader w grobach.

Przede wszystkim wskazane byłoby określenie ram czasowych występowania na ziemiach polskich zjawiska chowania zmarłych z naczyniami klepkowymi. Na podstawie współwystępujących w grobach elementów wyposażenia pośmiertnego, głównie monet, można stwierdzić, iż wiadra w grobach zaczęły pojawiać się już w 2. połowie X stulecia. Świadczą o tym najstarsze numizmaty, takie jak dirhem (lata 950–976) z Sowinek, grób nr 148 (Krzyszowski 2014, 155), denar Ottona III i Adelajdy (lata 992–996) z Końskich, grób 99 (Paszkiwicz 1988, 222), denar czeski Bolesława II (lata 980–995) z Bodzi, grób D171 (Suchodolski 2015, 314, 325) i denar krzyżowy z Kałdusa, stan. 4, grób nr 60 (Musiałowski 2010, 142)¹⁴. Do wczesnych monet zaliczyć należy m.in. monetę francuską, będącą anonimowym naśladownictwem de-

¹⁴ W grobie nr 864/II z Kałdusa również odnotowano monety X-wieczne, aczkolwiek tworzyły one zespół z młodszymi okazami (Suchodolski 2015, 319–321).

nara Karola Łysego (koniec X – 1. połowa XI w.), z Ciepłego, grób nr 35/2008 (Paszkiwicz 2011, 571–572, 574), denar bawarski księcia Henryka IV (jako Henryk II król niemiecki) (lata 1002–1009) z tego samego stanowiska, grób nr 43/2009 (Paszkiwicz 2011, 574) oraz pens anglosaski Etelreda II (lata 997–1003) z Lubienia, grób nr 51 (Suchodolski 2012, 354).

Deponowanie wiader w grobach chronologicznie mieszczących się w X w. potwierdzają daty radiowęglowe uzyskane dla pochówków nr 364 z Kałdusa (1167 ± 48 BP); nr 6 (1135 ± 30 BP) i 22 (1210 ± 30 BP) z Lutomierska oraz nr 70 z Sowinek (1145 ± 30 BP), dające po kalibracji (przy prawdopodobieństwie 95,4%) odpowiednio przedziały czasowe 719–985 AD (Sikora 2015, 153, ryc. 4), 810–970 AD i 778–962 AD (Grygiel 2014, 735, 737; Sikora 2015, 157) oraz 805–978 AD (Krzyszowski 2014, 138, przyp. 8)¹⁵.

Na wczesną metrykę, obejmującą również 1. ćwierć XI w., wskazują wyniki badań materiałów pochodzących z Bodzi, grób E864/I – 1105 ± 30BP (885–1013 AD; Goslar 2015, 440; zob. uwagi w Sikora 2015, 158–159), z Kałdusa, grób nr 13B – 1100 ± 50BP (777–1023 AD; Sikora 2015, 153), z Krakowa-Zakrzówka, grób nr 19 – 1090 ± 30BP (892–1014 AD; Błaszczuk *et al.* 2015, 226–227)¹⁶ i z Pnia, grób nr 40 – 1085 ± 30BP (890–1020 AD; Drozd *et al.* 2009, 366 lub 894–1016 AD; Sikora 2015, 157, ryc. 8). We wszystkich powyższych przypadkach podane daty wyznaczono przy prawdopodobieństwie 95,4%.

Uwzględniając natomiast ramy chronologiczne użytkowania nekropolii (lub ich faz), na których odkryto wiadra można sądzić, iż zwyczaj wkładania omawianych naczyń do grobów zarzucony został w ciągu 1. połowy XII w. (np. dla Śląska – Wachowski 1975, 44; dla Mazowsza – Rauhut 1971, 473)¹⁷.

Dane te oznaczałyby, iż zmarłych z naczyniami klepkowymi zaczęto chować wcześniej, ale też stosunkowo krótko. Dochodziło do tego przede wszystkim w XI w., przy czym spodziewać się należy zróżnicowanej częstotliwości występowania wiader w grobach na przestrzeni tego stulecia w poszczególnych prowincjach. Bardzo interesujące byłoby uchwycenie liczebności tych pojemników w horyzoncie wydarzeń z lat 30. XI w., związanych w tzw. reakcją pogańską (zob. ostatnio Górczak 2000). Przedstawienie rytmu pojawiania się pochówków z wiadrami może jednak być kłopotliwe ze względu na niewielkie możliwości precyzyjnego ich datowania.

¹⁵ W przypadku Sowinek próbkę pobrano z drewnianego pojemnika służącego do przechowywania wagi, który z dużym prawdopodobieństwem wykonany został w jakimś czasie przed złożeniem ciała do grobu. Tym samym można przypuszczać, iż sam pochówek jest młodszy aniżeli wskazywałaby to data radiowęglowa (Sikora 2015, 158).

¹⁶ Po uwzględnieniu czasu kumulowania węgla w kościach otrzymano przedział 907–1034 AD.

¹⁷ Na niektórych obszarach, zwłaszcza na Podlasiu, mógł utrzymywać się dłużej, np. w Czarnej Wielkiej (Dzik 2014, 218–221). Można wymienić także nekropolię w wielkopolskich Pyzdrach, na której groby (poza jednym zniszczonym) datowane są na XII stulecie. Należy jednak zaznaczyć, iż rozpoznana została niewielka część przestrzeni grzebalnej (Jagielska 2010, 145).

Dalej uwzględnić należy surowiec, z którego wykonywano klepki. Przypomnijmy, że na ziemiach polskich w tym celu stosowano drewno gatunków drzew iglastych (tak to przynajmniej kształtuje się w świetle dotychczasowych ekspertyz paleobotanicznych), na czele z cisem. W wielu kulturach drzewo to zajmowało szczególne miejsce, co w znacznym stopniu, jak już zasygnalizowano, wiązało się z jego biologicznymi właściwościami. Drewno cisowe jest nadzwyczaj wytrzymałe i trwałe, a przy tym niemal wszystkie części tej rośliny są silnie toksyczne. Znalazło to wyraz w kojarzeniu cisu przede wszystkim ze śmiercią i rzeczywistością pozaziemską. Stąd drzewem tym obsadzone były cmentarze, z jego drewna wykonywano trumny, służyło ono także jako środek apotropaiczny i magiczno-leczniczy (Kobielus 2006, 44–45; Pastoureau 2006, 104, 106–107; Mason *et al.* 2008, 16–17). Wiele danych na temat wyobrażeń i wierzeń związanych z cisem dostarczyły przeprowadzone pod tym kątem badania słowiańskiej tradycji kulturowej i folkloru. Przewijają się tu wątki chrześcijańskie i pogańskie. U Słowian południowych cis należał do czczonych drzew, wykazujących związek z ukrzyżowaniem Chrystusa, a jego kawałki przechowywano przy ikonach. Jednocześnie mógł on występować w roli drzewa świata (w znaczeniu *axis mundi*), którego korona sięga nieba, a korzenie piekła; u jego podstawy płynie woda i znajduje się wejście do dolnego świata. Wykonywane z drewna cisowego przedmioty, szczególnie krzyżyki, a także serduszka czy toporki, miały znaczenie apotropaiczne, dzięki czemu zyskiwano zabezpieczenie od wszelkiego zła – demonów, chorób, pioruna i innych nieszczęść. W ten sposób chroniono przede wszystkim dzieci, przykładowo wtykając im pod ubranie krzyżyki cisowe i wszywając w nie kawałki drewna, bądź wykonując z niego części kołysek i łóżeczek. Jako uświęcone drzewo cis wykorzystywano do leczenia chorób, szczególnie epilepsji, gruźlicy i wścieklizny, wprawiano go w krosna oraz wykonywano łyżki, pochwy noży i innej broni. Szczapki cisowe noszono w sakiewkach, aby chroniły pieniądze. Miały one także zabezpieczać dobytek i zwierzęta. W niektórych rejonach Serbii i Chorwacji, jak również w Polsce drewnianka tego drzewa poświęcano w wybrane święta chrześcijańskie, aby wykorzystać je przeciw nieurodzajowi i burzom. W zachodnich Czechach i w Bośni witki cisowe wplataną w palmy wielkanocne (o tych i innych zwyczajach zob. Agapkina 2012).

W literaturze przedmiotu podkreśla się, iż w zachodniosłowiańskiej tradycji cis, choć uznawany za skuteczny środek ochronny, nie był jednak w swej magicznej funkcji tak uniwersalny, jak u południowego odłamu Słowian. Być może wynikało to z tego, że uznawano go tam nie tyle za święte, ale w o wiele większym stopniu za niebezpieczne (śmiercionośne) drzewo. Już samo przebywanie w jego zasięgu mogło mieć fatalne skutki, a człowiek zapadły pod nim w sen, zwłaszcza w upalny dzień, kiedy drzewo miało wydzielać jadowite opary, ryzykował nawet utratą życia (Agapkina 2012, 370). Ze względu na odniesienia do śmierci i obyczajowości grzebalnej cis sadzono na grobach. Takie informacje poświadczane są dla dużej części ziem polskich (Małopolska, Wielkopolska, Śląsk) (Fischer 1921, 346).

Wcześniej była mowa o zdobnictwie okazów obitych blaszaną okładziną. W kontekście niniejszych wywodów na uwagę zasługuje wiadro z Kałdusa, stan. 4 (podwójny grób nr 13), posiadające ażurowy ornament złożony z trójkątów. W górnej strefie naczynia (pomiędzy obręczami I a II) skierowane były one ku sobie, wierzchołkami tworząc równoramienne krzyże w obramowaniu puncowanych guzków. Układ taki nasuwa skojarzenie z chrześcijańską symboliką, co jednoznacznie zasugerowane zostało przez A. Koperkiewicza (2005, 272, ryc. 1: a). Badacz ten, powołując się na jeszcze jeden egzemplarz z tego cmentarzyska (grób nr 60), włożony do misy z brązu¹⁸, jest zdania, iż wiadra dawane do grobów wyrażają symboliczne treści chrześcijańskie, będąc „nieodłącznym rekwizytem wyobrażeń pasyjnych”. W ikonografii ukazywane są one bowiem jako pojemniki na ocet. Wchodząc zatem w poczet *arma passionis* stanowią skuteczne narzędzie skierowane przeciw szatanowi (Koperkiewicz 2005, 280, 281).

Innym scharakteryzowanym wcześniej motywem zdobniczym są aplikacje o zarysie półksiężycowatym, girlandowo rozmieszczone wokół naczynia. Ze względu na kształt sygnalizowana była możliwość wiązania ich z symboliką lunarną, silnie ugruntowaną w ludowej tradycji słowiańskiej (zob. Kurasiński 2015, 203, przyp. 16). Wierzono, że księżyc uaktywniał drzemiące w człowieku złe instynkty, skłonności i zachowania oraz siły demoniczne, ujawniające się zwłaszcza w nowiu¹⁹. Jednocześnie spełniać mógł kierowane do niego prośby i przesądzać o pomyślności, szczęściu i bogactwie. Jego fazy regulowały rytm i rodzaj wykonywanych czynności, a także wpływały na przebieg wczesnych etapów życia ludzkiego. Nów decydować miał o szybkim wzroście i zdrowiu, natomiast pełnia o cielesnej komplementarności, dojrzałości i płodności. Zarazem jednak obawiano się poświęty księżycowej jako zdolnej powodować choroby, kalectwo czy lunatyzm. Chroniono przed nią przede wszystkim ciężarne kobiety i nowo poczęte dzieci (szerzej na powyższy temat m.in. Seweryn 1964; Perczak 1975; Babinicz-Witucka 1981; Kowalski 1998, 265–272; Simonides 2005, 584–587; Masłowska 2012, 260–275). Według M. Eliadego (1999, 128–129) „Za sprawą rytmów księżycowych – «narodziny», «śmierć» i «zmartwychwstanie» Księżycyca – ludzie uświadomili sobie własny sposób bycia w Kosmosie, a jednocześnie perspektywy dalszego trwania lub odrodzenia”. Obserwacja ta w wielu kulturach, w tym także słowiańskiej, uczyniła z tego ciała niebieskiego krainę zaświatową, posiadającą charakter graniczny i przejściowy. Przebywały w niej głównie dusze zmarłych, którzy za życia dopuścili się złamania obowiązują-

¹⁸ „Fakt ten mógłby przemawiać na korzyść przypuszczenia o symbolicznym, a nie utylitarnym przeznaczeniu tych przedmiotów” (Koperkiewicz 2005, 281).

¹⁹ Według J. i R. Tomickich (1975, 128) „[...] wielkie podniecenie demonów w czasie nowiu wynika zapewne z charakteryzującego je pociągu do wszelkich postaci ujawniającego się życia, a nowo narodzony księżyc jest właśnie symbolem wszelkich form istnienia”. Z kolei dla E. Masłowskiej (2012, 255, 259–260) „[s]przyjającymi warunkami dla budowania lunarnych konotacji demonicznych stanowi sieć powiązań semantycznych łączących księżyc z nocą, mrokiem, snem, a tym samym ze śmiercią”.

cego tabu, np. zakazu pracy w dni świąteczne, parali się czarami lub splamili się bratobójstwem i teraz muszą swoje przewinienia odpokutować. Tam też trafiali ludzie zmarli śmiercią nienaturalną i przedwczesną oraz zamienieni w demony²⁰. Jako liminalne miejsce kary i czasowego oczyszczenia księżyc bardzo przypomina czyściec, stając się swego rodzaju jego odpowiednikiem, a być może także wzorcem (Kowalski 1998, 268–269; Tyszkiewicz 2001, 299; Dziubczyńska 2004; Masłowska 2012, 255–258).

Nów (sierp księżycy) stanowi fazę konstytutywną tego ciała niebieskiego i dominującą formę w symbolice lunarnej, co znalazło odzwierciedlenie w wielu mitach, podaniach i rytach. W XV w. w Polsce (zapewne także wcześniej) pojawienie się na niebie księżycy w takiej postaci witane było z czcią i respektem (Kiersnowski 1996, 56). W późnośredniowiecznych tekstach krytykujących ówczesne zabobony mowa jest m.in. o klękaniu, zdejmowaniu nakrycia głowy, modlitwach i surowym poście. Podobne zachowania, uzasadnione wiarą w pozytywną moc wzrastania księżycy, przetrwały jeszcze do niedawna w folklorze (zob. Bracha 1999, 126–127; Olszewski 2002, 151–153; tu literatura).

Sierp księżycowy (luna) posiada liczne odniesienia w symbolice judeo-chrześcijańskiej. Wprawdzie w starotestamentowej świadomości religijnej symbol lunarny zajmował niewiele uwagi, tym niemniej księżyc pojawia się tam w roli elementu porównawczego. Przykładowo, w Księdze Psalmów (Ps 72, 5; 89, 38) symbolizuje stałość i wieczne trwanie, a jego stałe odnawianie stanowi obraz nieprzemijalności królestwa mesjańskiego (Lurker 1989, 104; Forstner 1990, 99; Sawicka 2002, 7–8, 22; Kondracki 2004). W Nowym Testamencie (Ap 12, 1) mamy opis apokaliptycznej Niewiasty obleczonej w słońce (*Mulier amicta Sole*), opartej stopami o sierp księżycy, w otoczeniu 12 gwiazd (tamże). Teologowie i egzegeci okresu karolińskiego postrzegali tę postać zarówno z Kościołem (*Ecclesia*), jak i Maryją. Księżyc stał się jednym z atrybutów maryjnych, aczkolwiek w pełni nastąpiło to dopiero w późniejszym średniowieczu (począwszy od XII w.), kiedy wypracowana we wczesnym chrześcijaństwie eklezjologiczna symbolika lunarna²¹ zaczęła tracić na znaczeniu. Odtąd w wyobrażeniach ikonograficznych Matka Boża coraz częściej przedstawiana była w ujęciu Niewiasty z Objawienia św. Jana (Lurker 1989, 104; 1994, 143; Forstner 1990, 100; zob. także Sawicka 2002, 29–32; Szetelnicki 2011)²². Księżyc za sprawą swej periodycznej zmienności i cykliczności ukazywania stał się również figurą alegoryczną ludzkiego istnienia, które

²⁰ Jakkolwiek w wyobrażeniach ludowych księżyc w pierwszym rzędzie zaludniały duchy grzeszników, to jednak z wielu przekazów wynika, iż srebrny glob był także miejscem pobytu postaci pozytywnych, przykładowo św. Jerzego.

²¹ Na temat „tajemnicy księżycy” w odniesieniu do obrazu Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zob. Kaczmarek 2011.

²² W wyobrażeniach maryjnych świecący odbitym światłem księżyc miał wymowę pozytywną, symbolizując opiekę Maryi nad ludem Bożym. Może jednak być także wartościowany ujemnie jako oznaka grzechu i zła, tym samym jego umiejscowienie pod stopami Niewiasty wskazuje na pokonanie szatana (Szetelnicki 2011, 328).

podlega procesom wzrastania, pomniejszania i wreszcie śmierci, a u kresu czasów – pośmiertnej odnowy. W idei tej, sięgającej wczesnochrześcijańskich spekulacji teologicznych (m.in. Teofil z Antiochii, Cyryl Jerozolimski), lunarne odrodzenie się i wzrost stanowi zapowiedź przyszłego zmartwychwstania (Lurker 1989, 104; Kaczmarek 2011, 48–49; Sawicka 2002, 8–14).

Na adekwatność księżyca i losu człowieka w ludowej wizji świata zwrócili uwagę J. i R. Tomicczy (1975, 126). Ujawnia się ona w początkowym etapie obrzędu pogrzebowego, a mianowicie w rycie czuwania przy zwłokach. Czas ten, obejmujący trzy doby, stanowił odniesienie do trzydniowej niewidoczności księżyca na nieboskłonie i w obydwu sytuacjach zwano go pustymi nocami. Wzorem księżyca oczekiwano wówczas na ewentualny powrót zmarłego do życia.

Zwróciliśmy uwagę na dwa elementy zdobnicze występujące na wiadrach obitych metalem – krzyżyki i półksiężyce. Być może z symbolicznymi odniesieniami należałoby się liczyć także w przypadku innych okazów, na których ujawniono obecność zdobnictwa geometrycznego i florystycznego. Przypuszczalnie z bardziej złożonym przekazem symbolicznym mamy do czynienia w przypadku naczynia z Sowinek (grób nr 151). W jego górnej partii na paśmie platerowanej srebrem blachy żelaznej znajdował się motyw roślinny (Drzewo Życia?, Drzewo Kosmiczne?), poniżej zaś – półksiężycowate aplikacje (Ryc. 4: e–f). Trudno jednak o jakąś przekonującą wypowiedź w tej materii.

Przypuszczalnie najistotniejszych wskazówek dla interesującej nas problematyki dostarcza zawartość naczyń klepkowych. Przeprowadzone pod tym kątem badania specjalistyczne dowodzą, że w wiadrach wstawianych do grobów znajdowały się głównie produkty pochodzenia zwierzęcego i roślinnego, w formie bardziej (potrawy, napoje), jak i mniej przetworzonej (kawałki tuszy mięsnej z kością, ewentualnie same kości). Dysponujemy również danymi spoza ziem polskich. Dla porównania w wiadrach z cmentarzysk w Linz-Zizlau (Austria) z VII w. i Osebergu (Vestfold, Norwegia) z IX w. natrafiono na pozostałości borówki czarnej (Szatmári 1979, 809; Eisenschmidt 2004, 168). Z kolei w naczyniu z wczesnoawarskiej nekropolii w Oroszlány-Borbála odnotowano skorupki jajka (Szatmári 1979, 809), zaś pojemniki z grobów anglosaskich zawierały orzechy i kości zwierzęce (koza lub owca, gryzonia) (Lee 2007, 74; Mason *et al.* 2008, 9). Dodajmy, iż tradycja wkładania pożywienia do wiader, z którymi chowano zmarłych dowodnie sięgała odleglejszej przeszłości. Mikroszczątki wskazujące na obecność miodu zmieszanego z piwem, ewentualnie z chlebem lub papką zbożową, stwierdzono w wiaderku z grobu książęcego z Gommern (Niemcy), datowanego na okres rzymski (Hellmund 2010; tu inne przykłady naczyń z podobną zawartością).

Występowanie szczątków zwierzęcych w grobach przyjmować mogło różną postać, zarówno jeśli chodzi o sposób i miejsce zdeponowania, jak i nadania im ostatecznej formy (amulety), co skutkuje różnymi możliwościami interpretacyjnymi tego rodzaju znalezisk (zob. Gräslund 2001; Kajkowski, Kuczkowski 2009–2010). Jeśli chodzi o kości (ewentualnie też skorupki jaj) na ogół wiąże się je z pozostałościami pokarmów dawanych zmarłym „na ostat-

nią drogę”, którymi mieli się oni żywić w zaświatach²³. U Słowian część z nich pochodzić mogła z uczt odbywanych w obecności zmarłego (*strawa*), któremu przypadła pewna porcja pożywienia spożywanego przez biesiadników (Bylina 1992, 9–10). Pokarm ten mógł być włożony do naczynia drewnianego lub innego, stawianego następnie w grobie (Dostál 1966, 28; zob. także Frolíková-Kalishová 2004, 510).

Tak samo rzecz przedstawiała się w odniesieniu do napojów. W ocenie wielu badaczy w świecie germańskim z naczyń bednarskich pochodzących z grobów konsumowane były trunki w rodzaju miodu pitnego lub piwa (Ellmers 1964–1965, 34–35; Solberg 2005, 434). Mając w pamięci wyniki specjalistycznych analiz z Sowinek wolno sądzić, iż również na terenie ziem polskich wiadra wypełniano takimi napojami. Jak wiadomo, w kulturze słowiańskiej alkohol pełnił bardzo ważną rolę rytualną, a źródłowo najlepiej poświadczone jest spożywanie miodu pitnego (zob. Kajkowski 2012). Na temat obrzędowego i ceremonialnego znaczenia tego trunku, jak również miodu jako pokarmu, posiadamy bogaty zasób informacji, głównie etnograficznych. Przypisywana mu szczególna moc (apotropaiczna, lecznicza, magiczna) gwarantowała skuteczność użycia tego pokarmu w rozmaitych sytuacjach i czynnościach obrzędowych (zob. Kowalski 1998, 319–322; Łeńska-Bąk 2006a; 2006b). Warto tu również wspomnieć o obrzędach zadusznych Kościoła prawosławnego, w których ważną rolę odgrywało *koliwo* (odmiana kutii), strawa tradycyjnie składająca się z gotowanej pszenicy zmieszanej z miodem, niekiedy z dodatkiem rozdrobnionych owoców (Nowak 2008, 123).

Istnieją rozliczne, uzasadnione w naszym przekonaniu przesłanki, przemawiające za tym, iż odkrywane na cmentarzyskach wiadra w zdecydowanej większości zanim trafiły do grobów wykorzystywane były w życiu codziennym i należały do pochowanych z nimi osób (zob. Janowski, Kurasiński 2008, 70–72). Wątpić należy w wytwarzanie ich wyłącznie z myślą o przeznaczeniu sepulkralnym. Nowa (obrzędowo-sepulkralna) funkcja rozpatrywanych naczyń wiązała się z szeroko pojmowanym kultem zmarłych, z zachowaniem swego wcześniejszego sposobu ich użytkowania jako pojemników służących do przetrzymywania i konsumpcji, głównie substancji płynnych (szerzej na ten temat zob. Janowski, Kurasiński 2008, 69–72; Kurasiński 2012, 294–295; 2015, 198, 200; ostatnio także Zamelska-Monczak 2015, 301)²⁴.

²³ Pożywienie wkładane do ceramicznych naczyń „grobowych” miało, zdaniem niektórych badaczy, zapewnić zmarłemu energię pozwalającą przekroczyć granicę dzielącą obydwą światy i symbolicznie odrodzić się w zaświatach (Lutovský 1998, 798; Trzeciecki 2005, 64–65).

²⁴ W literaturze przedmiotu można spotkać się z opinią, iż w niewielkich pojemnikach przypominających kubki, ale zaopatrzone w pałąki, przechowywano artykuły spożywcze, przykładowo sól, płody leśne, a nawet jaja (Steuer 1986, 599), choć co do tego wyrażane są wątpliwości (Becker 2006, 390). Niekiedy niewielkim wiaderkiem pokrytym bogato ornamentowaną blachą przypisywana jest (jako pierwotna) funkcja „szkatulek” służących do przechowywania szczególnie cennych przedmiotów (Szatmári 1979, 809–810).

Przyjmując, że w wiadrach odkrywanych w pochówkach znajdowały się dobra konsumpcyjne (mięsne lub roślinne)²⁵ warto zastanowić się nad ich związkiem z innymi rodzajami naczyń, przede wszystkim z gliny (garnki), ale też innymi z drewna (czerpaki, czarki, talerze) i metalu (misy). Jakkolwiek takich zespołów na terenie ziem polskich nie odnotowano wiele (zob. Ryc. 1: b–c, f) zasadne jest postawienie pytania, czy współwystępujące w jednym grobie pojemniki sporządzone z gliny i drewna, zawierały zróżnicowany zestaw pokarmów czy napojów. Ku takiej koncepcji w odniesieniu do znalezisk wielkomorawskich skłaniał się M. Hanuliak (2004, 192), a czeskich – N. Profantová (2007, 197–198)²⁶. Niestety, bez stosownej serii badań specjalistycznych nad pierwotną zawartością naczyń, skazani jesteśmy jedynie na domysły. Analiza pozostałości organicznych zalegających w niektórych pojemnikach ceramicznych z terenów słowiańskich przekonuje, iż znajdowały się w nich potrawy mleczne i mięsne (w tym także rybne) lub złożone ze zboża i miodu (zob. Rajewski 1937, 83; Bulska, Wrzesińscy 1996, 345–356; por. Pokorný, Mařík 2006; Profantová 2007, 196). Z kolei garnek w jednym z pochówków w Kałdusie, stan. 4, zawierał węgle drzewne oraz ziarna zbóż (Bojarski 2007, 269). Wyniki uzyskane dla garnków glinianych nie odbiegają zatem znacząco od danych posiadanych dla wiader, przy czym trzeba wyraźnie podkreślić, iż dysponujemy jedynie nielicznymi ustaleniami dla naczyń nie pozostających ze sobą w związku przestrzennym (tj. w jednej jamie grobowej).

Kwestia powyższa dotyczy również wyposażenia grobu w dwa wiadra, w dodatku o zróżnicowanej pojemności, jak to stwierdzono w grobach nr 10/49 i 73/49 z Lutomiarska (Nadolski *et al.* 1959, 95, ryc. LXXIV: a, LXXIX: b, LXXXIV: b, LXXXV: a). Tutaj również dalecy jesteśmy od przekonującego wytłumaczenia tego zjawiska. Zdaniem H. Steuera większa liczba tych naczyń złożona przy zmarłym przykładowo mogła wskazywać zarówno na różne wlane do nich płyny bądź symbolizować odbycie ceremonialnej uczty (Steuer 1986, 589, 599). Przypuszcza się, że największe wiaderka „grobowe” używane były w charakterze naczyń stołowych, z których czerpane i rozlewane były napoje do mniejszych pojemników, np. rogów, misek czy czarek, a najmniejsze egzemplarze pełniły funkcję kubków (Soudská 1954,

²⁵ Nie można jednak wykluczyć, że w grobach stawiano je puste lub wypełnione jedynie wodą – czystą (Steuer 1986, 599; Dzik 2006, 89; Mason *et al.* 2008, 9), ewentualnie z niewielką domieszką alkoholu (Krzyszowski 2014, 140). W przypadku pochówków dziecięcych znajdować się w nich mogło także mleko (Szatmári 1980, 109). Warto dodać, iż w wiadrach wchodzących w skład wyposażenia pośmiertnego obserwowano węgle drzewne, co nasuwa myśl o rytualnym i/lub higienicznym okadzaniem jamy grobowej (Kurański, Skóra 2012, 60). Ponadto, na terenach południowosłowiańskich niewielkie egzemplarze o luksusowym wystroju, służyły jako popielnice (Niesiołowska-Wędzka 1980, 407).

²⁶ Interesujące wyniki badań w odniesieniu do formy, wzajemnego układu i wartości naczyń wkładanych do grobów w okresie wędrówek ludów zaprezentował G. Behm-Blancke (1979).

16; Ellmers 1964–1965, 21–27, 31–42; Niesiołowska-Wędzka 1980, 407; Behm-Blancke 1979, 212; Dzik 2006, 88–89). Różnice w wielkości wiader tłumaczone bywają tym, że mniejsze okazy służyły jako naczynia osobiste („*personal*” buckets) – kubki, podczas gdy większe to pojemniki ogólnego przeznaczenia („*communal*” buckets), w których przechowywano i podawano większą ilość płynów (Mason *et al.* 2008, 8; zob. także Zamelska-Monczak 2015, 300). Jednakże o miarodajnym wyjaśnieniu omawianego zjawiska zadecydowałyby analizy mikroszczątków pobranych z wnętrza wiader (Ellmers 1964–1965, 41).

Uwagi podsumowujące

Mierząc się z zawartym w tytule niniejszej pracy pytaniem trudno było oczekiwać jednoznacznej odpowiedzi. Jak każdy przedmiot uwikłany w praktyki funeralne, tak i naczynie drewniane (klepkowe) stanowi nośnik zakodowanych treści znaczeniowych, których odczytanie stwarza określone trudności za sprawą wieloaspektowości i niejednoznaczności źródeł nekropolicznych, w tym przede wszystkim przedmiotów stanowiących wyposażenie pośmiertne (zob. Härke 1997; 2014)²⁷. Na uproszczone konstatacje i zbyt daleko idący schematyzm myślowy szczególnie narażone są próby zmierzające do uchwycenia w materiałach pozyskiwanych z cmentarzysk przemian i zjawisk religijnych. W naszym przypadku wadliwość apriorycznego wpisywania depozytów grobowych w jeden system wierzeniowy polega na pomijaniu złożonych (i zmiennych) relacji zachodzących między tradycyjnym pojmowaniem świata, a wiarą chrześcijańską. Co najwyżej możemy poczynić pewne sugestie wynikające z dotychczasowych ustaleń.

Wiele wskazuje, że wiadra dawane do grobów wpisywały się z szeroko pojmowany kult zmarłych, przejawiającym się we wspólnym biesiadowaniu żywych z pochowanymi²⁸. Wypełniano je napojami i jadłem mającymi przypuszczalnie ułatwić zmarłemu wędrówkę w zaświaty, a przy tym zabezpieczyć przed niepożądanym ich powrotem. Wolno sądzić, że pokarmy dawane do

²⁷ Oczywiście, niemożliwe jest uzyskanie jakiegokolwiek obrazu na podstawie znaleziska odseparowanego od towarzyszącego kontekstu, bez uwzględnienia innych cech charakteryzujących dany zespół grobowy.

²⁸ Należałoby tu jednak zwrócić uwagę, iż wiadra, będąc prawdopodobnie do-
czesną własnością pochowanej osoby, mogły jednocześnie określać jej status społeczny, szczególnie okazy z blaszanymi i zdobionymi okuciami (problem dyskutowany w Janowski, Kurasiński 2008, 66–68; 2015, 203–204; *in press*; w pracach tych starsza literatura). W literaturze przedmiotu są one określane jako wyroby luksusowe (*Luxusartikeln*; zob. Arwidsson, Holmquist 1984, 240). Jeśli jednak uznać obecność omawianych naczyń w grobie jako ślad po dokonanej uczcie (o czym świadczyłyby ich zawartość – ofiara?), w trakcie której posilano się ze zmarłym wolno uznać taki akt za formę czci dla tego ostatniego i przejaw wzmocnienia więzi między nim, a za-
łożnikami (por. Härke 2014, 50; Gardela 2016, w pracy tej ciekawe spostrzeżenia na temat kultu zmarłych w świecie wikińskim).

grobów aktualizowały wiarę w rzeczywistość pozadoczesną, zachowującą wiele z realiów życia ziemskiego oraz w możliwość pomyślnego osiągnięcia zaświatów (Zoll-Adamikowa 1971b, 115; Horváthová 1993, 64; Bylina 1992, 19; Brather 2008, 332; Krzyszowski 2014, 152; Kajkowski 2015, 264–265; Urbańczyk 2015, 133–134; zob. także Sokolski 1998)²⁹. Chowanie zmarłych z wiadrami dawało zatem powody do niepokoju w kręgach kościelnych jako ryt zbyt odbiegający od chrześcijańskich zaleceń regulujących obrzędowość pogrzebową i kojarzący się z pogańskim tradycjonalizmem. Negatywnie postrzegane mogły być także niektóre wyróżniki wiader – elementy zdobnicze (półksiężycy) i surowiec (cis). Stąd, mimo (domniemanych) prób „chrystianizacji” polegających na nadawaniu omawianym naczyniom chrześcijańskiej wymowy poprzez odpowiednie sygnowanie (zob. krzyżyki na okazie z Kałdusa), czy w inny sposób odwoływanie się do symboliki chrześcijańskiej, umieszczanie wiader w grobach praktykowane było relatywnie krótko³⁰. Można zaryzykować myśl, iż w wyłączeniu omawianych naczyń z kręgu darów grobowych mogły odzwierciedlać się tendencje nasilania się w X i XI w. rygorystycznego kursu w egzekwowaniu przepisów kościelnych wobec świeckiej części społeczeństwa, zwłaszcza w zakresie przestrzegania postów. Na tym polu szczególną aktywność wykazywał Bolesław Chrobry surowo karząc poddanych dopuszczających się łamania chrześcijańskich norm (zob. Michałowski 2002; 2008, 29–36). Przypuszcza się, iż w wydłużeniu wielkopostnych wyrzeczeń o dwa tygodnie władca ten kierował się przeświadczeniem o podstawowym znaczeniu eschatologicznym aktów pokutnych (Dalewski 2005, 141–142). Nie wnikając jednak w motywy owych zaostżeń zalecenia powstrzymywania się od spożywania mięsa i alkoholu przez znaczną część roku było w każdym razie sprzyjającą okolicznością dla zaniechania zwyczaju wyposażania grobów w naczynia klepkowe. To wszak jedzenie ofiarowywane zmarłym budziło największe zastrzeżenia kościelnych legislatorów (Dąbrowska 1997, 10; Chorvátová 2004, 147; Rębkowski 2007, 95)³¹. Koncept powyższy należy

²⁹ Ku pogładowi, iż dawanie pożywienia do grobu to zwyczaj o pogańskich korzeniach skłaniała się także Z. Krumphanzlová (1971, 422), ale w samych wiadrach i innych naczyniach widziała pośrednie świadectwo wpływów chrześcijańskich.

³⁰ W przeciwieństwie do innych naczyń, zwłaszcza glinianych. Te ostatnie do grobów trafiały przez całe średniowiecze, przypuszczalnie nie spotkając się z ostrymi restrykcjami kościelnymi. W wielu rejonach europejskich między XI a XV w. pełniły one funkcję kadzideł, ewentualnie pojemników na wodę święconą (zob. Gärtner 2007). Niektóre obserwacje poczynione dla cmentarzysk doby wczesnopiastowskiej wskazują na chronologiczne starszeństwo pochówków z wiadrami względem grobów wyposażonych w garnki gliniane (Rauhut 1971, 471; Wachowski 1992, 24). Według M. Dzika (2006, 89) zjawisko zastępowania pojemników drewnianych przez ceramiczne spowodowane było zmianami w strukturze ówczesnej zastawy stołowej. Pogląd ten spotkał się z polemiką, aczkolwiek z podkreśleniem konieczności podjęcia dalszych poszerzonych studiów nad tym zagadnieniem (Janowski, Kurasiński 2008, 69).

³¹ Sugeruje się nawet, iż wszędzie tam, gdzie przenikało chrześcijaństwo następował zanik praktyki wkładania do grobów naczyń glinianych i drewnianych zawierających żywność i napoje (Brather 2008, 344).

jednak traktować tylko w charakterze luźnego domysłu, wymagającego dopiero źródłowego udokumentowania.

Z drugiej strony mowa była o możliwym zmiennym rytmie wyposażania grobów w wiadra. Trwanie, a w niektórych momentach nawet wzrost częstotliwości pojawiania się pochówków z wiadrami mogło być obronną reakcją na zmiany społeczne i światopoglądowe związane z zaprowadzaniem nowego porządku religijno-ideologicznego. W takich przełomowych momentach dziejowych potrzeba zachowania dawnych (w znaczeniu „lepszych”) wartości i akcentowania tożsamości uruchamiała mechanizm powrotu do niektórych tradycyjnych rytów (zob. Baron 2012). Zwyczaj składania naczyń w grobach ulegał zatem, kłopotliwej dziś we właściwej ocenie, dialektyce zmian i wpływów, których część rozgrywała się na płaszczyźnie eschatologicznej i obrzędowej. Zarazem stanowił element większej całości określającej strategię człowieka w zmaganiach ze swoją przemijalnością.